

anderes Vorgehen: Sie muß die Forschung führen, die «Unterscheidung» erhellen, Gehör dem schenken, «was der Geist den Gemeinden sagt» (Offb 2,7); sie muß den Dialog mutig fördern, die Diskussion bejahen, prophetische Worte ermuntern, die Gemeinschaft fördern ohne Schaden für die Verschiedenheit. Zu einer Zeit, da die autoritären Diskurse nicht mehr die Einheit herzustellen vermögen, zu einer solchen Zeit gewinnt das Wort des Apostels größere Kraft: Es tut not, die Dissonanzen voll ausklingen zu lassen, damit auf dem Weg über die reinigende Prüfung durch die Zeit und das Wort freimütiger Aussprache die Wahrheit des Glaubens im Licht der Liebe offenbar werden kann.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JOSEPH MOINGT

1915 geboren. Jesuit. Lehrte Theologie an der Jesuitenfakultät Fourvière (Lyon), dann am Institut Catholique in Paris, jetzt am Institut supérieur de théologie et de philosophie der Gesellschaft Jesu (Paris, Centre Sèvres). Dissertation über die Dreifaltigkeitstheologie Tertullians (Théologie trinitaire de Tertullien), 4 Bde (Paris 1966–69). Seit 1968 verantwortlicher Herausgeber der Zeitschrift *Recherches de Science Religieuse* (Paris). Neueste Beiträge: *Ce jour qui point: Traverses*, Sept. 1985; *Théologie en recherche: Esprit*, April–Mai 1986; *Polymorphisme du corps du Christ: Le temps de la réflexion VII*, 1986; *Rencontre des religions: Etudes*, Dez. 1986. Anschrift: 15, rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

Tiemo Rainer Peters

Orthodoxie in der Dialektik von Doxa und Praxis

Orthodoxie entsteht – traditionell betrachtet – dort, wo der Glaube vom Unfehlbaren Lehramt verkündet, von der rechten Theologie und Predigt vermittelt und von den Gläubigen gehorsam angenommen wird. Noch hier ist vorausgesetzt, was im folgenden thematisiert werden soll: Daß Geschichte und geschichtliche Praxis konstitutiv sind für den Typ christlicher Doxa. Der Lehrprimat nämlich, wenn er nicht in blanken Widerspruch zur Traditionalismuskritik des I. Vatikanums geraten will, ist ja nicht nur ein Instrument der Festlegung, sondern gerade auch eines der schöpferischen Weiterbildung von Wahrheit! Das jüngste Konzil verdeutlicht diesen Zusammenhang, indem es, noch vor der Vollmacht und Unfehlbarkeit des Amtes, die (eigentliche!) Lehrunfehlbarkeit der Kirche als ganzer betont. Das «Volk Gottes» ist, zusammen mit dem kirchlichen Lehramt, Subjekt eines «Glaubenssinnes» (*sensus fidei*), der nicht irren kann (LG 12)¹; eine

geschichtliche, kreative Basis, auf welcher Glaube und Leben, Doxa und Praxis ihre Einheit suchen und artikulieren.

Dem Konzil ging es ganz offenbar um biblische Fundierungen und darum, sich einer Moderne verständlich zu machen, die im Zuge der Aufklärung «Tradition» und «Autorität» mit «feudal» assoziierte und verwarf. Um beides, biblische Genauigkeit und Verständigung mit der Neuzeit, bemüht sich auch der folgende *fundamentaltheologische* Beitrag. «Doxa» – dieser semantisch schillernde, neutestamentlich nirgendwo belegte griechische Begriff (Meinung/Lehre in der Vielfalt und im Wandel der Zeit) – deckt dabei eine Fülle theologischer Bedeutungen ab: «Gnosis», «Kerygma», «Dogma», «veritas catholica» etc. Deren dialektische Zuordnung zur Praxis, genauer ihre Erörterung im Zusammenhang der spezifisch neuzeitlichen Theorie-Praxis-Dialektik, ist das Thema, das, wie sich zeigen wird, zugleich einen eminent zeitgeschichtlichen und zeitgenössischen Hintergrund hat.

Jüdisches Erbe

Im Judentum hatte sich Glaubenskontinuität als ein sehr diesseitiges Lebens- und Treueverhältnis dargestellt. Das, was mit «Orthodoxie» gemeint sein wird, hat hier seine Wurzeln, selbst wenn der Begriff griechisch definiert ist, und nicht

allein der Begriff! Christliche Orthodoxie ist nur zusammen mit jener großen geschichtlichen Bewegung, die nach Rettung und Befreiung verlangt, zu verstehen. Jahwe ist ihr Protagonist und Garant; der Bund ihr «Milieu»; Leben nach dem Gesetz ihr Inhalt.

Dies ist zu unterstreichen, weil alles andere daraus folgt: Der jüdisch-christliche Gottesgedanke kann nicht isoliert vom Tun betrachtet, gedacht oder verstanden werden. Er ist *in sich praktisch* und entzieht sich dem objektivierenden Zugriff. Es geht um einen Gott, «der nicht Gott ist, wenn du ihn begreifst» (Przywara).

In der griechischen Aufklärung hatte sich fast das genaue Gegenteil ergeben: «Gott» ist in sich ein theoretischer Gedanke; Zielpunkt eines Kosmos, der sich im transzendierenden Akt der Spekulation erschließt. «Unsterblich» nennt Aristoteles diesen Zustand, der im staunenden Betrachten des Göttlichen besteht. Das «Sterbliche» aber, der Bereich des Gesellschaftlichen, Geschichtlichen, Politischen blieb dem buntesten Polytheismus ausgeliefert. Unabhängig vom theoretischen Monotheismus bestimmte dieser das praktische Verhalten und die unmittelbaren Interessen². Das lag in der Konsequenz eines Platonismus und Idealismus, demzufolge das Volk *in theologicis* und die Götzen des Volkes theologisch nicht wirklich ernst genommen werden mußten.

Dagegen wird der jüdisch-christliche Gott weniger über eine theoretische Vergewisserung als durch geschichtliche Erfahrung und Zwiesprache «erkannt». Und zwar nicht als schwebende kosmische Indifferenz zu den Göttern der praktizierten Macht und der alltäglichen Interessen, sondern als personifizierte Einmischung; als Götzenbefreier und Antigötze. «Höre Israel!» Heterodoxie ist darum in ihrer Grundstruktur Ausstieg aus der messianischen Rettungsgeschichte; Zeichenforderung versus Exodus-Bereitschaft; Hoffnung auf fremde Götter.

Zeugnis von Christus

Bei allem Vorbehalt gegenüber einer so frühen Annäherung läßt sich sagen: Orthodoxie, die ja nicht an der Peripherie, sondern im Zentrum der Glaubenswahrheit entsteht – dort, wo es um «Heilsbedeutsamkeit» geht³ –, ist urchristlich nichts anderes als: Zeugnis von Christus, das heißt Nachfolge. Und Nachfolge weist eine Dialektik auf, die D. Bonhoeffer in die Formel

kleidete: «Nur der Glaubende ist gehorsam und nur der Gehorsame glaubt.»⁴

Im Evangelium, das selbst nur wirklich gehört und gelesen werden kann, indem es befolgt wird, ist ganz klar, daß der Schritt in die Praxis der Nachfolge zugleich der Schritt in den Glauben ist. Es gibt hier keinerlei Aufschub, der nicht gleichzeitig vom Glauben fernhielte (Mt 8,18–22) und keinen Glauben, der nicht sofort in die Nachfolge Jesu führte (Mt 19,16–22). Eine ähnliche Struktur besitzt schon der Osterglaube. Nichts, was darauf hindeutete, daß die Jünger einfach nur passive Adressaten einer Information von außen gewesen wären! Zwar ist festzuhalten, daß die Auferstehung nicht durch Glauben erzeugt wurde, sondern Glauben erzeugte. Aber diese «Ursächlichkeit» spielt sich ganz und gar jenseits des temporalen (früher–später) oder des hierarchischen (oben–unten) oder des Theorie-Praxis-Schemas der griechischen Philosophie ab. Sie ist vielmehr dialektischer Art und etabliert einen «Logos», der allein «praktisch», *im Prozeß der Umkehr*⁵ zu «begreifen» ist: den des leidenden, ohnmächtigen, noch über seinen Tod hinaus präsenten und in die Nachfolge rufenden Messias.

Die Gemeinde von Korinth, denkbar weit von solchen Erfahrungen und Erwartungen der Apokalyptik entfernt, folgte einem anderen «Auferstehungsglauben». Einem «reineren», hellenistisch temperierten, der ohne die Erinnerung an den Ohnmächtigen-Gekreuzigten auskam und das österliche Geschehen mit dem endzeitlichen Herrschaftsantritt Christi identifizierte. Zeit und Geschichte waren nun wie ausgelöscht, und die praktischen Anforderungen der Nachfolge wurden gnostisch übersprungen. Das «Fleisch ward Wort», ließe sich in Umkehrung des späteren Johannes-Prologs sagen.

Was wie eine radikalisierte Orthodoxie aussieht, ist für Paulus nichts als «Götzendienst» (1 Kor 10,14) und falsches Zeugnis von Gott (1 Kor 15,15). Der Glaube an die Auferstehung ist nur dort wirklich orthodox, wo er als Einweisung in die gebrochenen, «unreinen», der Erlösung bedürftigen Verhältnisse des Leidens und des Todes gelebt wird (1 Kor 15,58). Ohne diese Praxis wäre «Doxa» nur Indiz falschen Glaubens und wären die erhebendsten eucharistischen Feiern nichts als ein Mahl «am Tisch der Dämonen» (1 Kor 10,21). Doch um dies vertreten zu können, muß Paulus die richtige «Gnosis» formulieren: das sperrige, «unvernünftige» und zutiefst

apokalyptische Kerygma vom «auferstandenen Gekreuzigten» (1 Kor 15).

Der johanneische Impuls

In der dritten christlichen Generation beginnt ausschmückende Erinnerung und eschatologische Hoffnung die apokalyptische Sehnsucht zu verdrängen. Der Glaube tradiert sich amtlicher, liturgischer, kirchlicher⁶. «Lehre» wird jetzt zum Gefäß der Wahrheit, nachdem ihr ursprünglicher Träger: die Gemeinde des «Marána tha – Unser Herr, komm» (1 Kor 16,22) unsicher und schwankend geworden ist. Die eigentliche Zeit der «Orthodoxie» beginnt.

So notwendig es war, daß sich das Christentum, zumal im Kampf gegen den Gnostizismus, kirchlich ausdrückte und lehrhaft festlegte, so wichtig bleibt gerade in diesem Augenblick der prophetische Einspruch der johanneischen Theologie! Daß es auch Johannes um Orthodoxie geht, zeigt die programmatische Art, in der das vierte Evangelium gegen die doketische Gnosis argumentiert und damit jede Theologie der «Selbstmitteilung Gottes» vorwegnimmt: «Das Wort ward Fleisch» (Joh 1,14). Unter diesem theologischen Motto wird die *geschichtliche Gegenwart der Offenbarung* in Jesus verteidigt (Joh 14,6), und zwar so, daß gleichzeitig die Meinung kritisiert wird, nur in den Grenzen des gesicherten Offenbarungswissens, der offiziellen Lehrformel oder der verfügbaren Gemeindeordnung gebe es eine Präsenz des Heils. Die Geschichte des Glaubens und der «Zeugen» ist selbst die viel deutlichere Präsenz!⁷

Die Formel, unter der Johannes Orthodoxie als Praxis korrektivisch gegen Orthodoxie als bloße Treue zur amtlichen Lehre vertritt, heißt: «Bleibt in meiner Liebe» (Joh 15,9). Rechter Glaube ist dieses «Bleiben». Die Wahrheit selbst wird hier «geboren», wenn sie «lebendig», das heißt «wahr» in der johanneischen Bedeutung des Wortes sein will. Wahrheit als Einheit und Einheit als Liebe, nicht als organisatorischer Zwang, ist dann die Zusammenfassung dessen, was innerhalb der johanneischen Tradition als «Orthodoxie» ausgedrückt werden kann und soll⁸.

Die Gefahren eines frei variierten Johanneismus liegen auf der Hand: Verlust des apokalyptischen Zeit- und Gerechtigkeitsgefühls; Preisgabe des historischen Jesus und der paulinischen Doxa vom auferstandenen Gekreuzigten; Individualis-

mus, sektiererische Frömmigkeit, Gnosis. Jede Position, in welcher «Praxis» monistisch mit dem Anspruch auf Orthodoxie verbunden wäre, müßte früher oder später solchen und ähnlichen Gefahren erliegen! Das Johannesevangelium selbst jedoch steht, als kanonisiertes Korrektiv, gegen die andere Gefahr, von der im Laufe der Kirchengeschichte beileibe nicht weniger Unheil ausgegangen ist: die eines indoktrinierten Christentums und seiner oft ebenso unverstandenen wie unbeherzigten «reinen Lehre», die mit dem Anspruch auftritt, im Akt ihrer gehorsamen Annahme gleichsam automatisch Orthodoxie hervorzubringen. Dies ist vollends für das neuzeitliche Denken unerträglich geworden! Insofern ist der johanneische Impuls – als Antithese – ein Moment an jener Dialektik von Doxa und Praxis, die gerade für ein zeitgerechtes Verständnis von Orthodoxie fundamental wichtig ist.

Ein «Testament» für die Aufklärung

Es war das Problem der johanneischen Theologie, daß der Glaube, obwohl er nachösterlich und angesichts versiegender Naherwartung auf kirchlich-amtliche Vermittlung angewiesen bleibt, noch zu Jesus selber gelangen können muß. G. E. Lessing teilt diese Auffassung von Herzen, sieht aber keinen Weg mehr, wie ihr Geltung zu verschaffen sei. Wie sollen «zufällige Geschichtswahrheiten zum Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten» werden können?⁹ Durch dogmatisch-autoritären Oktroi? Undenkbar für die Aufklärung! Die paulinische Doxa vom «auferstandenen Gekreuzigten» jedoch – jener «Beweis des Geistes und der Kraft», der den Gnostikern von Korinth noch mit dem Anspruch auf Orthodoxie entgegengehalten werden konnte (1 Kor 2,4) –, hat «weder Geist noch Kraft mehr», sondern ist «zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken». Die Auferstehung Jesu ist völlig unannehmbar geworden und als «Jüngertrick» (Reimarus) bzw. als «Mythos» entlarvt.

So bricht jener «garstig breite Graben» auf, der aus Lessings Verteidigung der Reimarus-Schriften hinlänglich bekannt ist und der die lebendige Verbindung zur Tradition, zur Geschichte, zur biblischen Religion gänzlich unmöglich zu machen scheint. Dieser Prozeß, den wir als einen der bürgerlichen Rationalität begreifen werden, bahnt sich erst an! Lessing selbst beschließt unseren Text noch mit einem durchaus «from-

men» Wunsch: daß «alle, welche das Evangelium Johannis trennt, das Testament Johannis wieder vereinigen» möge. «Es ist freilich apokryphisch, dieses Testament, aber darum nicht weniger göttlich.»

Hier wird das aufklärerische Interesse, wie ein späterer Dialog¹⁰ ausführt, mit jenem ephesinischen Presbyter verknüpft, der zum Schluß nur noch von Liebe zu reden wußte. Unsere Frage lautet, ob der Glaube im Kampf gegen Autoritarismus und Dogmatismus zwangsläufig aller expliziten «Doxa» entraten muß. Das mochte in der Naherwartungs-Gemeinde angehen! Im Zuge der bürgerlichen Johannes-Rezeption jedoch – das zeigen die theologischen Beerbungen bis heute – wird leicht auch noch das, was für Paulus Grund jeglicher Orthodoxie war, das Kerygma vom «auferstandenen Gekreuzigten», nach Bedarf entmythologisiert und weg-«interpretiert». Glaube wird «liberal», zur *freien Wahlmöglichkeit*, das heißt im eigentlichen Sinn häretisch¹¹.

Theorie-Praxis-Dialektik

Indem sich das neuzeitliche Denken seiner eigenen Bedingungen vergewisserte, wurde eine Dialektik sichtbar, die sich (nicht zufällig!) als theologisch höchst relevant und fruchtbar erweist.

Das kritische Denken erblickte – von Kant über Hegel zu Marx in zunehmender Radikalität – das Wesen der Vernunft in der Freiheit und Befreiung. Dies geschah in größerer Nähe zur biblischen als zur griechischen Tradition! Denn Kant machte der (theoretischen) Vernunft klar, daß sie auf den gesamten Besitz der griechischen Theorie (im Sinne vorkritischer Ontologie) verzichten muß, wenn sie Theorie im aufgeklärten Modus der «Erfahrung» werden will. Die Vernunft selbst, indem sie sich derart vom ontologischen Dogmatismus befreit, wird praktisch, was für Kant soviel bedeutete wie «mündig». Sie entdeckt Freiheit nicht mehr als Idee, unter deren Anweisung sie praktisch zu werden hat, sondern sie vollzieht sich als Freiheit und stößt darin auf ihre eigene «praktische» Grundverfassung: Theorie-Praxis-Dialektik in ursprünglicher Gestalt¹². Diese «kopernikanische Wende» (Kant) des neuzeitlichen Denkens hat zur Folge, daß «Praxis» nicht mehr unter der distanzierten Kontrolle und Zensur von «Theorie» steht. Es zeigt sich, daß Theorie erst unter den Augen von Praxis plausibel, daß allein unter diesem «Beob-

achter» Denken in seiner Sachgemäßheit erkennbar wird: «*kognitive Praxis*»!

Der «praktische Beobachter» kommt nicht, wie die Theorie bisher, von außen, so daß sich nur die Prioritäten im Theorie-Praxis-Verhältnis geändert hätten. Es geht um Dialektik! Marx hatte erkannt (und setzt darin Kants «Kritik der reinen Vernunft» konsequent fort), daß jede Erkenntnis, selbst die reinste und aufgeklärteste, «*interessengeleitet*», also praktisch orientiert ist. Wirklich frei und vernünftig wird die Vernunft demnach erst dort, wo sie sich in ihren Interessen erkennt und rechtfertigen kann; wo sie das praktische Fundament ihres Logos erreicht.

Johann Baptist Metz hat dargestellt, wie sich das unter dem «Primat der Praxis» stehende neuzeitliche Denken in Richtung «*nachidealistischer*» Konzepte entfaltet hat und für die Grundlegung der theologischen Vernunft darbietet¹³. In bezug auf die Wahrheit sind nun endgültig auch deren Absichten und Adressaten von Belang! Die Theorie-Praxis-Dialektik gibt sich als eine «*ethisch-soziale*» zu erkennen; als Bewegung (Geschichte) hin auf das Subjekt und seine nicht nur privaten, sondern öffentlichen, seine nicht nur geistigen, sondern auch materiellen, seine nicht nur gegenwärtigen, sondern zukünftigen Belange – immer im Sinne seiner Rettung, ja seiner «*Erlösung*»!

Praktische Orthodoxie

Spätestens jetzt, wo sich die neuzeitliche und speziell Marxsche Dialektik in ihrer Affinität zur Theologie erweist, weist Theologie darauf hin, «*daß die Utopie der Befreiung aller zu menschenwürdigen Subjekten*» reine Projektion bliebe, «*wenn nur Utopie wäre und kein Gott*» (Metz). Denn daß der Glaube praktisch orientiert, sozial verpflichtet, auf Solidarität festgelegt und folglich auch nur von hierher in seiner Wahrheit begriffen werden kann, ist kein Zugeständnis an Marx! Es liegt in der Konsequenz seiner jüdisch-christlichen Tradition, aus der noch die Neuzeit, sofern sie Dialektik hervorbrachte, ihre Dynamik bezieht. Aber das neuzeitliche Denken – erst einmal zugelassen in Theologie und Kirche – rückt die praktische Konstitution des christlichen Logos wieder in den Vordergrund. Endlich!

Der Befreiungsgott tritt nun aus seinen abstrakten, bis in die Gnadentheorie sich zuspitzenden Chiffrierungen hervor. Die Dogmatik läßt sich

als verschlüsselte Geschichte einer Rettung verstehen; sie verlangt nach «praktischer Hermeneutik». Das Historisch-Gesellschaftliche der Evangelien, nachdem es fast schon verloren schien (Leben-Jesu-Forschung!), wird in seiner Unersetzbarkeit deutlich. Wichtiger: Es ist erreichbar. Wir können mit dem historischen Jesus gleichzeitig werden. «Nachfolge» heißt diese Gleichzeitigkeit. Sie ist die einzig angemessene Art der Bibel-«Lektüre»; eine «lesende Praxis» (C. Boff), ein lebendiger «Erfahrungsaustausch» (Benjamin), ein «zentrales Stück Christo-logie» (Metz), «Teilnahme am Sein Jesu» (Bonhoeffer), kurz: eine «praktische» Orthodoxie. – Die historisch-technische Vernunft dagegen, die solche Gleichzeitigkeit zerstört und «Gräben» (Lessing!) aufgerissen hatte, ist als höchst «interessierte» durchschaubar: als Prinzip bürgerlicher Selbstbehauptung und Desolidarisierung¹⁴. Ihre «Wahrheit» deckt sich im Grunde mit dem, was sich «rentiert».

Der Versuch, von Orthodoxie unter dem neuzeitlichen Primat der Praxis zu sprechen, läßt sich über eine erkenntnistheoretische Vergewisserung präzisieren. Wenn sich Wahrheit innerhalb der Theorie-Praxis-Dialektik als «interessenbedingt» zu erkennen gibt, muß die Wahrheitsfrage neu, unter Einschuß ihrer politischen, gesellschaftlichen und materiellen Implikationen formuliert werden. Sie lautet dann: «Gibt es wahrheitsfähige Interessen?»¹⁵ Es gibt diese Interessen dort, und weil Wahrheit definitionsgemäß universal ist: nur dort!, wo sie sich als universalisierbar erweisen. Die bedingungslose Solidarität, die in der jüdisch-christlichen Tradition gefordert ist, entspricht solchem Universalismus. Sie zielt auf etwas, das in der johanneischen Theologie «Einheit als Liebe» hieß und schon hier als «Wahrheit» gedacht war (Joh 3,21; 8,32), das wegen des Verlustes der Apokalyptik in seiner radikalen, Liebe und Gerechtigkeit umfassenden Universalität allerdings nicht mehr verstanden wurde. In apokalyptischer Perspektive hingegen, die sich auf *Lebende und Tote* erstreckt, besitzt Liebe eine Totalität, die voller Diesseitigkeit und voller Transzendenz ist und die sie wahrheitsfähig im Sinne der Theorie-Praxis-Dialektik macht.

Dieser Universalismus, der heute unter dem Stichwort einer «anamnestischen» oder «Erinnerungssolidarität» theologisch reflektiert wird¹⁶, hebt Dialektik in ihren materialistischen Begrenzungen (Lenin!) gleichzeitig auf. Das christliche

Wahrheitsverständnis weigert sich nämlich (mit W. Benjamin), «die Geschichte grundsätzlich atheologisch» und die Vergangenheit für «abgeschlossen» zu halten¹⁷. Es wird nachvollziehbar, inwiefern jenes urapokalyptische Kerygma von der Auferstehung des Gekreuzigten und der Toten nach 1 Kor 15 Basis jeglicher Orthodoxie ist, ja weshalb «Praxis» – radikal gedacht – hier ihren eigentlichen, nur noch theologisch aussagbaren Grund findet. Aber dieser «Grund» ist eben ohne Praxis nicht zu erreichen, es «gibt» ihn nicht einmal ohne sie, es sei denn – als Mythos. Das lernt die Theologie nicht zuletzt aus den Aporien der Aufklärung!

Es handelt sich um eine «Dialektik» und nicht eine «Identität» von Doxa und Praxis! So korrektiv wichtig das johanneische Einheits- und Unmittelbarkeitsdenken ist, es darf nicht zum Formalprinzip der Orthodoxie werden! Von der Identität – z. B. unter dem praktizistischen Zauberwort der «Orthopraxis» – auszugehen, hieße letztlich, die Differenz des Leidens und Todes gnostisch/monistisch zu unterschlagen, die jede christliche Praxis bleibend irritiert und provoziert, die ihr aber gerade und nur so ihre genuine Intelligibilität verleiht. Orthopraxis reproduziert nur die Blindheit und Starrheit einer praxislosen Orthodoxie! Keine Praxis also kann realisieren, was ohne Praxis jedoch ganz irreal und un-«denkbar» bliebe: die spannungsreiche und immer noch offene Rettungsgeschichte Gottes mit den Menschen, die in der christlichen Doxa nur notdürftig in Erinnerung gerufen wird. Was es gibt, als «Unterpfand» jeglicher Orthodoxie: gültige Praktiken des «Einstiegs» in diese Geschichte. Sie heißen nach wie vor: «Umkehr», «Nachfolge», «Trachten nach dem Reich Gottes» (Mt 6,33).

Herausgeforderte Orthodoxie

Die Frage nach der praktischen Verfassung der Orthodoxie wird durch die Aufklärung und die neuzeitliche Theorie-Praxis-Dialektik beleuchtet, aber erst vor dem *zeitgeschichtlichen* Hintergrund gewinnt sie ihre Plausibilität und Dringlichkeit.

1. Als Dietrich Bonhoeffer 1937 seine Definition der Nachfolge niederschrieb («Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt»), war dies auch eine theologische Kampfformel: gegen «billige Gnade», gegen Or-

thodoxie als «Schleuderware». So wurde eine Erfahrung verarbeitet, die sich besonders im deutschen Faschismus aufgedrängt hatte und die noch heute verifiziert werden kann: Daß die christliche Lehre «rein» zu bewahren ist, ohne daß solche «Rechtgläubigkeit» zum unmittelbaren, kirchlich-massierten Protest gegen die herrschende Barbarei führte.

Für Bonhoeffer war klar, daß Orthodoxie einen Handlungs- und Solidarzusammenhang darstellt – deshalb, weil «Gott sich nicht mehr vom Bruder trennen lassen will»¹⁸. Orthodoxie ist «teuer», wenn sie orthodox bleiben will; es gibt sie nur an der Seite der Leidenden, im Vollzug der Solidarität – bis hin zum Martyrium. Der Befund ist denkbar beunruhigend: Durch die Gleichgültigkeit gegenüber den Opfern (besonders den Juden!) war für Bonhoeffer nicht etwa nur ein Schatten auf die christlichen Kirchen gefallen (es würden wieder freundlichere Zeiten kommen!), sondern das Gesamtgefüge des Glaubens, die Koordinaten der Rechtgläubigkeit waren durcheinander geraten. Geschichte und Praxis, die das «Milieu» und Fundament der Orthodoxie sind, können auch zu ihrem Grab werden! Darum forderte Bonhoeffer etwas, das nach wie vor und mehr denn je an der Zeit ist: «Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden» aus dem «Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen»¹⁹.

2. Karl Rahner hat darauf aufmerksam gemacht, daß es in der Kirche so etwa wie «kryptogame» Häresie gibt²⁰. Sie besitzt nicht die Form expliziter Sätze, sondern entspricht Grundhaltungen, Interessen und Präferenzen, die sich aber, würden sie in ihrer Logik ausformuliert, als objektiv heterodox herausstellten. Es charakterisiert diese «strukturelle» Häresie, wie man sie auch nennen könnte, daß sie sich mit «Orthodoxie» gleichsam umgibt: sei es aus traditioneller «Kirchenwilligkeit», fehlender religiös-kirchlicher Zivilcourage, mangelnder Kraft zur «Anverwandlung und existentiellen Assimilation» des Glaubens, Indifferenz oder (was Rahner nicht mehr erwähnt) dem Kalkül, daß Religion nützlich sein kann und die (bejahten) Verhältnisse der strukturellen Häresie stabilisieren hilft. Begreift man die christliche Wahrheit in ihrer dialektischen Hinordnung zur Praxis der Gerechtigkeit und Liebe, läßt sich die von Rahner anvisierte heimliche Häresie genauer identifizieren. Sie besteht im System einer strukturellen

Ungerechtigkeit und Apathie, die das Denken, Fühlen und Glauben der Menschen – zumal in den reichen Industriegesellschaften – total, bis hinein in die «Triebstruktur» (Marcuse) bestimmt. Unerkannt dringen fremde Götter ein; der jüdisch-christliche Monotheismus ist diesseits der «Orthodoxie» in Gefahr!

Die wirkliche Orthodoxie, die ja kein halbherzig gestütztes, entfremdendes Glaubensgebäude, sondern selbst Stütze, ja so etwas wie eine «Wohnung» des Glaubens ist, schützte vor solchen Verfälschungen! Diese Orthodoxie besitzt man nicht, sondern man lebt in ihr; nicht rein geistigesinnungsmäßig, noch in «rigoroser» Prinzipien- und Regeltreue, sondern – «radikal» (Metz).

3. Die Kirche von Medellín und Puebla hat die konziliare Tendenz in Richtung «Lehrautorität der Gläubigen» verstärkt und praktisch verifiziert. Basisgemeinden wurden als theologische «Produktionsstätten» wahrgenommen, die Bibellesung der «kleinen Leute» als Quelle des Glaubenswissens, die Armen als «evangelisatorisches Potential» (Gutiérrez) erkannt. Direkte Anknüpfungen werden möglich. «Glaube und Politik befragen sich gegenseitig» (C. Boff). Orthodoxie entsteht auf dem Wege dieser Befragung²¹ und erweist sich darin nicht länger als reines Denk- sondern als Lebensproblem. Doch was ist das für ein «Weg» und was für ein «Leben»!

In der «Befragung» von Glaube und Politik bzw. in jenem lebendigen «Erfahrungsaustausch», der zwischen den Armen, dem biblischen Erzähler und der Glaubenstradition stattfindet, erhält vor allem anderen das Leiden eine Sprache. Jene, die zuerst von den Apokalyptikern buchstabiert worden war und sich im Schrei Jesu am Kreuz unüberhörbar dem christlichen Gedächtnis eingepreßt hat.

Orthodoxie heißt dann zunächst und vorrangig, der Spur dieser messianischen Auflehnung und Sehnsucht zu folgen! Kein dialektischer Vorbehalt kann solche «Naherwartung» relativieren, keiner darf sie entpolitisieren – auch wenn sich gezeigt hat: selbst die solidarischste Praxis ist nicht schon identisch mit der «veritas catholica», die über den jeweils erreichten Befreiungszustand hinausweist in die ganze Geschichte zwischen «Tod und Auferstehung». Aber deshalb die Erde und das Elend nicht mehr ernst zu nehmen, das gereichte schon den korinthischen Gnostikern zur Häresie, wieviel mehr manchem

«christlichen» Zyniker von heute! «Ist denn Christus zerteilt?» (1 Kor 1,13).

Orthodoxie ist unteilbar. Soll sie sich nicht als «billig» und strukturell häretisch erweisen, muß sie die biblische Forderung nach umfassender (Gerechtigkeit und Liebe umfassender) Wahrheit hören und hat ihr Gehör zu verschaffen.

Weltweit! Orthodoxie ist dieser «Gehorsam», bevor sie irgend etwas anderes ist. Und bevor irgendein neuer Name gegeben werden kann, gibt es – als Quelle jeglicher Rechtgläubigkeit – dafür schon den alten, verheißungsvollen: «Volk Gottes», oder wie das Konzil auch sagt: «messianisches Volk» (LG 9).

¹ W. Beinert, Bedeutung und Begründung des Glaubenssines (Sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums: *Catholica* 25 (1971) 293.

² W. Pannenberg, Die Aufnahme des philos. Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie: *Zeitschr. für Kirchengeschichte* 70 (1959) 7; vgl. G. Theißen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht* (München 1984) 86 ff.

³ K. Rahner, Was ist Häresie?: *Schriften zur Theologie V* (Einsiedeln/Zürich/Köln 1962) 529 f.

⁴ D. Bonhoeffer, *Nachfolge* (München ⁸1964) 35.

⁵ E. Schillebeeckx, *Jesus* (Freiburg i. B. 1975) 346.

⁶ E. Käsemann, *Exegetische Versuche u. Besinnungen*, Bd. 2 (Göttingen 1964) 239 ff; ders., *Der Ruf der Freiheit* (Tübingen ³1968) 114 ff; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche* (Freiburg i. B. 1955).

⁷ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1962).

⁸ E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Joh 17* (Tübingen 1966) 100 ff.

⁹ G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes u. der Kraft*: Werke in 6 Bänden (Zürich 1965) Bd. 6, 283 ff.

¹⁰ *Das Testament Johannis*, aaO. 289 ff.

¹¹ P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie* (Frankfurt 1980).

¹² G. Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung* (Stuttgart 1969) 135 ff.

¹³ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte u. Gesellschaft* (Mainz 1977) 3–74.

¹⁴ L. Goldmann, *Der christl. Bürger u. die Aufklärung*

(Neuwied 1968).

¹⁵ J. B. Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*: J. B. Bauer (Hg.), *Entwürfe der Theologie* (Graz 1985) 214.

¹⁶ H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie* (Düsseldorf 1976) 280 ff.

¹⁷ W. Benjamin, vgl. H. Peukert, aaO. 278 f.

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, aaO. 105.

¹⁹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (Neuausgabe München 1970) 328.

²⁰ K. Rahner, *Was ist Häresie?* AaO. 554–576.

²¹ F. Castillo (Hg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes* (München/Mainz 1978).

TIEMO RAINER PETERS

1938 in Hamburg geboren. Dominikaner. Studium der Philosophie und Theologie in Walberberg/Bonn und Münster. Dr. theol. Akad. Rat an der Kath.-Theolog. Fakultät der Universität Münster. Veröffentlichungen: *Die Präsenz des Politischen in der Theologie D. Bonhoeffers* (München/Mainz 1976); *Tod wird nicht mehr sein* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1978); *Theologisch-politische Protokolle* (Hg.) (München/Mainz 1981); *Steh auf und geh* (Mainz 1984); *Een boodschap van vrede en vuur* (Boxtel 1986). Anschrift: Johannisstr. 8–10, D–4400 Münster.