

concilium

Thema: Christliche Orthodoxie

Orthodoxie heute

Vom „Anathema sit“ zum „Wer bin ich, um zu verurteilen?“

Andrés Torres Queiruga

Der Autor fordert eine Neufassung des Konzepts der Orthodoxie und eine Veränderung des Umgangs damit. Sein Beitrag beginnt mit seiner biblischen und kirchlichen Grundlage und geht von da aus über zur Reformation, zur Aufklärung und zur Hermeneutik. Wenn man an der Autonomie der weltlichen Wirklichkeit festhält, dann ist die Religion auf ihr ureigenes Gebiet verwiesen: die Transparenz des Wirklichen zu entdecken, die das sie tragende Fundament durchscheinen lässt. Christlich gesprochen wird Gott als Schöpfer aus Liebe verstanden, der sich als Heil geoffenbart hat. Deshalb ist die Orthodoxie neu zu durchdenken. Der Beitrag führt die Debatte um die „horizontale Kontinuität“ und schafft für die „vertikale Verifikation“ eine Grundlage. Dies hat Folgen auf theoretischer Ebene, für die moralische Beurteilung und für das kirchliche Zusammenleben.

Die Sorge um die Rechtgläubigkeit stellt eine Konstante innerhalb des Christentums dar. Denn als eine Botschaft, die die Gottrede erneuert, eine neue Art religiösen Lebens initiiert und eine neue Gemeinschaft begründet, muss das Christentum seine Identität bewahren und zu diesem Zweck über entsprechende Instanzen verfügen. Doch diese Sorge ist der Geschichte überantwortet und nimmt in Reaktion auf die Bedürfnisse und Herausforderungen der jeweiligen Epoche jeweils unterschiedliche Gestalt an. Wenn der kulturelle Wandel besonders stark ist, dann wird die Herausforderung radikaler, und das Problem der

Orthodoxie stellt sich in neuer Intensität. Das Christentum ist schon seit etlicher Zeit mit einer der radikalsten Veränderungen innerhalb der menschlichen Kultur konfrontiert: mit dem Wandel, den die Moderne eingeleitet hat, indem sie den Bruch mit der Synthese des Mittelalters vollzog und sich durch Renaissance, Reformation und Aufklärung neue Perspektiven eröffneten.

Die Überlegungen dieses Beitrags wollen keineswegs die Geschichte dieses Prozesses darlegen oder sich anmaßen, ihm in seiner ganzen Komplexität gerecht zu werden. Weder die Tatsache noch die Notwendigkeit der Orthodoxie steht zur Debatte. Unsere Reflexionen wollen einzig und allein einige Züge der grundlegenden Struktur herausarbeiten, in deren Gestalt sich heute die konkrete Handhabung der Orthodoxie darstellt, und sie klagen eine tiefgreifende Neufassung des Begriffs und des kirchlichen Umgangs mit ihm ein.

Die Grundlegung der Orthodoxie

Seit den Anfängen zur Zeit der Evangelien ist der Sinn dessen, was mit Orthodoxie gemeint ist, sehr präsent - wenn auch der Ausdruck als solcher nicht auftaucht. Jesus bietet eine zutiefst neue religiöse Vision an: Er präsentiert einen Inhalt - „das Reich Gottes ist nahe“ -, der eine Veränderung verlangt -, „Kehrt um“ -, zur Nachfolge auffordert - „Wer mir nachfolgen will ...“ - und in eine reichlich eindeutige Richtung weist: „Hinweg von mir, Satan, ... denn deine Gedanken sind nicht Gottes Gedanken“ (Mt 16,23). Es gibt also Orthodoxie. Doch sie ist nicht einfach eine theoretische Aussage, sondern eine umfassende Lebensweise, in der die Liebe der Verurteilung vorausgehen muss („Urteilt nicht“; Mt 7,1) und in der das rechte Handeln, die Orthopraxis, der Wahrheitserweis des Bekenntnisses sein muss: „Nicht jeder, der sagt: Herr, Herr ...“ (Mt 7,21; vgl. Lk 6,46). Johannes bringt es auf wunderbare Weise zum Ausdruck, wenn er Jesus als den „Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) bezeichnet. Und Paulus spricht vom rechten Wandel (*orthopodein*) nach der Wahrheit des Evangeliums (vgl. Gal 2,14) und nimmt damit die Bezeichnung des Christentums als „Weg“ vorweg (Apg 9,2; 18,25f ...), das heißt als eine Fleisch, Geist, Individuum und Gemeinschaft gleichermaßen umfassende Lebensweise.

Dies ist der Kern dessen, was von Anfang an die Gestalt der *Gemeinschaft* und den Stil der *christlichen Sendung* definiert. In der Tat findet man bei Clemens von Rom bereits zu Ende des ersten Jahrhunderts die grundlegenden Elemente: „Die Apostel sind für uns mit der Frohbotschaft vom Herrn Jesus Christus beauftragt worden; Jesus der Christus wurde von Gott ausgesandt [...] [die Apostel] zogen mit der Fülle des Heiligen Geistes aus und verkündeten, dass die Gottesherrschaft kommen werde [...] [und setzten] ihre Erstlinge, nach Prüfung im Geiste, zu Episkopen und Diakonen der künftigen Gläubigen ein.“ (1 Clem 42,1-4).¹ Auf diese Weise wurden die Definition und Überwachung der Rechtgläubigkeit vom kirchlichen Dienstatmt übernommen, und dieses hatte sie in den komplexen Situationen der Geschichte konkret auszugestalten.

Bald schon machten sich zwei wichtige Verschiebungen bemerkbar. Die erste ist die Betonung der Theorie. Bereits die Pastoralbriefe sprechen von *parathêke*, *depositum*, vom Erbe, das es unversehrt zu erhalten gelte (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14.12). Diese Akzentsetzung wurde mit dem Eindringen in die griechische Welt noch verstärkt. Einerseits trat man darin das philosophische Erbe an (*orthós*, *orthôtes*, *lógos orthós*, *orthodóxein*), andererseits führte man intensive theologische Debatten. Die praktische Dimension gerät zwar nicht völlig in Vergessenheit – sie ist ja auch bei Platon und dessen Verknüpfung von Gutem und Göttlichem sowie bei Aristoteles vorhanden, der das rechte Handeln in der Ethik thematisiert², und vor allem bleibt sie in der Sorge um die Pastoral erhalten. Doch die Auseinandersetzung mit den Häresien, deren Geschichte untrennbar mit der Sorge um die Rechtgläubigkeit verknüpft bleiben sollte³, und die mittelalterliche Begründung der „Theologie als Wissenschaft“ sollten den Stil zutiefst prägen.

Die zweite Verschiebung geht von der Macht aus. Dies verschärft sich seit Konstantin, als das Wächteramt über die Rechtgläubigkeit mit der politischen Wahrung der Einheit des Reiches Hand in Hand geht und die kirchliche Autorität die Zwangsgewalt der zivilen Machtausübung in sich aufnimmt. Dissens und Häresie drohen von nun an das *corpus christianum* zu zerstören und können die Todesstrafe nach sich ziehen (die selbst noch von Thomas von Aquin gerechtfertigt wird). Von daher rührt der negative Beiklang, der häufig mit dem Wort „Orthodoxie“ verbunden ist.

Beide Verschiebungen haben im Ergebnis zu einer Erstarrung der Tradition geführt, die von einem lebendigen, die Geschichte befruchtenden Strom zu einem toten Gewässer von „Traditionen“ wurde, die zur Lähmung der Geschichte führen konnten. All das erklärt die Entwicklung bis in unsere Tage.

Der weitere Weg bis zur Gegenwart: Reformation und Aufklärung

Die Reformation stellte eine starke Erschütterung dar, indem sie die Verkrustung der „Traditionen“ mittels ihres *sola scriptura* aufbrach und mit ihrem *sola fide* dazu aufforderte, zur ursprünglichen Erfahrung zurückzufinden. Das Konzil von Trient reagierte darauf, indem es die Herausforderung teilweise annahm und das kirchliche Leben erneuerte. Der gläubige Humanismus suchte die Erneuerung und forderte einen flexibleren und toleranteren Umgang mit der Orthodoxie im Streben nach mehr Ausgewogenheit. Die Religionskriege stellten eine Belastung für diesen Prozess dar und führten zu einer Verengung des geistigen Horizontes, indem sie polemisch enggeführte „Orthodoxien“ hervorbrachten. Dennoch gelang es ihnen, die Verzahnung von religiöser Rechtgläubigkeit und politischer Einheit aufzulösen: zum Teil durch den im Zuge des Augsburger Religionsfriedens von 1555 etablierten Grundsatz *cuius regio eius et religio* und noch deutlicher mit dem Edikt von Nantes (1598), das die Existenz der Hugenotten und Katholiken innerhalb ein und desselben Staates rechtfertigte und damit das Tor zum

religiösen Pluralismus öffnete (die Widerrufung dieses Edikts im Westfälischen Frieden von 1648 konnte diesen Fortschritt nicht mehr ungeschehen machen).⁴ Das Gesamtbild wurde sehr verwirrend, doch die Notwendigkeit, die eigene Konfession mittels Studium der Quellen zu rechtfertigen, förderte auch das historische Bewusstsein, was einen starken Einfluss darauf hatte, dass die jeweiligen Positionen flexibler wurden.

Dieser ganze Prozess mündete in der sturmgepeitschten See der Aufklärung und in der Geburt der Moderne, die immer energischer und deutlicher die kulturelle Partikularität des Christentums hervorhob und damit eine „Erschütterung der Fundamente“ (Paul Tillich) bewirkte, die es dazu zwang, seine Identität neu zu definieren und nach neuen Kriterien der Rechtgläubigkeit zu suchen. Denn zum neuen gesellschaftlichen und politischen Umfeld gesellten sich drei weitere Kapitel von erheblicher Bedeutung:

1. Die *kritische Lektüre der Bibel* ermöglichte es, die ängstliche Sorge darum zu überwinden, ein buchstäbliches Verständnis der Schrift, die als göttliches Orakel und deshalb als unantastbar und unveränderlich sakralisiert wurde, als Kriterium aufrechtzuerhalten. Auf diese Weise wurde ein unaufhaltsamer Prozess in Gang gesetzt, der eine Vertiefung durch die Entdeckung nicht nur verschiedener Traditionsstränge innerhalb der Bibel, sondern auch verschiedener Theologien, bis hin zur Infragestellung des Schriftkanons selbst, erfuhr.⁵ Zudem widmete sich die Forschung der wesenhaften und vielfachen Einbettung des biblischen Denkens in seinen soziokulturellen Kontext, und wenn bereits im 19. Jahrhundert die historische religionswissenschaftliche Schule die enge Verwandtschaft mit den Religionen der Umwelt erkennen hatte lassen, so kann man heute den weltweiten Dialog der Religionen nicht mehr ignorieren. Die Bedeutung eines so radikalen Wandels lässt sich kaum ermessen.

2. Die *positive Theologie* arbeitete mit zunehmender Deutlichkeit den zutiefst von den konkreten Zeitumständen bedingten Charakter des Dogmas heraus. Sie war vor allem das Ende der *Konklusionstheologie*, die jedes einzelne Dogma als eine streng logische Herleitung aus den evidenten Glaubensgrundsätzen betrachtete, und begann stattdessen, das Dogma als die lebendige Frucht einer vielschichtigen und unausschöpflichen Erfahrung zu begreifen, die ihr Zentrum in Christus als „der Gesamtheit des Dogmas“⁶ hatte und aus Predigt, Katechese, Liturgie sowie dem kirchlichen Leben insgesamt genährt, zugleich aber tiefgehend von der

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Aguiño-Ribeira, Spanien; Promotion in Philosophie und Theologie; lehrte Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und bis 2011 Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Er ist besonders daran interessiert, für einen Glauben zu arbeiten, der in der (post-)modernen Kultur verstehbar und lebbar ist. Veröffentlichungen u.a.: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* (1996); *Repensar la revelación* (2008); *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion* (2008); *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (2011); *La teología después del Vaticano II. Diagnóstico y propuestas* (2013). Für CONCLIUM schrieb er zuletzt: „Aus Liebe geschaffen: Die christliche Heiligkeit“ (Heft 3/2013). Anschrift: Universidade de Santiago de Compostela, Faculdade de Filosofia, 15782 Santiago de Compostela, Spanien.
E-Mail: torresqueiruga@gmail.com.

griechisch-römischen Kultur beeinflusst wurde. Schließlich wurde nicht nur die enorme Komplexität der Diskussionen offenbar, die das säkulare Verfahren von „Versuch und Irrtum“ nötig machten, um die „orthodoxe Wahrheit“ zu bestimmen, sondern auch der Einfluss der Machtkämpfe auf kirchlicher wie auf politischer Ebene.

Die Erschütterung, die diese Forschungen bewirkt haben, ist noch bis heute bei Weitem nicht angemessen aufgearbeitet. Man denke nur an die Beiträge der liberalen Theologie und verfolge die von Walter Bauer und dessen These ausgelöste Diskussion, dass die Orthodoxie eine - nachträgliche und von einer zentralen Autorität aufgezwungene - Vereinheitlichung einer Vielfalt von miteinander konkurrierenden Lehren darstellte.⁷ Die berechtigte Kritik, der er ausgesetzt war, leugnete weder die Tatsache der Pluralität noch die Unwägbarkeiten, Ungenauigkeiten, Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten des Prozesses.

In diesem Sinne ist es überaus erhellend, die Aufsätze durchzusehen, die in einem Band mit dem bezeichnenden Titel *Die Erzeugung der Orthodoxie*⁸ zusammengefasst sind. Es lohnt sich, einige Thesen daraus herauszugreifen, um den wichtigen Stellenwert dieses Bandes zu ermessen: „Im Jahr 318 gab es keine allgemein als rechtgläubig betrachtete Antwort auf die Frage, wie göttlich Jesus sei“ (R. Hanson, S. 143); „selbst die Auffassungen des Arius konnten, als sie anfänglich formuliert wurden, als nichts anders als eine radikale Spielart einer akzeptablen theologischen Tradition betrachtet werden (wie es Eusebius von Caesarea tat)“ (ders., S. 144); „Autoren, die für gewöhnlich als rechtgläubig angesehen werden, aber, wie etwa Irenäus von Lyon, Tertullian, Novatian und Justinus, zwei Jahrhunderte vor dem Streit um den Arianismus lebten, vertraten einige Meinungen, die später, im vierten Jahrhundert, als häretisch gebrandmarkt wurden.“ (ders., S. 152) Selbst die Auseinandersetzung zwischen Eunomios und den Kappadokiern „stellt eher eine Trennlinie zwischen zwei Glaubensauffassungen dar, die beide gleichermaßen darauf bedacht waren, einen vernunftkonformen Glauben als Weg zum Heil anzubieten“ (M. Wiles, S. 172); die Pelagianer „haben Regeln gebrochen, die noch gar nicht aufgestellt waren [...] Was sich aus dieser Auseinandersetzung herauskristallisierte, war nicht nur eine neue ‚Häresie‘, sondern auch eine neue ‚Orthodoxie‘.“ (R.A. Markus, S. 215) Selbst Vinzenz von Lérins vertrat, trotz seines berühmten Prinzips der einheitlichen Kontinuität, die Meinung, dass „das ‚Orthodoxe‘ nicht deckungsgleich mit dem ‚Wahren‘ sei“ (ders., S. 220).

3. Zur politischen Autonomie gesellte sich die *Autonomie der Wissenschaften und der Philosophie*. Das Christentum erlebte, wie die unterschiedlichen Sphären der Kultur ihre Fähigkeit bewiesen, sich selbst zu organisieren, *etsi Deus non daretur*. Dies hatte zur Folge, dass der Begriff der Orthodoxie auch angesichts der profanen Kultur neu bestimmt werden musste. Zunächst schien es so, als würde diese profane Kultur den Raum für die Religion einengen oder gar ganz beseitigen, und tatsächlich führte sie zum beunruhigenden Siegeszug des Atheismus. Doch genau so, wie es mit dem Verlust des Kirchenstaates der Fall war, schuf sie auch die Möglichkeit dafür, dass sich die Religion auf ihre spezifische Kompetenz konzen-

trierte (auf diese Weise entstand zum Beispiel die Beschäftigung mit dem „Wesen des Christentums“; vgl. Feuerbach 1841; Harnack 1900). Im Gegenzug ist auch die säkulare Kultur dazu aufgefordert, ihre Grenzen im Hinblick auf die Religion anzuerkennen. Ulrich Beck hat dies gut auf den Punkt gebracht:

„Die Religion, die durch die Feuertaufe der Säkularisierung gegangen ist, weiß um die Grenzen der Religion, also um die Notwendigkeit der Selbstbegrenzung. Die Gesetze des Himmels und der Erde mit den Mitteln der Religion zu ergründen und zu verkünden: das geht nicht! Umgekehrt ist die Vorstellungswelt eines ‚irdischen Heils‘, das heißt: eine Gesellschaft könnte sich so organisieren, dass sie mit sich selbst zufrieden ist, die Überhebung des Säkularismus, die zum Scheitern verurteilt ist. Die Kirche ist nun nicht mehr für alles zuständig, nur noch für Spiritualität und Religiosität. In der Falle der Allzuständigkeit hingegen zappeln Wissenschaft und Staat.“⁹

Die kulturelle Ausdifferenzierung führte dazu, dass das Problem der Orthodoxie eine neue Gestalt annahm. Keine Verschmelzung mehr zwischen Religion und Kultur mit dem daraus zwangsläufig sich ergebenden Konflikt um die jeweiligen Kompetenzen, sondern vielmehr *Beziehung* im Respekt vor der jeweiligen Autonomie und Möglichkeit der Zusammenarbeit. Die Neukonstellation erweist sich als nicht leicht. In Bezug auf das konkrete Thema des Handelns Gottes, das für das gesamte Problem so bezeichnend ist, wurde diese Neubestimmung noch nicht erreicht. Der Deismus nahm den kulturellen Fortschritt in sich auf und verteidigte die Eigenständigkeit der Welt. Doch der richtigen Reaktion auf die deistische Passivität Gottes gelang es nicht, einen „interventionistischen Deismus“ zu überwinden. Sie anerkennt die Eigenständigkeit, doch sie verletzt dieses Prinzip, indem sie ein punktuell eingreifen annimmt, etwa wenn man nach wie vor von „aktuellen Gnadenerweisen“ als kategoriales Handeln Gottes redet, um Heilung betet oder mit „Wundern“ rechnet.¹⁰ Worauf es entscheidend ankommt, ist, dass es im Sinne eines allgemeinen Problems eine zentrale Aufgabe der Theologie darstellt, zu einem neuen Gleichgewicht zu finden. In der Tat ist dies eine der Fronten, an der heute die Orthodoxie auf dem Spiel steht.

Die Orthodoxie angesichts der säkularen Kultur: von Karl Barth zu John Milbank

Dies wurde in drastischer Weise angesichts der Spannung zwischen Neo-Orthodoxie und Liberalismus deutlich. Die historische Perspektive hat die Spannung abgemildert, aber die Lösung steht immer noch aus. Dies bleibt unsere Aufgabe, die sich heute zugleich deutlicher stellt und komplexer ist. Deshalb ist es nicht angebracht, rasch mit Urteilen oder Abwertungen bei der Hand zu sein und die Absicht des Anderen aus der eigenen Perspektive zu beurteilen. Aufgrund eines solchen Vorgehens hat man viel Unrecht getan und der geschwisterlichen

Pluralität der Theologie Schaden zugefügt. Die Beispiele im Folgenden sollen keine genauen Beschreibungen sein, sondern gleichsam „idealtypisch“ Extreme deutlich machen und so zum Verständnis beitragen.

Als Paul Tillich im Jahr 1950 seine *Systematische Theologie* in Angriff nahm, kritisierte er die fundamentalistische Orthodoxie und bestand auf der Notwendigkeit, die „Situation“ zu berücksichtigen und auf diese Weise das Bleibende mit der Aktualität zu verknüpfen. Barth hatte gegen den Ansatz der liberalen Theologie (so wie er sie interpretierte und sie in einem schwerwiegenden Fehlurteil als bloße Anpassung an die Gegenwart deutete) recht, wenn er das Bleibende des Glaubens verteidigen wollte. Doch er hat das Gleichgewicht zerstört, indem er die Aktualisierung vernachlässigte, „nicht deshalb, weil er der zeitlosen Wahrheit, sondern weil er der gestrigen Wahrheit verhaftet“ war. Ob man nun Tillichs „Methode der Korrelation“ übernimmt oder nicht, so hat er die treffende Diagnose gestellt: Allein wenn sich das ewige Wort in die aktuelle Situation „inkarniert“, kann es lebendige Tradition sein.¹¹

Gegenwärtig ist es John Milbank, der die Spannung wiederherstellt, indem er von „radikaler Orthodoxie“ spricht, die der säkularen Autonomie schroff entgegengesetzt ist. Und es ist sicherlich kein Zufall, dass auch er sich auf die mittelalterliche Vergangenheit bezieht. Mit großer Gelehrsamkeit und in ständigem Streit mit den Philosophien und Theologien, die das Säkulare herausstellen, legt er eine unbeugsame Haltung an den Tag: Er bestreitet jegliche Möglichkeit eines eigenständigen säkularen Bereichs, deutet einen solchen als „ein von Gott unabhängiges Territorium“ und behauptet, dass allein das Christentum mit seiner Gnade und Versöhnung vom Nihilismus befreien kann, in den die säkularen Theorien, die in der Gewalt ihre Stütze haben, unfehlbar münden.¹²

Doch es wäre ungerecht, sich auf dieses Schema zu beschränken. Milbank ist keine Wiederholung Karl Barths. Sein Ausgangspunkt ist eine gewichtige und zutreffende These. Er greift die innovatorische Initiative Henri de Lubacs auf, ja radikalisiert diese noch, verabschiedet sich vom Dualismus von Natur und Übernatur und bestreitet jegliche „natura pura“: Die Schöpfung ist zuinnerst auf das Ziel der Gemeinschaft mit Gott hin ausgerichtet, und deshalb folgt aus dem Glauben die Behauptung, dass Welt und Mensch allein in Gott ihre *letzte* Wahrheit finden. Folgerichtig ruft er auf zur „unendlichen (praktischen wie theoretischen) Aufgabe, die Gesamtheit der menschlichen Wirklichkeit im Licht der Gnade einer *Relektüre* zu unterziehen“¹³. Seine weitschweifige Rhetorik und die polemische Einseitigkeit können oftmals die tiefe Wahrheit dieser These verdecken. Doch die gegenteilige Behauptung derer, die es als offensichtlich und unbestreitbar hinstellen, dass „die“ moderne Kultur als ganze und als solche schlechthin atheistisch sei, als ob die religiösen Weltanschauungen zwangsläufig überholte antimoderne Überbleibsel wären, ist nicht weniger rhetorisch. Der offenen und direkten Art, die Herausforderung zu formulieren, kommt das nicht zu gering zu veranschlagende Verdienst zu, *sowohl die Deutungen vom Glauben her als auch die atheistischen Interpretationen* dazu zu zwingen, ihren Wahrheitsanspruch zu rechtfertigen.

Die letzte Ursache seiner Begrenzung liegt meines Erachtens darin, dass er die *Ebenen* nicht genügend voneinander unterscheidet. In Bezug auf dieses Problem polemisiert er fast ausschließlich gegen die „Philosophien“ oder soziologischen „Theorien“ (die verschiedenen „Mythen“ oder „logoi“), ohne sich bei den direkt „wissenschaftlichen“ Tätigkeiten aufzuhalten, das heißt bei den Tätigkeiten, die sich auf die inneren Gesetze der weltlichen Abläufe beziehen. Die Folge davon ist, dass er deren spezifische Autonomie, die sich von der entsprechenden Autonomie der Ebene unterscheidet, in der es um die Sinnfragen geht, tendenziell ignoriert. Deshalb wiederholt er schließlich ausgehend vom anderen Extrem den Exklusivismus Barths. Denn während Barth ausgehend von seinem Diktum „Gott ist im Himmel und du auf Erden“¹⁴ die Autonomie *von außen*, mittels dialektischer Verneinung ihres Gehalts angesichts des Göttlichen, für nichtig erklärt, schlägt Milbank den entgegengesetzten Weg ein: Er tilgt sie *von innen her* aus, löst sie auf, indem er „das Natürliche ins Übernatürliche aufgehen lässt“¹⁵. Hermeneutisch wäre es erforderlich, dies genauer aufzuzeigen, aber vielleicht kann es ein Beispiel verdeutlichen: Für eine Herzoperation braucht man einen medizinisch kompetenten Chirurgen, ganz egal, ob er ein Atheist oder gläubig ist. Der Unterschied besteht in der existenziellen Einordnung der Operationshandlung: Sofern der Chirurg gläubig ist, kann er sein Tun als Fortsetzung des Handelns Gottes verstehen – eine Dimension, die der Atheist nicht anerkennt. Es gibt keinen „christlichen“ und auch keinen „atheistischen“ Chirurgen, sehr wohl jedoch eine christliche (und auch eine atheistische) Weise, die Operation zu erleben und ihr Sinn zu verleihen.¹⁶

Dennoch folgt Milbanks Auffassung nicht zwangsläufig aus seiner dahinterstehenden tiefen Absicht. Ihm geht es darum zu vermeiden, dass sich die „Weltlichkeit auflöst“, denn ihm zufolge ist die theologische Perspektive „als einzige dazu in der Lage, die endliche Wirklichkeit zu bewahren“¹⁷. Von daher wäre es möglich, seinen Appell positiv aufzugreifen und ihn mit der eindeutigen und feierlichen Verteidigung der *Autonomie* durch das Zweite Vatikanische Konzil ins Gleichgewicht zu bringen. Auf einer, sagen wir, „wissenschaftlichen“ Ebene betrachtet das Konzil sie als eine absolut legitime Forderung, die dem „Willen des Schöpfers“ entspricht, und erklärt, dass „die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gestalten und gebrauchen muss“. Doch auf einer anderen Ebene wahrt es die beiden grundlegenden Einsichten, nämlich: 1. Autonomie bedeutet nicht, dass „die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen“, und 2. vom Glauben her und im Hinblick auf den letzten Sinn rechtfertigt es die Herausforderung Milbanks: „... das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts“¹⁸.

Die so verstandene Autonomie ermöglicht dank der Unterscheidung der Ebenen einen realistischen Dialog, der der Frage nach der religiösen Orthodoxie im Dialog mit der säkularen Kultur den rechten hermeneutischen Ort zuweist (was selbstverständlich seinen Widerhall in der internen Dynamik der Theologie findet). Ein Satz Walter Kaspers hilft, dies zu verstehen: „Gott ist nicht [...] einfach die Antwort auf alle Fragen; er ist auch die Frage an alle Antworten.“¹⁹ Auf der

ersten Ebene zeigt die Autonomie tatsächlich, dass die Religion auf ihre Kompetenz im Hinblick auf die weltlichen Funktionszusammenhänge verzichten muss. Dies ist die bittere Lektion, die ihr die falschen Konflikte mit der Wissenschaft und auch mit der ethischen Reflexion erteilt haben. Doch genau darum stellt die Religion auf der anderen Ebene eine unerschöpfliche kritische Instanz dar, indem sie die Antworten hinterfragt, die vorgeben, die Immanenz der Welt in sich selbst zu verschließen. Genau in diesem Punkt ist der Herausforderung durch Milbank recht zu geben.

Die Orthodoxie innerhalb der christlichen Tradition neu denken: Autonomie und Hermeneutik

Diese Unterscheidungen umreißen gut die aktuelle Struktur der sehr speziellen Streitfrage der Orthodoxie. Die Säkularisierung verteidigt die Autonomie und verweist die Religion auf das ihr zustehende Gebiet: Sie ist nicht die Expertin, die die gesamte geschaffene Realität versteht, sondern ihr ist eine *spezifische Perspektive* zugeordnet, die darin besteht, die Transparenz des Wirklichen auf dessen transzendentes Fundament hin zu entdecken, welches diese Realität im Sein hält und auf ihr Ziel hin ausrichtet. Das Fundament, das sie im Verlauf einer langen und von Zwischenfällen geprägten Such- und Deutebewegung in der Geschichte als den Gott begriffen hat, der uns aus Liebe geschaffen hat und sich als nichts als Heil offenbart.

1. Diese Perspektive zeigt sich in der Gesamtheit der Schriften und Traditionen, die die *Bibel* bilden. Tatsächlich stellt die Etablierung des Schriftkanons die erste und grundlegende Ausdrucksgestalt der christlichen Orthodoxie dar. Da man sie als wörtlich von Gott „diktiert“ deutete, wurde die Bibel als die Verkörperung der Orthodoxie „in reiner Form“ betrachtet. Und dennoch verhinderten die unaustilgbaren Spuren ihrer tausendjährigen Entstehungsgeschichte, die Notwendigkeit der Übersetzung in andere Sprachen und die Begegnung mit der griechisch-römischen Kultur, dass man die Notwendigkeit der Deutung ignorieren konnte, was es unvermeidlich werden ließ, dass man darüber diskutieren und danach suchen sollte, wo die „wahre Orthodoxie“ zu finden sei. Die *Konzilien* kümmerten sich vor allem um die entscheidenden Fragen angesichts möglicher Abweichungen oder „Häresien“. Die *Theologie* vervollständigte, geleitet von den Konzilsentscheidungen, als pastorale Verkündigung und systematische Reflexion die Gesamtsicht.

Am Ende der Zeit der Kirchenväter hatte sich das grundlegende Gerüst dessen, was als rechtgläubig galt, in gewisser Weise herausgebildet. Die Scholastik nahm sich dies zum Vorbild und unternahm ihre komplexe systematische Arbeit unter dem Vorzeichen der *Kontinuität*, getreu der Losung des Vinzenz von Lérins: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, die noch vom Ersten Vatikanischen Konzil wieder zur Geltung gebracht wurde.²⁰ Gewiss gab es zahlreiche und tiefgehende Differenzen, sowohl zur selben Zeit, wie etwa die Auseinandersetzung zwischen

Alexandrinern und Antiochiern, als auch über die Zeiten hinweg, wie etwa zwischen Patristik und Mittelalter (Bonaventura söhnte sich niemals mit der Theologie als „aristotelischer Wissenschaft“, wie sie Thomas von Aquin betrieb, aus). Doch auf sehr effektive Weise wurde die Voraussetzung der Kontinuität aufrechterhalten. Es genügt, daran zu denken, dass die Enzyklika *Humani generis* aus dem Jahr 1950 die Unterscheidung der *nouvelle théologie* zwischen der „Behauptung“ (*affirmation*) des Glaubens und der „Darstellung“ (*représentation*) seiner theologischen Deutung zurückwies.

2. Doch wie bereits gesagt, machten es der politische Wandel, die Geschichtsschreibung, die Bibelkritik und der tiefe, epochale Bruch der Moderne unmöglich, diese Sichtweise einer Kontinuität aufrechtzuerhalten. Es kam zu einem Paradigmenwechsel, der dazu zwang, diese Sichtweise insgesamt zu überdenken. Nicht umsonst spricht man heute von der „hermeneutischen Epoche“ der Vernunft²¹ im Allgemeinen und insbesondere von der hermeneutischen Epoche der Theologie²². Wiewohl es notwendig wäre, die Konsequenzen, die Bedingungen und auch die offenen Möglichkeiten zu analysieren, müssen wir uns hier auf einige Hinweise zu zwei grundlegenden Faktoren beschränken.

Die *Autonomie* bedeutet nicht, dass die Öffnung auf Gott hin verschlossen würde, doch indem sie einen radikalen Wandel der Sicht auf die Wirklichkeit bewirkt, zwingt sie gleichzeitig zu einem entsprechenden Wandel des religiösen Selbstverständnisses, denn die Wirklichkeit bildet den „Text“, auf dessen Transparenz sich die Entdeckung der religiösen Dimension stützt. Man denke nur an eine Relektüre des Buches Genesis (Schöpfung, Sündenfall ...), die durch die Astronomie und das Verständnis der Evolution ausgelöst wurde. In diesem Sinne drängt sich abgesehen vom bereits angesprochenen Einfluss auf das Verständnis vom *Gottes Handeln* in der Welt ein anderer, sehr entscheidender Wandel in der Vorstellung von Offenbarung auf.

Die *Offenbarung* kann nicht länger als ein wundersames Diktat Gottes verstanden werden, das die Gesetze der menschlichen Subjektivität verletzt, sondern als etwas, das sich in und mittels der gläubigen Reflexion verwirklicht, die die Wirklichkeit als freie Schöpfung aus Liebe entdeckt, welche Gott und seinen Willen für uns sichtbar macht, das heißt offenbart (vgl. *Dei Verbum*, 2). Dieses Sich-Zeigen Gottes ist für uns genauso aktuell wie für diejenigen, die es zuerst entdeckt und verkündet haben. Deshalb können wir den Inhalt der Offenbarung im Sinne der „Maieutik“ annehmen: dank der Bibel (*fides ex auditu*), aber dazu berufen, ihn aus uns selbst heraus zu erkennen: Dass Gott der Abba ist, der bedingungslos vergibt, wissen wir von Jesus, doch es überzeugt uns und wir nehmen dies in Freiheit und kritischer Verantwortung an, weil wir dank ihm begreifen, dass genau dies es ist, was Gott auch uns sagt. Andernfalls gäbe es keine lebendige Offenbarung, sondern bloß blinden Fideismus und inhaltsleere Wiederholung. Kierkegaard wollte dies zum Ausdruck bringen, indem er von der Gleichheit der „Jünger erster und zweiter Hand“²³ sprach.

3. Von daher rührt die zentrale Bedeutung der *Hermeneutik*. Vor allem weil sie betont, wie wichtig der Unterschied zwischen Erfahrung und Interpretation ist.

Einerseits stellt sie, indem sie die Ergebnisse der kritischen Bibelwissenschaften bekräftigt, das *Ende des Biblizismus* dar, denn die Bibel selbst präsentiert sich bereits als - unglaublich vielschichtige und stark von den konkreten Umständen bedingte - Interpretation der ursprünglichen Erfahrung. Andererseits ermöglicht sie, neu von den Reichtümern zu profitieren, die in der äußerst komplexen historischen Entwicklung der Orthodoxie verborgen liegen. Das ist ein Vorteil, der sowohl in möglichst positiver Weise in der Form einer Sammlung des Sinnertrags (Gadamer, Ricoeur) zum Tragen kommen muss, als auch in der Form des Verdachts angesichts von kulturellen Entstellungen oder den Zwängen bzw. Verschleierungen der Macht (Frankfurter Schule) sowie in der Notwendigkeit, das Nicht-Gedachte im Überlieferten zu denken (Heidegger).

Auf diese Weise erschließt sich ein Feld von unglaublicher theologischer Fruchtbarkeit. Denn die Orthodoxie ist nicht länger nur im Bereich theoretischer Begriffe zu finden, sondern auch weiter unten, im fruchtbaren und unerschöpflichen Nährboden der Praxis und Erfahrung. Es ist in der Tat nicht zu kühn zu behaupten, dass darauf, vielleicht aufgrund eines gewissen theologischen Instinkts, der Aufschwung der positiven Theologie, der patristischen Erneuerung, der liturgischen und katechetischen Bewegung ebenso zurückzuführen ist wie die Theologien der Praxis. Dies zeigt sich auch in der neuen Sichtweise der „Geschichte der Häresien“, die nicht einfach eine Auflistung von Irrtümern ist, sondern auch - man denke etwa nur an die neuen Forschungsarbeiten zu Arius oder Pelagius - die Anerkennung von wichtigen Wahrheitsmomenten, die es sich wieder anzueignen gilt.

4. Doch das Verständnis von Offenbarung als eines „maieutischen“ Prozesses ermöglicht auch die Entdeckung eines zweiten, sehr wichtigen Aspekts, der dennoch innerhalb der hermeneutischen Revolution nicht so sehr wirksam ist. Es zeigt effektiv, dass *die Interpretation nicht nur auf die biblischen Texte verweist*. Wenn man darauf besteht, dass der Prophet oder Mittler der Offenbarung lediglich der „Erste“ ist, der das entdeckt, was Gott *allen* offenbart, dann macht man bewusst, dass die aktive und offenbarende Gegenwart Gottes aktuell ebenso lebendig und am Werk ist wie zu Anfang. Gott „spricht“ zu dem, der heute das biblische Wort vernimmt, mit derselben Liebe, mit der er zum ursprünglichen Propheten gesprochen hat. Dieser ist letztlich der „Geburtshelfer“, damit wir alle das entdecken und empfangen können, was Gott immer schon allen offenbaren will.

Folglich beschränkt sich das gläubige Verstehen nicht darauf, die Texte der Bibel und deren Anreicherungen durch die Tradition zu kommentieren oder zu deuten. Dies ist sicherlich notwendig und man kann hierzu nie genug forschen, doch die Interpretation bleibt nicht im unendlichen Spiel intertextueller Betrachtungen gefangen, sondern sie öffnet sich auf die „Sache selbst“ hin (Gadamer), denn sie verweist auf die lebendige Gegenwart, die, nachdem wir die Texte in Form gläubiger Interpretation in ihrer jeweiligen Zeit, in ihrem lokalen und kulturellen Kontext zum Leben erweckt haben, auch uns dazu aufruft, sie mit ihrer Hilfe und dank ihrer innerhalb der Bedingungen unserer Zeit und unseres lokalen und

kulturellen Kontextes zu deuten. In phänomenologischer Terminologie gesprochen: Es ist eine „Reduktion“ erforderlich, die zum grundlegenden Geschehen, zum „ursprünglichen Gegebenensein“ hinführt, indem wir uns von der „Sache selbst“ her belehren lassen.²⁴

Die aktuelle Verifikation der Orthodoxie

Wenn aus dem bisher Gesagten etwas klar geworden ist, dann, dass auch die Orthodoxie dem geschichtlichen Wandel unterliegt. Weder die Akzentsetzungen noch die Kriterien sind in den unterschiedlichen Epochen dieselben geblieben. Dies festzustellen ist eine willkommene Warnung vor jeglicher dogmatischen Engstirnigkeit und eine Aufforderung, den Ruf, die Möglichkeiten und die Herausforderungen der neuen Situation wahrzunehmen. Und vor allem lässt es uns den besonderen Charakter erkennen, den die Orthodoxie in der gegenwärtigen Kultur angenommen hat.

Die Orthodoxie im Zeichen der „horizontalen Kontinuität“

In diesem Sinne ist es wichtig, den historischen Sinn zu schärfen, um die konkrete Gestalt zu erfassen, in der sich heute diese schwere Aufgabe stellt. Es trägt zur Klärung bei, eine Klassifizierung der Phasen oder Perioden vorzunehmen, die sich in den historischen Prozessen herauskristallisieren. Für die Erforschung der sprachlichen Entwicklung wandte Max Müller ein dreigliedriges Schema an – Empirie (Sammlung von Daten), Klassifizierung (Auswertung dieser Daten) und Theorie (abschließende Synthese) –, das sich als besonders bedeutsam erwies.²⁵ Ángel Amor Ruibal lehnte dieses Schema zunächst ab²⁶, aber übernahm es schließlich im Verlauf seines umfangreichen Hauptwerkes mit dem Titel *Die Grundlagenprobleme der Philosophie und des Dogmas*²⁷. Ohne an den Bezeichnungen (Datensammlung, Auswertung, Synthese) zu kleben, begriff er, dass dieses Schema sich gut für die Strukturierung des Erkenntnisprozesses und – darauf kommt es hier an – für die Erfassung der Entwicklung der Theologie eignet.²⁸

Tatsächlich gibt es Epochen, die sich dadurch auszeichnen, dass in sie neue Erfahrungen Eingang finden, welche die Kultur aufwühlen und in Frage stellen (Datensammlung), welche zu einer Neugestaltung des Deutungsrahmens mit einer Fülle von Versuchen und Theorien führen (Auswertung, Ausarbeitung) und schließlich dazu tendieren, sich um ein einheitliches Verständnis herum zu organisieren (Synthese). Natürlich variiert, je nach dem, wie weit man den Blickwinkel zeitlich ansetzt, die Länge der Perioden. Ein gutes „mittleres“ Beispiel könnte folgender Prozess sein: karolingische Erneuerung – Renaissance des 12. Jahrhunderts – klassische Synthese des 13. Jahrhunderts.

Wenn sich demzufolge der Blickwinkel der Betrachtung erweitert, dann wird deutlich, dass der Bruch der mittelalterlichen Synthese durch den Einfluss des Nominalismus, des Humanismus, der wissenschaftlichen Revolution, der Wende zum Subjekt innerhalb der Philosophie und des Aufblühens des Sozialen eine

lange Phase der „Datensammlung“ darstellt. Folglich bildet die Moderne klar eine tiefe und komplexe Phase der „Ausarbeitung/Auswertung“. Dies zeigt nicht nur der ungeheure Überschuss an Theorien und Initiativen, sondern auch die Eröffnung eines Horizontes, der noch immer keine Zeichen möglicher „Synthesen“ zu erkennen gibt, die eine gewisse Vereinheitlichung bewirken könnten.²⁹ Das Fruchtbare an dieser Klassifikation ist, dass sie es ermöglicht, zwei entscheidende Dinge zu verstehen: 1. Die Betonung der *Kontinuität*, durch die das Problem bis zu uns gelangt ist, und 2. die klare Einsicht, dass es nun nicht mehr möglich ist, diese Kontinuität aufrechtzuerhalten.

Tatsächlich drängte sich die mittelalterliche Synthese – vor allem in der Gestalt, wie sie Thomas von Aquin schuf –, da sie als vollendetes und sogar unüberwindliches Gebäude konzipiert war, mit solcher Kraft auf, dass es darauf ankam, sie *fortzuschreiben und zu erläutern*. Die „Theologie der Schlussfolgerungen“, die einander ablösenden *neuscholastischen* Restaurationen, die offiziellen Widerstände gegen jede radikale Erneuerung hinsichtlich der Interpretation der Schrift und des Dogmas, die heftige Unterdrückung des Modernismus, die Zügel, die man den Erneuerungsbewegungen (einschließlich der *nouvelle théologie*) anlegte, die – glücklicherweise von einer Minderheit ausgehenden, aber symptomatischen – Versuche (heute noch!), zu Thomas von Aquin zurückzukehren, der Widerstand gegen die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Aussicht gestellte Erneuerung ... machen dies bis zum Überdruß deutlich. Die „Verifikation“ nahm auf diese Weise einen entschieden *horizontalen* Charakter an, indem man versuchte, die Treue zum „Depositum“ des Glaubens mittels Kontinuität zur überkommenen Interpretation sicherzustellen. Während das Traditionelle Garant für die Orthodoxie war, erschien das Neue zwangsläufig als Gefahr, Abweichung oder Häresie.

Natürlich geht es nicht darum, jede Sorge um die Gewährleistung der Kontinuität des Glaubens zurückzuweisen.³⁰ Doch es ist klar, dass es darauf ankommt, den festen Knoten aufzulösen, der den *Glauben* und die *Deutung*, in deren Gestalt er überliefert wird, wie selbstverständlich zusammenschnürt. Diese Deutung stellt gewiss eine unverzichtbare Vermittlung dar, denn wie jede Erfahrung wird auch der Glaube als bereits gedeuteter übernommen. Doch das ändert nichts daran, dass der Glaube immer die impulsgebende Instanz und das unhinterfragbare Kriterium jeder konkreten Interpretation darstellt. In der Tat hat sich die Glaubenserfahrung, trotz der Herrschaftsausübung durch das Aufzwingen des horizontalen Kriteriums, zuweilen um den Preis historischen Rückschritts und sogar schweren persönlichen Leids, niemals zum Schweigen bringen lassen, sondern Initiativen der Erneuerung hervorgebracht. Nicht nur theoretische, sondern auch *praktische* und *das konkrete Leben prägende* Initiativen, angefangen von der *devotio moderna* und einem guten Teil der Revolution des Modernismus bis hin zu den verschiedenen Spielarten des sozial engagierten Christentums und den Theologien der Praxis.

Die Orthodoxie im Zeichen der „vertikalen Verifikation“

Solche Initiativen zielen, ohne das ihnen Vorausliegende zunichte zu machen, klar darauf ab, dieses im Sinne der ursprünglichen Erfahrung zu ergänzen: im Sinne einer Verifikation, die wir als *vertikal* bezeichnen können. Es war kein Zufall, dass man, als die Spannungen zunahmen und ihren Reifepunkt erreichten, auf der Wertschätzung der *Erfahrung* bestand, was einerseits zu einer gewissen „Inflation“ (Althaus), andererseits zu Verdächtigung und Verurteilung führte. Als noch bedeutender erwies sich die Einführung des Begriffs *ressourcement* durch die *nouvelle théologie*, das heißt die „Rückkehr zu den Quellen“. Damit stellte man die Patristik als eine erneuernde Alternative zur Kontinuität des Thomismus (nicht ohne die entsprechenden Proteste und Verleumdungen, die dies als Bruch deuteten) dar.³¹ Dies alles wiederum im Rahmen der Erneuerung der Exegese, die noch weiter ging und den unmittelbaren Kontakt zu den ersten Quellen suchte.

Doch hier sollte man eben den Sinn dieser „Rückbesinnung“ tiefer ergründen und dabei auf die letzte „Reduktion“ achten. Es ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen, dass die Kirchenväter und vor allem die Heilige Schrift eine größere Nähe zur ursprünglichen Erfahrung aufweisen. Doch zugleich darf man nicht außer Acht lassen, dass es sich auch hierbei um *Interpretationen* handelt. Die Schrift selbst ist deutlich von einem ungeheuren Pluralismus geprägt, der in vieler Hinsicht irreduzibel ist, große Spannungen in praktischer Hinsicht und tiefgehende theologische Differenzen enthält. Ihre Nähe zur ursprünglichen Erfahrung ist keine völlige Unmittelbarkeit, sondern eine besondere Transparenz, die einerseits ihrer Nähe zu den Ereignissen und andererseits ihrer spontaneren und – im Allgemeinen – weniger spekulativ vermittelten Ausdrucksweise geschuldet ist.

Das heißt, wie bereits gesagt wurde: *Die Texte als solche sind nicht das letzte Stadium, das die Rückkehr zur Schrift erreichen muss*. Ihre Transparenz ist eine unschätzbare Hilfe, doch sie muss in den „maieutischen“ Prozess der Rückbesinnung auf den begründenden Ursprung, in den Ruf zur *Wirklichkeit* selbst, einbezogen werden, insofern sich in ihr die göttliche Offenbarung ereignet und genauso wie damals auch heute an uns ergeht. So wie die Samariter zu ihrer Volksangehörigen sagten: Wir sind gekommen, weil du uns gerufen hast, aber nun „haben wir ihn selbst gehört“ (Joh 4,42), so muss auch die Theologie aller Zeiten zu den Texten sagen: Ihr helft uns, doch nun „sind wir alle von Gott belehrt“ (Joh 6,45; vgl. Jes 54,13, Jer 31,33–34).

Ein neuer Stil, die Orthodoxie zu praktizieren und zu leben

Die Konsequenzen sind bedeutend und wären einer detaillierten Analyse wert. Ich werde hier nur einige besonders relevante Konsequenzen berücksichtigen und dabei zwischen den eher theoretischen und den auf ein moralisches Urteil und das praktische Zusammenleben bezogenen unterscheiden.

Die Aufforderung, die Texte durchzugehen bis dahin, dass man sie von ihrer

Transparenz auf die „Sache selbst“ aus - in der lebendigen und offenbarenden Gegenwart Gottes - deutet, bewahrt die Interpretation davor, in den Drehschwindel einer ziellosen Intertextualität zu verfallen, die große Teile der heutigen Hermeneutik bedroht, und sich dabei in einem endlosen Spiel von spiegelbildlich aufeinander verweisenden Bedeutungen zu verlieren, ohne hinreichenden Zugang zur Wirklichkeit. Auf diese Weise überwindet man die „Sklaverei des Buchstabens“, wobei man sogar die Relativität der „biblischen Kultur“ selbst hervorhebt, denn das entscheidende Kriterium ergibt sich nicht ohne Weiteres aus dem, was die biblischen Schriftsteller gedacht haben, aus ihrer *Theo-logie*, insofern diese eine Interpretation innerhalb ihres kulturellen Rahmens ist, sondern aus der „Welt“ von Bedeutung (Ricoeur), die offen ist für ihre Verkündigung. Auf diese Weise kann jede Epoche, wenn auch unter Anleitung der Texte, 1. das aufnehmen, was diese Texte sagen, indem sie sie innerhalb der eigenen Kultur neu interpretiert und aktualisiert, und 2. öffnet sich die biblische Botschaft - in Angebot und Annahme - für das, was die lebendige Gegenwart Gottes, die alle Menschen retten will (1 Tim 2,4) in den anderen Religionen offenbart hat und weiterhin offenbart, indem das, was es in ihnen an „Wahrem und Heiligem“ (*Nostra Aetate*, 2) gibt, als echte Offenbarung angenommen wird. Dies ist etwas, das sich auch auf die säkulare Kultur erstreckt, sofern deren Errungenschaften die „Grammatik“ korrigieren und bereichern, mittels derer die Offenbarung gedeutet wird.

Diese Erweiterung des hermeneutischen Raumes bis in seinen letzten Wurzelgrund hinein ermöglicht auch eine weitherzige und ernsthafte Annahme des unvermeidlichen *Pluralismus*. Vor allem des Pluralismus von zwei grundlegenden Sprechweisen des Glaubens: der des lebendigen Bekenntnisses und der strikt theologischen. Die Kirchenväter unterschieden zwischen den Stilen *piscatorie* und *aristotelice*, und Amor Ruibal spricht, vor allem, um die „Heterodoxie“ der vornizänischen Väter zu erläutern, davon, dass die *didachē* anders und grundlegender ist als die *gnosis*.³² Dies deckt sich mit der thomasischen Unterscheidung zwischen *magisterium cathedrae pastoralis* und *magisterium cathedrae magistralis*. Und innerhalb einer jeden Ebene - auch der Ebene der Bibel, wie die Exegese des Neuen Testaments selbst zeigt - ist es angemessen anzuerkennen, dass, auch wenn die Begriffe sich unterscheiden mögen, *dieselbe Glaubenswahrheit* verkündet werden kann. Dies spitzt sich in dem Maße zu, als die theologische Arbeit intensiver und komplexer wird, denn der Pluralismus wird dann unvermeidlich und oftmals irreduzibel. Rahner war von der heutigen Intensität des theologischen Pluralismus beeindruckt, und vom Standpunkt der Philosophie aus sprach Ricoeur vom unvermeidlichen „Konflikt der Interpretationen“.

Dies bedeutet nicht, dass jegliche religiöse oder theologische Äußerung gültig wäre und getreu (einen Aspekt der) Erfahrung vermitteln würde. Es bedeutet vielmehr, dass es, um richtig zu liegen, nicht nötig ist, die Wahrheit erschöpfend zur Sprache zu bringen oder alle anderen Wahrheiten auszuschließen. Jede konkrete Ausdrucksgestalt ist immer defizient und partiell, denn keine kann das Geheimnis, das sich darin zeigt, erschöpfend zur Sprache bringen: *experientia semper maior*.³³ Daher rührt das gegenwärtige vernünftige Beharren auf dem

analogen und symbolischen Charakter jeder religiösen Aussage wie auf der konstitutiven Notwendigkeit des Dialogs, damit unter Ausschluss des Exklusivismus der Pluralismus sich in der Zusammenarbeit im Interesse einer etwas weniger defizienten Wahrheit wandelt.

Diese Komplexität befindet sich ihrerseits in einer intensiven „Phase der Ausarbeitung“, die durch die Moderne ausgelöst wurde, das heißt in einer Zeit, die Suchbewegung, Ausprobieren, Erkundung und sogar Konflikt erfordert. So verstanden verlangt sie nach einem tiefen Wandel der praktischen Lebenshaltung, welcher Zeit, um zu reifen, Geduld, um die Ergebnisse abzuwarten, und Offenheit für das Neue braucht. Der Realismus und die mobilisierende Kraft dieser Notwendigkeit erfuhren ihre Bestätigung durch die innige Anteilnahme und die lebendige Hoffnung, die das Zweite Vatikanische Konzil ausgelöst hat, das ein „pastorales“ Konzil sein wollte und auf das „Anathema“ verzichtete. Auch wenn es schmerzlich ist, sich das einzugestehen, so besteht kein Zweifel, dass sich angesichts dessen in letzter Zeit eine Atmosphäre ausschließender Orthodoxie breit gemacht hat, aus der in pastoraler Hinsicht ein chronisches Misstrauen und ein verurteilendes Auftreten gegenüber jeglichem Versuch der Erneuerung geworden ist. Und auf theoretischer Ebene hat dies zu einer übermäßigen Verschmelzung von Pastoralem und Theologischem geführt, was darin mündete, dass man einen „Katechismus“ zum letzten Maßstab erhob, um die Fortschritte der „Theologie“ zu beurteilen.

„Eine andere Orthodoxie ist möglich“ - dies zeigen uns auch, wie wir bereits gesehen haben, die exegetischen und historischen Studien. Sie lassen uns erkennen, auf welche Weise die Wahrheit des Glaubens über weite Strecken mit unterschiedlichen Sichtweisen zusammenleben muss, um die Feinabstimmung der mehr oder weniger großen Treue zum Ursprung vornehmen zu können. Und vor allem lassen sie uns erkennen, dass der letzte Maßstab fast niemals auf rein begrifflicher Ebene wirksam war. Meiner Meinung nach sehr treffend weist Eric F. Osborn darauf hin: „Das Fehlen von deklaratorischen Glaubensbekenntnissen im zweiten und dritten Jahrhundert ist weniger wichtig als die ausgesprochene Überzeugung, dass es eine Glaubensregel gibt.“³⁴ Das heißt: Mehr als auf Worte und Begriffe gilt es auf die tiefe Absicht zu achten, auf den Wunsch nach Treue zum Grundlegenden. Später stimmten die auf dem Konzil von Vaison (442) versammelten Bischöfe im Sinne der bereits erwähnten Gedanken des Vinzenz von Lérins „darin überein, dass es notwendig sei, die Auffassungen ihrer Amtsbrüder zu erkunden, denn es würde genügen, dass keiner von ihnen die Gemeinschaft mit dem anderen ablehne“³⁵. Im selben Geist vertrat Otto Karrer noch in vorkonziliarer Zeit, als er von den Unterschieden zur protestantischen Theologie sprach, die These: „Bei den heutigen Protestanten kann man von formaler Häresie höchstens in einigen Ausnahmefällen sprechen; im Allgemeinen muss man bei ihnen von der *bona fides* ausgehen.“³⁶

Sicherlich steht die schwierige Frage der „religiösen Wahrheit“ auf dem Spiel, das heißt jener Wahrheit, die „nostrae salutis causa“ - unseres Heils wegen - geglaubt wird.³⁷ Es ist hier nicht möglich, sich in die Analyse dieser Frage zu

vertiefen. Doch es muss festgehalten werden, dass zwischen ihrer Verfestigung durch enge Begriffe und der Preisgabe an einen konturlosen Relativismus ein weiter Raum existiert, in dem sich die von Benedikt XVI. beschworene „Liebe in Wahrheit“ auch als „Wahrheit in Liebe“ verwirklicht. Papst Franziskus hat es selbst bei der Gelegenheit gut zum Ausdruck gebracht, als er über eine so umstrittene Frage wie die der Homosexualität sprach: „Wenn jemand homosexuell ist und Gott sucht und guten Willens ist: Wer bin ich, dass ich ihn verurteilen könnte?“ Im Grunde tat er nichts anderes, als die weitherzigen Worte des Nazareners zu übersetzen: „Urteilt nicht!“ (Mt 7,1; Lk 6,37; vgl. Mk 4,24) Diese neue Sichtweise, die in der Perspektive der Vergangenheit an die Erfahrung des Evangeliums anknüpft, eröffnet eine helle Zukunftshoffnung und muss jeden gegenwärtigen Umgang mit der Orthodoxie auszeichnen. Bevor man das Heiligtum betritt, in dem der Glaube eines Theologen und einer jeden Person allgemein wohnt, ist heiliger Respekt geboten und man muss die Füße entblößen und jegliches Vorurteil von ihnen abstreifen. Nur so wird Verständnis möglich sein und die Gemeinschaft gestärkt. Dann wird die Orthodoxie den unseligen Schatten hinter sich lassen, mit dem sie der engstirnige Geist des Inquisitors umgeben hat, der urteilt und ausschließt. Sie wird ihn hinter sich lassen, um sich stattdessen mit der großherzigen Gesinnung (*makrothymía*; vgl. 1 Kor 13,4) der Liebe zu umgeben, die annimmt und weit macht. Sie wird nicht nur in ihrer historischen Funktion anerkannt werden, sondern als die Aufgabe, die sich stets auf dem Weg befindet, die um die Gefahr weiß, doch die vor allem aus dem gläubigen Vertrauen heraus lebt, aus einem Glauben, der hofft, sich in jener Schau zu verwirklichen, wo letztendlich der Glaube und die Interpretation in eins fallen können.

¹ S. Guijarro weist darauf hin, dass „diese normative Erzählung für die Christen des zweiten Jahrhunderts den Referenztext für die Erinnerung an die erste Evangelisierung bildete“, und er bietet einen zusammenfassenden Überblick zu Justin, Irenäus von Lyon, Tertullian und Eusebius. Vgl. Santiago Guijarro, *La primera evangelización*, Salamanca 2013, 13–16.

² Vgl. die inhaltlich dichten Artikel *Orthodoxie, orthodox*, in: HWPf 6, 1380–1387; *Orthodoxie, Genese und Struktur*, in: TRE 25, 498–507.

³ In der Tat wird die Geschichte der Orthodoxie tendenziell im Rahmen der „Geschichte der Häresien“ erforscht. Bezeichnend dafür ist die Behandlung des Themas in der zweiten Auflage des LThK (Bd. 5, 8–11), das lediglich den (hervorragenden) Artikel von Karl Rahner, *Häresien-geschichte*, bietet. Die dritte Auflage hingegen behandelt bereits die Themen Orthodoxie, Orthopraxis und Rechtgläubigkeit.

⁴ Dieser Aspekt wurde gut herausgearbeitet von David Larrimore Holland, *Heresy, Renaissance and Later*, in: Dictionary of the History of Ideas II, 1973, 424–431.

⁵ Man denke an die von E. Käsemann ausgelöste Kontroverse. Vgl. Ernst Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1965, 214–223.

⁶ Henri de Lubac, *Le problème du développement du dogme*, in: Recherches des Sciences Religieuses 25 (1948), 156.

⁷ Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934 (neu herausgegeben von G. Strecker, Tübingen 1964). Ebenfalls relevant ist Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe - IIIe siècles*, 2 Bde., Paris 1985.

⁸ Rowan Williams (Hg.), *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989; vgl. auch Leonard Swidler – Piet F. Fransen (Hg.), *Authority in the Church and the Schillebeeckx Case*, New York 1982.

⁹ Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotenzial der Religionen*, Frankfurt am Main 2008, 42.

¹⁰ Ich behandle dies in meinem Buch *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000. J. Milbank bringt den Sinngehalt gut zum Ausdruck: „Göttliche Ursächlichkeit begann man als ‚allgemeinen‘ Einfluss zu denken, der von Zeit zu Zeit durch ‚besondere‘ Einflussnahmen – Wunder und Gnadenhandeln – ergänzt wird. Beide dieser göttlichen Einflussnahmen wirken sodann mit besonderen endlichen Ursachen in einem gemeinsamen *concursus* zusammen, was eine echte Arbeitsteilung und Regentschaft auf derselben ontischen Ebene bedeutete.“ John Milbank, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, London 2005, 92–93.

¹¹ Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1955, 8–15 (Zitat auf Seite 9).

¹² John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, London 2006; John Milbank u.a. (Hg.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London 1999; vgl. den hervorragenden Gesamtüberblick: Daniel F. Pilario, *Back to the Rough Grounds of Praxis*, Leuven 2005, passim, vor allem aber 269–283.

¹³ Milbank, *The Suspended Middle*, 42.

¹⁴ Karl Barth, *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922* (Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akademische Werke), Zürich 2010, 17 (Vorwort zur zweiten Auflage).

¹⁵ Ihm zufolge ist es die französische Variante (de Lubac) im Gegensatz zur deutschen (Rahner), die „das Übernatürliche naturalisiert“.

¹⁶ Bezeichnend für Milbank ist folgende Passage: „Von ‚einer christlichen Soziologie‘ oder von ‚Theologie als Sozialwissenschaft‘ zu sprechen ist deshalb nicht so dumm, wie wenn man von ‚christlicher Mathematik‘ spräche (*ich enthalte mich hier des Urteils* [Hervorhebung von mir, A.T.Q.]), genau deshalb, weil es keine Soziologie im Sinne einer universalen ‚rationalen‘ Erzählung des ‚sozialen‘ Charakters aller Gesellschaften geben kann und die christliche Soziologie einfach deshalb anders ist, weil sie die Perspektive einer anderen Gesellschaft, der Kirche, erläutert und übernimmt.“ (Milbank, *Theology and Social Theory*, 382).

¹⁷ Milbank, *Radical Orthodoxy*, 3–4. Wenn der Autor in konstruktiver Weise vom genuinen Gedanken der *Schöpfung* als eines Handelns Gottes ausgeht, das „nicht innerhalb der Schöpfung Einfluss ausübt, sondern die Schöpfung selbst als Einfluss setzt“ (Milbank, *The Suspended Middle*, 90), dann macht er meines Erachtens den Weg genau dafür frei, die Autonomie zu wahren. Man denke an Karl Rahner, von dem Milbank sich im Übermaß zu distanzieren neigt, der sagte, „dass Gott *die* Welt wirkt und nicht eigentlich *in der* Welt wirkt“ (Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976, 94).

¹⁸ *Gaudium et Spes*, 36.

¹⁹ Walter Kasper, *Was heißt eigentlich christlich?*, in: ders., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 252.

²⁰ *Dei Filius* (DH 3020); vgl. zur grundlegenden Information H. R. Dobner, *Vinzenz von Lérins*, in: *LThK*, Bd. 10, Freiburg i.Br. 2006, 798–799.

²¹ Jean Greisch, *L`âge herméneutique de la raison*, Paris 1985.

²² Claude Geffré, *La théologie dogmatique à l`âge herméneutique*, in: ders., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, 43–46.

²³ Ein anschauliches Beispiel hierfür. 1. Die Äpfel fielen und fallen weiterhin vor den Augen aller, doch Newton war der Erste, der darin das universale Gesetz der Schwerkraft entdeckte;

2. dank ihm können wir alle das heute erkennen, doch nicht einfach deshalb, weil er es sagte, sondern weil wir selbst es sehen und überprüfen. Zu dieser entscheidenden Frage sei es mir gestattet, auf mein eigenes Buch zu verweisen: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen*, Frankfurt am Main 1996 (zu Kierkegaard vgl. den Abschnitt „Faszination und Ablehnung bei Kierkegaard“, 122-126).

²⁴ Ich glaube, dass sich dies mit dem Bemühen der gegenwärtigen französischen Phänomenologie der Religion deckt und dieses verstärkt. In diesem Sinne ist das Buch von Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Léclat 1991, ebenso treffend wie ungerecht. Vgl. Jean Greisch, *Le bouisson ardent et les lumières de la raison*, Bd. II: *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris 2002, 241-372.

²⁵ Max Müller, *Lectures on the Science of Language*, London 1861.

²⁶ Ángel Amor Ruibal, *Los problemas fundametales de la Filología Comparada*, Bd. 1, Santiago de Compostela 1904, 29-30. 66. 74-76.

²⁷ Ángel Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y el Dogma*, Bd. I-X, Santiago de Compostela 1914ff (vor allem in den ersten sechs Bänden; eine Neuauflage mit unveröffentlichten Texten ist in Arbeit).

²⁸ Ich erläutere dies und weise das bei anderen Autoren wie J. E. Kuhn, J. B. Franzelin und A. Gardeil nach in meinem Buch *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, 108-111.

²⁹ Vgl. Javier Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis*, Barcelona 2011. Hier ist es nicht möglich, das Problem der „Postmoderne“ zu erörtern, doch man kann nur schwer leugnen, dass sie nicht so sehr einen Wechsel der Phase, sondern eher einen unterbrechenden „Knick“ innerhalb der „Ausarbeitung“ der Moderne darstellt.

³⁰ Dieses Thema wird gut behandelt von Giacomo Canobbio, *Come si fa teologia n e l l a tradizione?*, in: *Fare teologia nella tradizione*. (Dokumente des Kongresses italienischer Theologen), Mailand 2014 (erscheint demnächst).

³¹ Vgl. Etienne Fouilloux, *La collection „Sources chrétiennes“. Editer les Pères de l'Église au XX siècle*, Paris 1995, vor allem „Du retour aux sources“, 218-227.

³² Vgl. Andrés Torres Queiruga, *Constitución y evolución del Dogma*, 95-103. Amor Ruibal stützt sich auf eine tiefeschürfende und originelle erkenntnistheoretische Grundlegung, die im Modernismus fehlte und die meines Erachtens in wichtigen Aspekten die der thomasischen Transzendentaltheologie ergänzt.

³³ Ich paraphrasiere hier den Ausdruck von J.-Y. Lacoste, „res semper maior“, dessen Beharren auf der Identität von Philosophie und Theologie sich mit der „maieutischen“ Sichtweise deckt, wie ich sie vorschlage. Vgl. Jean-Yves Lacoste, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Paris 2008.

³⁴ Eric F. Osborn, *Reason and the Rule of Faith in the Second Century AD*, in: Williams (Hg.), *The Making of Orthodoxy*, 45. Weiter unten (Seite 58) sagt er: „Die Errungenschaft des zweiten Jahrhunderts war die Behauptung, dass es ein wahres Evangelium gäbe; das war wichtiger als jede besondere Darstellung dieses Evangeliums.“

³⁵ Robert Austin Markus, *The Legacy of Pelagius: Orthodoxy, Heresy, and Conciliation*, in: Williams (Hg.), *The Making of Orthodoxy*, 220.

³⁶ Otto Karrer, *Conceptos Fundamentales de la Teología*, Madrid 1966, 207-208.

³⁷ Man denke an die Diskussion auf dem Konzil zu *Dei Verbum*, 11; vgl. den Kommentar von Alois Grillmeier zum dritten Kapitel der Konstitution, in: ²LThk, Bd. 13 (Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 2) Freiburg i. Br. ²1967, 547-548.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.