

Jean-Pierre Jossua
 Glaubensregel und
 Orthodoxie

Die «Orthodoxie» ist heute offenbar ein problematischer Begriff. Wer so unklug ist, dieses Wort auch nur in den Mund zu nehmen, setzt sich damit Angriffen aus entgegengesetzten Richtungen aus. Es scheint, daß für die einen allein schon die Frage nach der Orthodoxie einer Glaubensformulierung so wenig angeht, wie es für die andern zulässig ist, die Orthodoxie als adäquaten Begriff zur Bestimmung des authentischen Glaubens in Frage zu stellen. Somit erweist sich der Begriff als besonders signifikantes Indiz für die gespannte Glaubenssituation in den Kirchen. Um diese Situation zu entwirren und aus der Antinomie herauszuhelfen, möchten wir aufzeigen, daß die Frage nach der «Glaubensregel» sich gerade in der Herzmitte des Glaubens unausweichlich stellt, daß aber die Deutung der «Glaubensregel» im Sinn von «Orthodoxie» – wenigstens so wie man dies praktiziert – dem geschichtlichen Charakter des Christentums und somit des Glaubens selbst in seiner Verwirklichung und Formulierung nicht Rechnung trägt.

*I. Glaubenserfahrung, Glaubensregel
 und Glaubensformulierungen*

Wir müssen von einer Hypothese ausgehen, ohne die die Diskussion anders geführt werden müßte: Der Glaube ist nicht etwas Primäres, sondern Antwort auf einen Heilsakt Gottes, der zugleich Offenbarungsakt ist. Um nicht weitschweifig zu werden, wollen wir uns an einen Einzelfall halten, der gleichzeitig ein Inbegriff ist: Jesus Christus, der «Gottessohn». Reflektieren wir also über die Christologie und den ihr entsprechenden christlichen Glauben. Jedes Christsein hat eine Identifikation Jesu Christi zum Ausgangspunkt und zur Grundlage. Damit stehen wir vor dem Paradox einer dahingegebenen, einer um des Heiles willen in die konkreten Bedingungen der Geschichte und des Menschseins ausgelieferten Transzendenz. Das, was im Menschen eigentlich existentiell ist (die Freiheit des Knechtes, der sein Leben dahingibt), das, was eigentlich geschichtlich ist (der Lehrer der Seligkeiten und der Agape, der Prophet, der jede Ungerechtigkeit de-

nunziert und die moderne Geschichte der Menschheit eröffnet) ist in Übereinstimmung gebracht mit der eigentlichen Transzendenz: Gott *als* Mensch, Gott *in* einer menschlichen Freiheit, die Geschichte macht. Dementsprechend gibt es im Herzpunkt jedes Christseins eine *Determination* des Glaubens – und der gesamten christlichen Existenz –, die in rigoroser Wechselbeziehung zur Christologie steht und sich zum Ausdruck bringen läßt als Paradoxon eines bedingungslosen Sich-Einlassens des Menschen auf dieses Engagement Gottes in Jesus Christus. Das heißt, der Glaube enthält in seiner Struktur eine koordinierte Dualität von «Momenten»: er ist radikal neu, anders, in der Geschichte nicht zu vermitteln – und er kommt in Wirklichkeit nur innerhalb des irdischen Lebens und der Geschichte zustande. Als Antwort auf den in Jesus Christus erfolgenden Anruf des «ganz andern» bringt er ein Moment radikaler Andersheit, absoluten Wagnisses, von Gratuität und mysteriöser Begegnung mit sich, das sich in interpersonalen Kategorien symbolisiert; sein eigentlicher Akt ist das Gebet. Doch als Begegnung mit dem lebendigen Gott in seinem In-die-Welt-Kommen in Jesus Christus gibt er dem irdischen Leben durch das Eingehen auf Gottes Plan Sinn und verwirklicht sich nur im Tun, in der Geschichte; er kennt seinen Gott nur dadurch, daß er sich auf seine schenkende Bewegung einläßt; sein eigentlicher Akt ist der Dienst.

Wenn wir von dieser Determination des Glaubens sprechen, hatten wir bis jetzt noch nicht die Form oder den Inhalt seiner Aussagen im Auge, sondern – näher dem Ursprung – die mit dem Heilmysterium selbst in Wechselbeziehung stehende Ausrichtung seines Aktes. Der Glaube, der glaubt (der Glaubensakt), und der Glaube, der geglaubt wird (der Glaubensinhalt), lassen sich jedoch nicht adäquat auseinanderhalten. Es handelt sich dabei nicht um einen Akt von neutraler Struktur, der irgendein Objekt hätte. Man kann nicht zum vorderein «den Glauben haben» (wobei es wenig darauf ankäme, was man glaubt); man kann aber auch nicht, sobald man eine richtige Aussage in Händen hält, behaupten, «den Glauben zu haben» (selbst wenn dieses Glauben weder einen Entscheid noch ein Alles-aufs-Spiel-Setzen in sich schließt). Glauben heißt stets, das, was man glaubt, interpretieren, und nur die bindende Zustimmung und schließlich die gesamte Existenz ist Interpretation. Vor allem ist das, was man in bezug auf Christus glaubt, entscheidend für die Determination des Aktes, die in Wechselbeziehung zur Determination seines «Objektes» steht.¹ *Das*, was man glaubt, ist nur die

Ausfaltung jeder der beiden Komponenten; der – notwendige – Übergang zum Ausdruck im Wort (ob in biblischen Bildern oder in spätern Aussagen) ist relativ; er bezieht sich auf das Mysterium und den Glauben, der sich nach diesem ausrichtet. Dies wird allgemein zugegeben, und unsere Absicht ist nicht, diese Relativität der Aussagen hervorzuheben, sondern aufzudecken, daß die Frage nach der Glaubensregel über diese Aussagen hinausgeht und das Entscheidende betrifft: die Grundstruktur des Glaubens, die buchstäblich dahinfällt, sobald sie verfehlt ist. Keine Unterscheidung zwischen dem *Was* und dem *Daß*, zwischen dem Glaubensakt und dem Glaubensinhalt ist hier ausschlaggebend. Der christliche Glaube gründet schon in seinem Urbeginn auf einer bestimmten Relation, ohne die er seine Natur einbüßt und sich selbst zerstört.

Es gibt somit ein Maß, eine Regel der Christologie und des Glaubens, und dieses entscheidende Problem geht über das der Fehlerfreiheit der Aussagen hinaus. Der rechte Glaube ist der in seiner Ausrichtung korrekte Glaube und wird so vom Mysterium bestimmt, das er sich zu eigen macht. Doch dies muß im Ausdruck, den er diesem Mysterium gibt (Sinnbilder und Aussagen), zutage treten. Welches ist diese Regel und wie läßt sie sich auf Neuformulierungen anwenden? Gewiß, dieses Maß ist im Grunde das des Neuen Testaments, des ersten, inspirierten und für den Glauben der Gemeinde maßgebenden Ausdrucks des Glaubens. Doch im Blick auf das, was das Neue Testament ist, sollte es klar sein, daß man es nicht seinem Buchstaben nach als eine fixe Regel verwenden kann. Es ist ein erster, normativer Fall von Interpretation und Formulierung; wie könnte es davon dispensieren, von neuem zu interpretieren und zu formulieren? Und wie könnte es für diese Operation wegweisend sein außer in einer lebendigen Beziehung zum Glaubensbewußtsein, das seinen Glauben nur im Rückgriff auf das konsignierte Wort, das ihn weckt und ausdrückt, neu aussagen kann?²

Ob es sich nun um die Schrift oder kirchliche Determinationen handelt, läßt sich unserer Überzeugung nach die Glaubensregel nicht in Begriffen der «Orthodoxie» – sofern man darunter das «Unveränderliche» (oder gar das «Homogene») versteht – und der «Heterodoxie» als des «Neuen» denken. Wie uns scheint, zwingt die Geschichte der christlichen Glaubenslehren zu einer Schlußfolgerung, die nur Ausdruck des geschichtlichen Charakters des Christentums selbst ist: jede Regel

kann nur «proportional» sein; sie verweist somit stets auf etwas anderes. Es ist unerläßlich, dies genau aufzuzeigen.³

II. Die Glaubensformulierungen und die Geschichte

1. Gehen wir von den christlichen Glaubenslehren im allgemeinen aus, um hernach den spezifischen Fall des «Dogmas» zu umreißen. Die wirklich moderne Form der Orthodoxie als Unveränderlichkeit ist nicht der totale Fixismus, dessen Schicksal entschieden ist, sondern die homogene Entwicklung, eine historizistische Umstellung des Fixismus, welche die Homogenität aus der aussichtslosen Lage befreit, in welche die Zurückweisung aller Geschichte sie gebracht hatte. Doch die nicht der Kritik unterworfenen Idee eines Fortschritts ist ebenso apologetisch wie die eines unveränderten Verharrens, und ihr optimistisches Schema übersehen das Wesentliche der geschichtlichen Variationsphänomene, die sie im Prinzip zugibt (Ersetzung einer Welt des Denkens durch eine andere, Regressionen, der Vergessenheit Anheimfallen, Wiederentdeckungen).

2. Die Geschichte der Glaubenslehren läßt uns in deren Relativität eine Reihe von *intelligiblen Strukturen* zutage treten. Diese repräsentieren das Bemühen einer Epoche, auf Grund ihrer kulturellen Möglichkeiten die Gesamtheit der Sinnbilder, Erfahrungen, Überzeugungen, Verhaltensweisen des christlichen Menschen in ein System zu bringen und intellektuell zu erfassen. Die Struktur ergibt sich aus der Verbindung strukturierender Elemente, die aus einem gegebenen kulturellen Kontext hervorgegangen sind, mit dem grundlegenden Element des christlichen Glaubens. Die ganze Schwierigkeit unseres Problems liegt darin, die Konstanz dieser Elemente zu erfassen, ohne sie als Unveränderlichkeit zu interpretieren, denn sie liegen nie außerhalb jeder kontingenten Formulierung «chemisch rein» vor. So kommt es zur Entstehung von Teilstrukturen (die durch das aristotelische Schema der beiden Zwecke strukturierte Lehre des Mittelalters über die Ehe). Man kann aber diese Perspektive zu Gesamtstrukturen ausweiten: sei es zu homogenen Systemen (Skotismus) sei es umgekehrt zu Leitgedanken, die in einem gegebenen Kulturmilieu allgemein vorhanden sind, aber darin eine verschiedenartige Behandlung erhalten (die theologische Wissenschaft im dreizehnten Jahrhundert).

3. Ein erster *Variabilitätsfaktor* dieser Strukturen liegt klar zutage: die *Variation der strukturie-*

renden Elemente, die sich auf den intelligiblen Rahmen auswirkt und so weit gehen kann, daß sie ihn entwertet. Sie besteht in der von der Kritik oder einer andern Art der Wirklichkeitsbeobachtung hervorgerufenen Veränderung des gemeinsamen Klimas der jeweils vorhandenen philosophischen Lehren und – was noch tiefer geht – der Zivilisation, deren Reflexion diese darstellen. Man stellt neue Fragen, entdeckt andere Seiten der Dinge, unterzieht spontane Verhaltensweisen der Kritik und verliert gewisse Wirklichkeitsaspekte aus dem Blick. An der Analyse dieses ersten Faktors sind zwei Nuancen anzubringen. Erstens ist die Variation nie total und betrifft die verschiedenen beteiligten Bereiche – die Kosmologie, die Metaphysik, die Anthropologie, die Ethik – nicht im gleichen Ausmaß. Man darf sich die Variation der Strukturen nicht als eine Aufeinanderfolge von vollständig zusammenhangslosen Figuren vorstellen: die Strukturen machen eine Entwicklung durch, verkümmern und erneuern sich, bis man – zuweilen unter dem gleichen Wortlaut – ein neues Gleichgewicht wahrzunehmen vermag. Die zweite Nuance ist die, daß durch das Christentum in jeder Epoche der Denkraum verändert wird, sei es, daß diese Veränderungen vom jeweiligen Milieu assimiliert werden (wie in unserer Zivilisation ein Teil der christlichen Ethik), sei es, daß die christliche Leithypothese eine philosophische Reflexion inspiriert, die eine Subkultur ins Leben ruft (welche – jedoch nicht vollständig – von ihrem Rahmen abhängig ist: «christliche Philosophien»). Der zweite Variabilitätsfaktor ist die *Fluidität der strukturierten Gegebenheit* selbst auf Grund der Verschiedenheiten in der Akzentsetzung und der geistigen Wahrnehmung, der verschieden zentrierten und orchestrierten Erfassungen des Gegebenen, die eine Pluralität von «Spiritualitäten» und auch der davon abhängigen theologischen Systeme hervorbringen: verschiedene Schulen zur gleichen Zeit; epochale Ansprechbarkeiten, die mit dem kirchlichen Kontext, mit den gewichtigeren Erfahrungen und den Lehrauseinandersetzungen einer Zeit, mit der jeweiligen Kenntnis der christlichen Vergangenheit zusammenhängen.

4. Wenn der strukturierende Rahmen und das strukturierte Element sich miteinander verbinden, führt dies somit zu einer *Struktur*, zu einem intelligiblen Ausdruck der christlichen Erfahrung der betreffenden Zeit. Doch diese Erfahrung wird ihrerseits hervorgerufen und sodann geklärt durch die Worte der Vergangenheit und zunächst durch das Wort, das sich in der Schrift niedergeschlagen

hat. Diese Worte gehören innerlich zu dieser Erfahrung, indem sie darin aufs neue Sinn gewinnen, gehen aber auf andere Zeiten über und haben einen Sinn für alle Zeiten. Somit wird im strukturierten Element eine Spannung zwischen Permanenz und sukzessiven Interpretationen bestehen – ein hermeneutisches Problem, das sich an das der Bibelinterpretation und der Interpretation früherer Traditionen in der Bibel selbst anschließt. Einen interessanten Fall dieser Spannung bietet uns eine Anzahl von dynamischen Leitgedanken, die sich dank der relativen Stabilität, die sie durch die wiederholten Schriftauslegungen hindurch beibehalten, von den Teilstrukturen unterscheiden. Sie sind konstanter, weil sie aus einem urtümlicheren Willen stammen, der gewisse Aspekte, Denkweisen, Folgerungen des Glaubens dauerhafter zum Ausdruck bringt. Gewiß können diese Leitgedanken – der christologische Theandrismus; das anthropologische Paradox des Menschen, der auf Gott hin erschaffen, aber nicht imstande ist, das Ziel zu erreichen, ohne das er nicht sich selber sein kann – sich ebenfalls nie außerhalb eines bestimmten kulturellen Kontextes ausdrücken. Auch wenn die Worte sich gleichbleiben, so erhalten sie im neuen Universum, das sie sich zu eigen macht, zum mindesten einen bloß relativen Wert. Doch wenn das Gegebene nie erfaßt wird, bevor es irgendwie formuliert wird, ist seine Übernahme Zeichen seiner Existenz, und ein Vergleich stellt seine Permanenz fest. Diese dynamischen Leitgedanken stammen selbstverständlich aus dem *Kerygma der Kirche*, obwohl sie sich durch eine abstraktere Formulierung von ihm unterscheiden. Doch schon das Kerygma stellt die gleichen Probleme: Es wird stets neu entdeckt – nicht einfach durch Konfrontation mit einem Buchstaben, sondern innerhalb einer lebendigen Tradition, was gleichzeitig Neuverständnis und Neustrukturierung in sich schließt. Man ermißt, wie bedeutungsvoll das ist: Der theologische Akt wird nicht lediglich in einer reinen Analyse des Textes bestehen können, worin das grundlegende Wort hinterlegt ist, aber auch nicht in einer Interpretation bloß mit den jeweils zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln. Er besteht im Wiederaufgreifen dieses Wortes innerhalb einer Tradition, in welche die Bemühungen der Vergangenheit eingegangen sind. Darum wird das Wort nicht nur *innerhalb* dieser Kette von neuem aufgegriffen, sondern auch *zusammen* mit den vorhergegangenen Ausfaltungen.

5. In einem gegebenen Milieu hätte denn auch die Strukturierung der christlichen Botschaft –

was das Wesentliche betrifft – schwerlich anders vor sich gehen können, selbst wenn es dabei Platz für Varianten, für theologische Systeme innerhalb ein und derselben Gesamtstruktur gegeben hat. Diese von den vergangenen Generationen unternommene gewaltige Anstrengung zum Glaubensverständnis hat uns etwas Entscheidendes beizusteuern. Zwar sind die Strukturen, zu denen sie geführt hat, an sich nicht normativ; doch einfach deshalb, weil sie eine glückliche Lösung der gestellten Aufgabe waren, über einen Aspekt des Glaubens Rechenschaft zu geben, erteilen sie uns verschiedene Lehren, von denen wir hier nur eine erwähnen wollen. Wenn man die theologischen Strukturen miteinander vergleicht, indem man auf das Gegebene und auf die dynamischen Leitgedanken achtet, denen sie zu entsprechen suchen, treten *Regeln für das strukturelle Gleichgewicht* hervor, permanente, rein proportionale Prinzipien theologischer Weisheit, die für spätere Umstrukturierungen unerlässliche Leitlinien bleiben. Die «Herz-Jesu»-Andacht und -Theologie haben im siebzehnten Jahrhundert etwas für die Christologie Wesentliches gerettet, und diese heute der Vergangenheit anheimgefallene Anstrengung ist für uns voller Bedeutung, da sie vom Willen zeugt, zwischen der göttlichen Majestät und der Humanität Gottes ein gewisses Gleichgewicht zu wahren.⁴

6. Unsere Analyse muß in bezug auf die «*Dogmen*» entscheidende Nuancen enthalten, die dem «Relativismus» wehren; man kann jedoch diese Formulierungen kaum von einer solchen Analyse ausnehmen. Gelten die gemachten Bemerkungen nicht auch für die «homogene Entwicklung der Dogmen» – dieser Lehren, welche die Kirche als formelle Aussagen, Folgerungen oder Ausfaltungen des Schriftwortes ansieht, die sie aber in einem bestimmten Zusammenhang neu formuliert und mit dem Siegel ihres Charismas der Lehrunfehlbarkeit versehen hat? Man müßte über eine gewisse Dosis von Unkenntnis der Geschichte oder von Voreingenommenheit verfügen, wollte man dies bestreiten. Am wenigsten in Verlegenheit bringt die Tatsache, daß eine große Zahl von Lehren, die zu andern Zeiten sich allgemeiner Anerkennung und der Sanktionierung durch das Lehramt erfreuten, heute von niemandem mehr als «Dogmen» angesehen werden. In andern Fällen drängt sich dem Geist ein peinlicher Vergleich zwischen Texten aus verschiedenen Perioden des Lebens der Kirche auf (*Unam sanctam... Vehementer nos... Gaudium et spes!*). Wir grenzen übrigens unser keineswegs ureigenes Anliegen ein.

Wie jedermann weiß, ist bei einem Dogma – einer in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort vorgenommenen Formulierung der Offenbarung – zwischen seiner absoluten Autorität, die aus der Offenbarung selbst stammt, und der in diese Formulierung engagierten Autorität der Kirche zu unterscheiden. Es wird allgemein zugegeben, daß diese Formulierung von der betreffenden Zeit und dem betreffenden Ort abhängt⁵, und infolge dieser Abhängigkeit besteht eine legitime Diversität der dogmatischen Formulierung selbst.⁶ So gesehen, bereitet nicht die Bezeichnung «homogen» – im Gegensatz zu einer lediglich tatsächlich vor sich gegangenen Entwicklung – Schwierigkeiten, sondern der Begriff «Entwicklung» in der Einzahl: es gibt *Entwicklungen*. Die Intelligenz führt im Glauben ein wucherndes, vielgestaltiges Leben, führt zu Approximationen, Forschungen in verschiedenen Richtungen – und in eben diesem Abenteuer entsteht die dogmatische Formulierung.

7. Wenn von den Heilsereignissen und -worten aus die Botschaft sich in «Glaubensbekenntnissen» formuliert, bleibt sie doch mehr als ein bloßer Text. Sie ist eine Lebenswirklichkeit, die sich mitteilt, eine unerschöpfliche Erfahrung, die sich weiterhin vertieft und entfaltet, selbst wenn sie in der Schrift fixiert ist. Neue Fragen stellen sich, und es ergeben sich bis anhin unbekannte Möglichkeiten, die Botschaft besser zu formulieren. Somit entstehen in verschiedenen Kontexten die christlichen Theologien, und die Verkündigung erhält verschiedene Strukturierungen. Wie geschieht der Übergang zum «Dogma»? Wie wir wissen, kann es innerhalb eines bestimmten Bezugssystems Einzelsystematisierungen, Teilverwirklichungen der Struktur geben, die, was das Wesentliche betrifft, gemeinsam ist. Der Grund hierfür liegt in kulturellen Bezügen und in der Kenntnis, die man vom Gegebenen und der Tradition hat (der in Begriffen des Dyophysismus formulierte christologische Theandrismus). Eine bestimmte Formulierung kann als ein Lösungsversuch erscheinen, der das fundamentale Gegebene und die traditionellen dynamischen Leitgedanken nicht adäquat wiederzugeben vermag (die Christologie des Eutyches, die in klassischen Formeln fixiert ist, welche ein neuer Kontext gefährlich macht). Das theologische Gewissen oder die kirchliche Autorität können sie dann verwerfen oder daraus eine andere Formulierung ableiten und diese als normativ vorlegen (Konzil von Chalkedon).

8. Wenn es sich um die Schrift handelt, bedeutet «*normativ*» den für immer geltenden privilegierten

Wert eines symbolischen Ausdrucks oder einer Glaubensaussage. Hier bedeutet es dies: Wenn ein bestimmter Bezugsrahmen gegeben ist, bildet ein bestimmter Ausdruck (zwei Naturen, eine Person) einen obligatorischen Durchgangspunkt, um in diesem Koordinatensystem auf eine bestimmte Frage zu antworten oder von einer bestimmten dynamischen Leitidee Rechenschaft zu geben. Es liegen somit auch hier zwei Variabilitätsfaktoren vor, der eine beim Ausgehen von der Quelle (ein anderer Zugriff auf das Gegebene wird das Problem verändern) und der andere durch die späteren Weiterentwicklungen (eine andere Fragestellung, ein anderer Bezugsrahmen werden zu andern Formulierungen führen, welche die vorhergehenden distanzieren). Die neuen Formulierungen werden die vorhergehenden nicht falsch machen, denn deren entscheidendes Anliegen bleibt gewahrt. Dies geschieht zunächst dadurch, daß es notwendig bleiben wird, die Antwort gleich wie früher zu formulieren, sobald man die Frage von neuem in den gleichen Begriffen wie einst stellt – die relative «Notwendigkeit», von der wir in bezug auf die theologische Formulierung sprachen, erhält hier normative Gültigkeit (Aspekt der kirchlichen Autorität). Sodann wird das Anliegen dadurch gewahrt, daß die in dieser Formulierung ausgesprochene Glaubenswahrheit in jedem andern Bezugssystem unbeeinträchtigt bleiben muß, wenn es notwendig geworden ist, sie von neuem auszudrücken (Aspekt der Autorität des Wortes in der kirchlichen Formulierung). Endlich ist auch die Art und Weise, wie die Lösung für eine Schwierigkeit, den Glauben auszudrücken, gefunden wurde, reich an Lehren schon bloß für die theologische Tradition und weit darüber hinaus.

9. Wer heute die Christologie neu strukturieren will, muß seinen Blick auf die Aussagen des Konzils von Chalkedon heften, selbst wenn er weder deren Kategorien noch Worte übernimmt. Dieser Text bleibt dank der Präzision seiner Begriffe und seiner Ausgewogenheit ein unerläßlicher Zeuge, obwohl er – infolge der Nebeneinanderstellung der Naturen, die durch die Idiomenkommunikation korrigiert wird – weder dem Reichtum unserer Erfassung des Gegebenen noch unsern wesentlichsten Fragen entspricht wie etwa denen nach dem Engagement Gottes in der Geschichte, nach dem Mysterium der Menschennatur Christi als Menschennatur, nach dem persönlichen Bewußtsein Christi. Eine «ökonomischere» Christologie genügt hier nicht: man muß Gott *als* Menschen denken und bestimmen, was das für Gott besagen will

und was das für den Menschen besagen will. Das eingangs Gesagte sollte dies verständlich machen; wenn es für die Christologie Geltung hat, gilt es auch für die Auffassung des christlichen Lebens, so daß man dessen «Säkularisation» in der richtigen Maßordnung denkt: eine christliche Existenz, die sich in einem Menschenleben und durch ein Menschenleben (und nicht auf einem Register des Wunderbaren, des Besonderen) manifestiert – und zwar in einem integralen Leben, das in seinen entscheidenden Experimenten die Kindesbeziehung zu Gott als menschliche Aktivität in sich begreift. Die Notwendigkeit und die Schwierigkeit dieser doppelten und einzigen Operation und die möglichen Abweichungen von ihr entgehen sicherlich niemandem, und man ersieht auch, wie reich und wie begrenzt die Beiträge der Vergangenheit waren.

10. Es ist somit klar, daß die Glaubensregel nicht eine unveränderliche Formel ist, sondern eine gewisse *Proportion* von sukzessiven Formeln, die den Stempel verschiedener Kontexte tragen – und, im Fall der Christologie, ein gewisses *Gleichgewicht*; dieses verweist auf das innere Gleichgewicht des Mysteriums Christi und des gelebten Glaubens, das es begrifflich zum Ausdruck bringt. Und es ist auch klar, daß sich eine solche Regel nicht grob buchstäblich anwenden läßt, sondern von neuem die Frage nach dem Kriterium stellt.

III. Die Interpretation durch die Gemeinde

Welches Kriterium gibt es, um den Glauben zu regeln, zwischen Wesenskern und Struktur zu unterscheiden, sich zu vergewissern, ob eine Neuinterpretation zuverlässig ist? Welches Kriterium haben wir, um die Anwendung der proportionalen Norm vorzunehmen und in der Formel und über sie hinaus zu verifizieren, ob der Glaube richtig ausgerichtet bleibt? Sofern unsere Analyse stimmt, wird das Kriterium nicht im Rückgriff auf Texte bestehen, denn dieser Rückgriff setzt wieder anderes voraus, sondern in der Berufung auf das lebendige Glaubensbewußtsein, das – wie wir sahen – einst reagiert und zu diesen Texten geführt hat. Wir haben einen Prozeß aufgedeckt, der von der Indefektibilität der Kirche zur (proportionalen) Norm oder Infallibilität ihrer Dokumente weiterstreitet. Wir müssen diesen Weg in umgekehrter Richtung durchlaufen und vom statischen Kriterium zum dynamischen Kriterium, zum Kriterium in Akt zurückkehren, aus dem das andere Kriterium hervorgeht.

Man wird somit im Licht des Wortes und mit Hilfe der Tradition von neuem prüfen müssen, was in der Vergangenheit kontingent war, und den Wesenskern herauschälen, um ihn theologisch wieder aufzunehmen oder um eventuell andere Versuche zu bewerten. Gewiß wird es für den, der ängstlich auf Sicherheit bedacht ist, keine sichere «Sperrfeder» geben. Es wird darum gehen, die biblischen Symbole, die auf die Heilsergebnisse und die christliche Erfahrung verweisen, innerhalb der Tradition durch eine Gemeinde von neuem zu interpretieren – und der Glaube dieser Gemeinde wird das Urteil fällen. Betonen wir noch die Wichtigkeit dieser *Tradition* der Schrift: sie besteht in der rein materiellen Übermittlung eines unveränderlichen Depositums, nicht in einer illusorischen unablässigen Anreicherung oder in einem beständigen Reifen, aber ebensowenig einfach in einem kulturellen Kontinuum, das eine punktuelle Gleichzeitigkeit herstellt, sondern es handelt sich um ein Lebensmilieu, worin der Geist eine Konnaturalität mit der Schrift schenkt – ein Lebensmilieu, welches das Wort indefektibel übermittelt und mit ihm den Reichtum einer jahrhundertelangen Meditation, der sich unserem gemeinsamen Suchen anbietet.

Wir haben von «Gemeinde» gesprochen, um uns nicht auf schwierige Unterscheidungen einzulassen, die über unser Thema hinausgehen. Es wäre auch auszumachen, welche Rolle der kirchlichen Autorität im Hinblick auf das einmütige Vorlegen des Wortes und die Verifizierung seines Zusammenhangs mit den Ursprüngen zukommt. Die katholische Ekklesiologie berechtigt uns zur Annahme, daß es dieses institutionalisierte Charisma gibt, welches das indefektible Wirken des Geistes in der Gemeinde wahrnimmt und ausdrückt. In der Frage nach der «Orthodoxie» liegt die Schwierigkeit darin, einerseits die mittlere Tätigkeit der Hierarchie nicht zu bestreiten oder zu minimalisieren, andererseits aber sich nicht in eine Problematik der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit einschließen zu lassen, die mit juristischen, auf autoritativem Weg willkürlich festgelegten Kriterien zusammenhinge. Man kann sich nicht einfach der Autorität überlassen, damit diese *das* Kriterium sei, noch eine Äquivalenz zwischen «lebendiger Tradition» und «Magisterium» annehmen.

Es ergibt sich noch eine wichtige Schlußfolgerung, welche die Situation, von der wir ausgegangen sind, klären kann. Beim Interpretieren sind mehrere Interpretationen möglich. In der Gemeinde muß es Raum für einen gewissen Pluralis-

mus geben, denn die Forschung, um die man nun einmal nicht herumkommt, wird zu einer relativen Verschiedenheit führen. Es ist aber kein kleines Problem, einen totalen Fixismus anzutasten, zu dem sich der Katholizismus bekannt hat – oder zu bekennen geglaubt hat, denn in Wirklichkeit machte er stets eine Entwicklung durch. Es ist keine Kleinigkeit, wenn ein lückenloses, rißloses Gesamtgefüge, an das sich eine intensive affektive Bindung klammert, sich als viel komplexer, als zerbrechlich und relativ herausstellt. Wie soll man da verhüten, daß man das Wesentliche nicht mehr wahrnimmt und daß man selbst bei der Übernahme des Wesentlichen, die stets in einer Interpretation besteht, fehlgeht?

Man kann eben über den notwendigen Pluralismus hinausgehen und Übernahmen vornehmen, die im Interpretationsakt die Identifikation Christi und die Determination des Glaubens verändern. Wir wissen, daß es heute solche Interpretationen gibt, die jegliche Glaubensregel zurückweisen und die Gemeinde vor die Frage stellen, ob sie ihrem Ursprung treu bleiben will. Denken wir etwa – auf dem Gebiet, auf das wir uns bezogen haben – an die Christologie des «atheistischen Christentums» (Jesus als Lehrer der Bruderliebe und Vorbild des Wagnisses), an die der «Theologie des Todes Gottes» (Kenose ohne Subjekt und ohne Auferstehung), an die eines strikten Bultmannismus (die durch ihre Glaubenskraft besticht, aber doketisch ist infolge ihres engen existentiellen Kriteriums, das nur auf unsere eigene Existenz, nicht aber auf die Menschennatur des Erlösers angewandt wird) oder selbst an die Christologie Robinsons in «Honest to God» (der Mensch für die andern, der durch die Tiefe seiner Liebe das Mysterium Gottes offenbart, aber den Sohnesdialog Christi mit seinem Vater nicht mitvollzieht). Und vielleicht noch bedenklicher ist die Christologie eines integralistischen Doketismus (auch wenn sie tadellos «orthodox» wirkt), der die menschliche – und schließlich politische – Bedeutung der Lehre und des Lebens Christi nicht gelten läßt. Diese disproportionierten Christologien stehen in Wechselbeziehung zu ebenso vielen Verkürzungen oder Widersprüchen in der Auffassung der christlichen Existenz, wie wir sie jeden Tag antreffen können.

Unseres Erachtens wird schließlich die Gemeinde zu einer Entscheidung gezwungen sein, denn die Sprache wird hier zu stark gelockert und ausgedehnt. Es liegen in ihr eigentliche latente Schismen vor – ohne daß es zum Bruch kommt, denn die Interpretation läßt diese Verschiedenheit

zu, die durch die Unveränderlichkeit (selbst wenn sie fiktiv war) ausgeschlossen wurde. Diese Scheidung, die in der Vergangenheit unter dem Antrieb des Geistes von den Kirchen oft vorgenommen

wurde, wird von neuem vorzunehmen sein. Die Glaubensregel bleibt unerlässlich: es kommt nur darauf an, daß sie weder zu früh – und in vereinfachender Weise – noch zu spät angewendet wird.

¹ Wir sprechen so, um das Problem zu vereinfachen, denn es ist sehr wichtig, wahrzunehmen, daß der existentielle Charakter der Offenbarung Gottes in Christus uns ermöglicht, über eben diese Dichotomie zwischen dem Objektivismus und dem reinen subjektiven Aktualismus hinwegzukommen.

² Tatsächlich handelt es sich im Neuen Testament entweder um symbolische Ausdrücke (christologische Titel, Mysterien wie das Kreuz oder die Himmelfahrt, die stark symbolbeladen sind) oder dann um Aussagen, deren Bestimmung als Aussagen kontingent ist (anthropologische Strukturen). In beiden Fällen ist jede fundamentale Simplizität unmöglich.

³ Zu diesem Zwecke geben wir hier zusammenfassend die Analyse wieder, die wir eingehend dargelegt haben in unserem Aufsatz: *Immutabilité, progrès, ou structurations multiples des doctrines chrétiennes*: Rev. Sc. ph. théol. 52 (1968) 173–200. Dieser Aufsatz enthält zahlreiche Nuancen, wichtige Ergänzungen und viele Beispiele.

⁴ Viele weitere Beispiele finden sich in dem in Anm. 3 genannten Aufsatz.

⁵ Im Anschluß an die Rede Johannes' XXIII. zur Konzilsöffnung (AAS 54 [1962] 792) erklärte das Zweite Vatikanum: «Die Glaubenshinterlage selbst, das heißt die Glaubenswahrheiten, darf nicht verwechselt werden mit ihrer Aussageweise, auch wenn diese

immer denselben Sinn und Inhalt meint» (Gaudium et spes II, Kap. 2, Art. 62).

⁶ «Das von den Aposteln überkommene Erbe... ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten» (Zweites Vatikanum, Unitatis redintegratio III, Art. 14).

⁷ Selbstverständlich läßt sich in den Begriff «Orthodoxie» auch ein anderer Sinn hineinlegen als der der hier der Kritik unterzogenen Orthodoxie als Unveränderlichkeit, und man kann ihn dem gleichsetzen, was wir «Glaubensregel» nennen.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-PIERRE JOSSUA

geboren am 24. September 1930 in Boulogne-sur-Seine, Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Medizinischen Fakultät in Paris, an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir und an der Universität Straßburg. Er ist Lektor und Doktor der Theologie, seit 1965 Dogmatikprofessor in Le Saulchoir und seit 1968 dessen Rektor.

Bernard-Dominique Dupuy Der konstitutive Charakter der Ethik im christlichen Glaubensbekenntnis

Das christliche Denken der letzten Jahrhunderte hat sich viel mehr darum bemüht, den Unterschied zwischen der Theologie und der Moral, zwischen der Kontemplation und der Aktion hervorzuheben, als gesucht, ihre notwendige Zusammengehörigkeit zu betonen. Infolgedessen ist eine gewisse Kluft, ja zuweilen geradezu ein Gegensatz zwischen der eigentlichen Theologie, dem Bereich des Denkens, und der Ethik, dem Bereich des Handelns, des praktischen Einsatzes entstanden.

Heute hingegen weisen die Christen auf die ethische Tragweite des Evangeliums hin. Sie heben hervor, daß die christliche Botschaft moralische, soziale, ja politische Dimensionen hat. Diese Über-

zeugung setzt voraus, daß es möglich ist, vom überlieferten Glaubensbekenntnis und der Moral des Christentums auf diese Fragen überzugehen, die im sittlichen und gesellschaftlichen Leben, in der wirtschaftlichen und politischen Wirklichkeit sich stellen. Man erkennt: Wenn in der Welt, in der wir leben, eine gewisse Entzweiung besteht zwischen dem täglichen Handeln und der Kultur, zwischen dem Leben und dem Sprechen, dann darf der Glaube nicht darüber hinwegsehen. Man gewahrt, daß die Krise des heutigen Menschen zu beängstigenden Fragen führt, von denen sich das christliche Gewissen nicht distanzieren darf, und nimmt an, daß in der Alltagswirklichkeit, wie sie in ihren neuen, der alten Welt unbekannt Formen erlebt wird, die Realitäten des Glaubens, der Tradition, des christlichen Lebens irgendwie reflektiert werden und wieder aufgefunden werden können.

I. Schwierigkeiten, auf welche die heutige Reflexion über die christliche Ethik stößt

Heute die ethischen Dimensionen des Christentums betonen heißt nicht bloß die Auffassung vertreten, daß zwischen der Moral und dem Dogma ein offensichtlicher Zusammenhang besteht, sondern heißt einen Glaubensakt setzen; es heißt dartun,