

Orthodoxie und Ideologie: Ambivalenz und Potenzial von Orthodoxieansprüchen

Werner G. Jeanrond

Orthodoxie war in der gesamten christlichen Geschichte ein wichtiges Thema, und ihre Kriterien sind von christlichen Schriftstellern wie Irenäus und Vinzenz von Lérins mitgeprägt worden. Ihr Verständnis der christlichen Orthodoxie und ihrer Kriterien basiert auf dem, was Paul Ricœur als Idem-Identität, das heißt als Identität im Sinne des Identisch-Seins bezeichnet hätte. Doch der hl. Augustinus führt uns zu einem neuen Verständnis des christlichen Glaubens und der christlichen Orthodoxie, das Paul Ricœur als Ipse-Identität bezeichnet hätte, weil sie das handelnde Subjekt miteinbezieht. Der vorliegende Beitrag vertritt die von Augustinus inspirierte Auffassung, dass Orthodoxie nicht als Identitätssicherung qua Ausgrenzung verstanden, sondern vom Herzen des christlichen Glaubens, nämlich der Liebe her gesehen werden sollte. Alle Orthodoxieansprüche müssen, kurz gesagt, an der Deutung und Praxis der Liebe gemessen werden.

Auf die eine oder andere Weise waren alle Christen und Christinnen zu allen Zeiten daran interessiert, die Orthodoxie des christlichen Glaubens zu verstehen und zu verteidigen. Je nach historischem Kontext fühlten sie das Bedürfnis, sich an öffentlichen Debatten, Auseinandersetzungen und Polemiken zu beteiligen und so auf außer- oder innerkirchliche Herausforderungen zu reagieren, die an ihren Glauben herangetragen wurden. Religiöse Überzeugungen, die als Verzerrungen des christlichen Glaubens galten (wie z.B. gnostische Auffassungen oder heidnische Religionssysteme) mussten abgelehnt werden; das Verhältnis zum jüdischen Glauben bedurfte in einer Zeit, für die heute der Terminus „parting of the ways“ üblich geworden ist, der Klärung; innerchristliche Meinungsverschiedenheiten wie etwa das Ringen um ein angemessenes Verständnis der Beziehung zwischen Jesus Christus und Gott in der vorchalkedonischen Kirche erforderten ein kritisches Augenmerk; und es galt, Brüche in der Kirche und konfessionelle Abspaltungen – nicht nur der Ostkirchen, sondern seit dem 16. Jahrhundert auch der protestantischen Kirchen – zu überwinden. Die zentralen Inhalte des Glaubens zu verstehen und, wenn nötig, auf Herausforderungen zu reagieren, die die Grenzen des Glaubens betreffen, kann als zentraler Bestandteil des christlichen Daseins gelten. Das ist unstrittig.

Zudem wurde im Lauf der Geschichte der christlichen Bewegung ein gewisser Grundstock an authentischen Quellen und hilfreichen Kriterien zur Festlegung

des rechten Glaubens vorgeschlagen und diskutiert. Heute wird der normative Status der Bibel von allen Christen ganz selbstverständlich akzeptiert, auch wenn über den genauen Inhalt des biblischen Kanons keine völlige Übereinstimmung herrscht. Römisch-katholische Christen sind sich einig, was die Autorität der Tradition und die Notwendigkeit eines kirchlichen Lehramts betrifft. Doch alle drei Quellen für die Festlegung der Orthodoxie - also Schrift, Tradition und Lehramt - erfordern bestimmte hermeneutische Maßnahmen: Die Texte der Bibel müssen interpretiert werden. Die Tradition ist ihrer Natur nach ambivalent und bedarf der ständigen kritischen Überprüfung. Und sowohl die Aufgaben als auch die Zugangsvoraussetzungen des Lehramts müssen vor dem Hintergrund der sich wandelnden theologischen, sozialen, sprachlichen und pädagogischen Erfahrungen, Interessen und Machtstrukturen in Kirche und Gesellschaft wieder neu diskutiert werden. Deswegen ist die Festlegung der orthodoxen christlichen Lehre niemals eine klare und einfache Sache. Sie setzt vielmehr einen komplexen hermeneutischen, theologischen, philosophischen, soziologischen, politischen, psychologischen und linguistischen Prozess voraus.

Die römisch-katholische Tradition hat die Notwendigkeit eines konstruktiven Zusammenspiels von Glauben und Vernunft immer akzeptiert. Der christliche Glaube ist niemals eine Privatangelegenheit, sondern seiner Natur nach öffentlich und mitteilbar. Zudem befasst er sich mit der Wahrheit und nicht nur mit innerchristlichen Geltungsansprüchen. Deshalb müssen Orthodoxieansprüche öffentlich und rational diskutiert werden. Überdies umfassen sie auch rechtliche Fragen. Wenn man sich auf die orthodoxe Lehre beruft, dann dient dies unter anderem dem Zweck herauszufinden, wie Bekenntnis, Liturgie, Spiritualität und Glaubenspraxis in der kirchlichen Gemeinschaft am besten organisiert und durchgeführt werden können. In jüngerer Zeit haben Theologen vorgeschlagen, die Überlegungen zur Orthodoxie durch Überlegungen zur Orthopraxis zu ergänzen. Orthodoxie betrifft nicht nur die konfessionelle Einigkeit, sondern auch den Blick auf den weiteren Horizont der christlichen Praxis in Kirche und Welt.¹

Doch nicht jede Beschäftigung mit der Orthodoxie ist am kollektiven und dynamischen Prozess der kritischen und selbstkritischen Suche nach Kriterien einer angemessenen Glaubenspraxis und den entsprechenden methodologischen und hermeneutischen Schritten interessiert. Vielmehr sind bestimmte vorgeprägte Orthodoxievorstellungen darauf ausgerichtet, eine selektive und begrenzte Herangehensweise an historische oder aktuelle Aspekte des christlichen Glaubens zu legitimieren.

Orthodoxie und christliche Identität

Vor allem in Zeiten radikalen Wandels spüren manche Christen ein Bedürfnis nach einer enger definierten religiösen Identität, um besser mit den raschen Veränderungen in Religion, Gesellschaft, Kultur, Kommunikation, Bildung und

Politik umgehen zu können, die in unserer Zeit eine Folge der immer intensiveren Globalisierung, Massenmigration, Pluralisierung und Internationalisierung des Handels, der Medien, der Information und der Machtstrukturen sind. Diese Situation erscheint manchen Männern und Frauen vielleicht bedrohlich, sodass sie sich ihrem Glauben zuwenden in der Erwartung, dass er ihr immer verletzlicheres Leben gegen die beunruhigenden Kräfte der Veränderung abschirmt. Das ist an sich kein Problem, denn der Glaube ist ja durchaus geeignet, dem Leben eine Orientierung zu vermitteln. Das Problem liegt also nicht in dem verstärkten Orientierungsbedürfnis als solchem, sondern in dem Versuch, vor der umfassenderen Dynamik des religiösen Lebens selbst zu fliehen.

Auf seine eigene Weise war auch der christliche Glaube selbst immer zutiefst beunruhigend. Christus hat seine Freunde und Anhänger dazu aufgerufen, alle Sicherheitsmuster und Identitätsnetzwerke aufzugeben und sich stattdessen der Führung durch Gottes verwandelnden Geist zu überlassen. Deshalb ist jegliches Bemühen, die Radikalität der Christusnachfolge durch das Festhalten an vermeintlich unwandelbaren Aspekten der Tradition abzumildern, zum Scheitern verurteilt.

Wer den christlichen Glauben mit bestimmten Ausdrucksformen gleichsetzt – wie es zum Beispiel manche Verfechter der tridentinischen Liturgie tun, wenn sie behaupten, die angemessenste Form des Gottesdiensts sei die in einer „klassischen“ Sprache der Vergangenheit von einer ausschließlich männlichen, in prächtige Gewänder gekleideten Priesterschaft mit dem Rücken zu einer weitgehend passiven Gemeinde gefeierte Messe –, läuft Gefahr, Aspekte eines vergangenen Zeitalters zu vergötzen. Jeder Versuch „traditionalistischer“ Gruppen, Aspekte der Vergangenheit zu selektieren und zu isolieren, um an ihnen einen bestimmten Grad der Orthodoxie festzumachen, verwandelt das dynamische und umfassende Konzept der christlichen Tradition in eine statische Auswahl von Vorlieben und Abneigungen. So plädiere ich also nicht dafür, das Latein aus dem Bestand der liturgischen Ausdrucksformen auszuschließen, sondern wende mich lediglich gegen Versuche, dem Latein einen exklusiven Status zuzusprechen und es über oder gegen andere sprachliche Zugänge zum christlichen Gottesdienst zu stellen. Tradition ist ein dynamisches und ambivalentes Konzept und unablässig auf kritische und selbstkritische Reflexion angewiesen. Pluralität und Ambivalenz können nur in weitergefassten gemeinschaftlichen Formen des Nachdenkens eine angemessene Berücksichtigung finden.²

Christliche Identitätspolitik hat sich auf die Entwicklungen nicht nur in der Liturgie, sondern natürlich auch in der Glaubenslehre ausgewirkt. Manche Christen sahen in den Debatten über die Priester- und Bischofsweihe von Frauen eine Herausforderung an die Adresse der orthodoxen christlichen Identität, während andere diese Debatten eher unter dem Aspekt einer zeitgemäßen Anpassung des christlichen Glaubens an das neue Selbstverständnis heutiger Männer und Frauen führen wollten. Mit anderen Worten, nicht alle Christen sind der Meinung, dass Fragen einer genderbedingt eingeschränkten Zulassung zu kirchlichen Ämtern zwangsläufig die Orthodoxie der christlichen Glaubenspraxis betreffen.

Wie weit oder wie eng ist der Horizont der Orthodoxie zu einem gegebenen Zeitpunkt?

Die Frauenordination als eine Sache von Orthodoxie oder Häresie zu behandeln, wirft eine Reihe hermeneutischer Fragen auf: Welche Quellen sind nötig, um etwas als orthodox zu definieren, und welche Kriterien lassen sich anwenden? Gibt uns die Tatsache, dass in der Geschichte der Kirche über einen langen Zeitraum hinweg keine Frauen ordiniert worden sind, ein aus der Tradition gewonnenes Kriterium an die Hand, das solche Ordinationen möglicherweise für alle Zeiten ausschließt? Lässt sich die Priesterweihe von Frauen (oder überhaupt irgendeine Weihe von Männern und Frauen) biblisch begründen? Ist die Frauenordination für Christen in unserer genderbewussten Zeit ein Gebot der Vernunft? Wer hat das Recht, die theologische Beschäftigung mit solchen Fragen zu kontrollieren oder einzuschränken? Und welchen Vorschlägen sollte man folgen, wenn es darum geht, zu bestimmen, was orthodox ist und was nicht? Wir werden im nächsten Abschnitt auf diese Fragen zurückkommen müssen. Zunächst jedoch ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass jede Angelegenheit oder Debatte aus dem Bereich der Glaubenslehre in den Bannkreis identitätspolitischer Bestrebungen geraten, das heißt für Zwecke ge- oder missbraucht werden kann, hinter denen der Wunsch von Personen oder Gruppen steht, in Zeiten eines radikalen Wandels Gewissheit zu definieren. Jede Lehre kann herangezogen werden, um Debatten, Erneuerung und Wandel auszuschließen und so einen tatsächlichen oder vermeintlichen Status quo zu zementieren.

Vielleicht wäre es in Anlehnung an Paul Ricoeur wünschenswert, zwischen zwei Vorstellungen von Identität zu unterscheiden: (1) einer Identität, die auf dem Bestreben basiert, dasselbe oder identisch (*idem*) zu sein, und (2) einer Identität, die von der Sehnsucht nach echter Selbstheit beseelt ist, der Sehnsucht danach, ein Selbst (*ipse*) zu werden, das mit anderen sich ausprägenden Selbstheiten eine Gemeinschaft bildet.³ Wenn unser Wunsch darauf gerichtet ist, ein unveränderliches Verständnis der Glaubenslehre aufrechtzuerhalten und die Unveränderlichkeit des Glaubens sowie die unwandelbare Kontinuität der Kirche zu schützen, dann verfolgen wir ein Projekt der *Idem*-Identität. Wenn es uns hingegen darum zu tun ist, nach einer dynamischen Authentizität christlicher Glaubenspraxis in unserer Zeit zu suchen, dann ist unser Projekt eine *Ipse*-Identität. Anders gefragt: Sehnen wir uns nach einer klar definierten Identität des Glaubens und der Kirche (*idem*) und sind traurig darüber, dass manche Ausdrucksformen unseres Glaubens sich verändert haben? Oder geht es uns darum, für unsere Mitarbeit an Gottes Projekt der Schöpfung und Versöhnung in Chris-

Werner G. Jeanrond, geb. 1955 in Saarbrücken, ist Professor der Theologie an der Universität Oxford und Master of St Benet's Hall. Zuvor unterrichtete er Systematische Theologie in Dublin, Lund und Glasgow. Veröffentlichungen u.a.: *Im Feuer des Dornbuschs* (1999); *Gott: Erfahrung und Geheimnis* (2001); *A Theology of Love* (2010). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Glaube, Bildung und Freiheit: Kategorien religiöser Erziehung in der Kirche“ in Heft 4/2002. Anschrift: St Benet's Hall, 38 St Giles, Oxford OX1 3LN, Großbritannien. E-Mail: werner.jeanrond@theology.ox.ac.uk.

tus immer angemessenere und treuere Ausdrucksformen zu finden (*ipse*)? Was für eine Art von Orthodoxie streben wir an?

Strukturen der Orthodoxie

Wie wir bereits gesehen haben, setzt jeder Anspruch auf christliche Orthodoxie eine Reihe von theologischen und hermeneutischen Schritten voraus. Wenn wir auf die frühe Geschichte der christlichen Kirche blicken, stoßen wir vor allem auf drei richtungweisende Versuche, mögliche Kriterien der Orthodoxie zu bestimmen.

Da ist erstens Irenäus von Lyon (gest. um 200), der in seiner Auseinandersetzung mit gnostischen Authentizitätsansprüchen als einer der ersten Theologen einen systematischen Zugang zur christlichen Orthodoxie entwickelte. Für ihn ist die Tradition selbst in ununterbrochener Kontinuität mit den apostolischen Anfängen der christlichen Bewegung verbunden, die die Schrift uns normativ vermittelt. Mithin ist die Kirche die lebendige Regel der Wahrheit (*regula veritatis*). Überdies reichen ihre Wurzeln sogar noch weiter zurück, nämlich bis zu den Ursprüngen der Offenbarung Gottes an die Menschheit. Die Kette der maßgeblichen Zeugnisse für das Wort Gottes reicht von Mose über die Propheten und Apostel bis hin zu den Bischöfen und Ältesten der Gegenwart. Zusätzlich zu ihren unbestreitbar apostolischen Wurzeln liefert diese beeindruckende historische Kontinuität also noch einen weiteren Beweis für die Authentizität der Kirche. Als dritte Garantie für diese Authentizität kann schließlich die ununterbrochene Folge der Bischöfe in der Kirche gesehen werden, die Irenäus mit einer Auflistung der römischen Bischöfe exemplarisch darstellt. Das Prinzip, das allen diesen „Garantien“ zugrunde liegt, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Wer immer sich bis auf die Apostel zurückführen kann, ist im Besitz der Wahrheit. Folgerichtig legitimierte Irenäus sich selbst als einen Schüler des Polykarp, der seinerseits behauptet hatte, ein Schüler der Apostel gewesen zu sein.⁴

Diese Kriterien einer durch (biblische) Inhalte und (episkopale) Sukzession bedingten apostolischen Authentizität werden noch dadurch ergänzt, dass Irenäus das Reich der wahren Kirche mit dem Reich der Gegenwart des Heiligen Geistes gleichsetzt: „Wo die Kirche, da ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes, dort ist die Kirche und alle Gnade.“⁵ Und was könnte letztlich „vernünftiger“ sein, als in der Kirche Zuflucht zu suchen, in ihrer Mitte aufzuwachsen und sich von den Schriften des Herrn zu nähren? Deshalb kann – so will es dieser spezielle Zirkelschluss – erfolgreiche Bibelauslegung nur in der Wahrheit der Kirche betrieben werden. Die Kirche allein garantiert, dass die Wahrheit des Evangeliums angemessen erfasst werden kann.

Irenäus' Verteidigung der Orthodoxie war gegen die Gnostiker aufgebaut, die ebenfalls den Anspruch erhoben, einen angemessenen Zugang zur Orthodoxie zu besitzen. Seine Argumentation ist deutlich von einer Vorstellung der *Idem*-Identität, das heißt der ununterbrochenen kirchlichen Glaubenspraxis, geprägt

und, was die Grenzen des Glaubens betrifft, mit einem Schutzmechanismus ausgestattet. Orthodoxer Glaube ist nur innerhalb der Grenzen der Kirche möglich.

Zweitens hat Vinzenz von Lérins (gest. vor 450) eine höchst einflussreiche Formel entwickelt, um festzulegen, was den „katholischen Glauben“ ausmacht:

„Desgleichen ist in der katholischen Kirche selbst entschieden dafür Sorge zu tragen, dass wir das festhalten, was überall, was immer und was von allen geglaubt wurde; denn das ist im wahren und eigentlichen Sinne katholisch. Darauf weist schon die Bedeutung und der Sinn des Wortes hin, das alles in der Gesamtheit umfasst. Dies wird aber nur dann geschehen, wenn wir der Allgemeinheit, dem Altertum und der Einstimmigkeit folgen.“⁶

Hier führt der Zugang zur Orthodoxie über eine Mischung formaler *Idem*-Perspektiven (Altertum und Allgemeinheit), die allerdings durch „Einstimmigkeit“ ergänzt werden, was ein materiales Nachdenken über die richtige Interpretation der Implikationen christlicher Glaubenspraxis voraussetzt (*ipse*). Dieser letztgenannte Aspekt der Einstimmigkeit spiegelt die damals fest etablierte konziliare Bewegung wider, erkennt aber auch ausdrücklich an, dass ein Konsens selbst innerhalb der „orthodoxen“ Kirche nicht selbstverständlich ist.⁷

Drittens hat Augustinus von Hippo (354-430) – als Folge seiner eigenen religiösen Vergangenheit, das heißt seiner Bekanntschaft mit dem manichäischen Gnostizismus, wie auch seiner klassischen Ausbildung in der Kunst der Rhetorik – bedeutende Aspekte einer kritischen Interpretationstheorie entwickelt. In der Auseinandersetzung mit der gnostischen Propaganda gegen die jüdischen Schriften – einer Propaganda, die auf einer buchstäblichen Auslegung basierte – erkannte Augustinus die Freiheit einer allegorischen Lesart, die ihm eine größere Nähe zur christlichen Kirche erlaubte. Doch dank seiner guten Ausbildung in klassischer Rhetorik besaß er auch ausreichend semiotische Sensibilität, um zu begreifen, wie irreführend eine ungehindert fließende allegorische Bibelauslegung sein konnte. Deshalb trat er dafür ein, den betreffenden biblischen Text umfassend zu analysieren, um die begleitende spirituelle Lesart unter Kontrolle zu halten. Augustinus' bahnbrechende semiotische Erkenntnisse können wir hier nicht näher erörtern.⁸ Stattdessen wollen wir uns auf seine allgegenwärtige hermeneutische Reflexion konzentrieren, die seinem besonderen Orthodoxieverständnis zugrunde liegt. So müssen wir Augustinus von vorneherein bescheiden, dass sein Interesse an der christlichen Orthodoxie stärker *ipse*-fokussiert war als bei vielen Theologen vor und nach ihm. In *De Doctrina Christiana*, seiner einflussreichen Abhandlung über Hermeneutik, betonte Augustinus, dass die Schrift aus menschlichen Texten besteht, die sich auf Gott beziehen. Sie dürfen nicht selbst wie Gott behandelt, sondern müssen von den Christen als Anleitung zur richtigen Einstellung gegenüber Gott, sich selbst und ihren Mitmenschen genutzt werden. In diesem Kontext unterscheidet Augustinus zwischen Dingen, die wir benutzen, und Dingen, die wir genießen. Nur unveränderliche ewige Dinge

können genossen werden; alles Veränderliche hingegen dient am besten dazu, einen Menschen zum echten Genuss der ewigen Dinge hinzuführen. Die Schrift haben wir folglich – da ja nur Gott genossen werden kann – erhalten, um sie in unserer Glaubenspraxis und für unsere Glaubenspraxis zu benutzen. Die notwendige Haltung, die die Christen Gott und seinem in der Schrift ausgedrückten Gesetz gegenüber einnehmen sollen, identifiziert und bezeichnet Augustinus als Liebe.⁹ Liebe ist mithin der bestgeeignete Blickwinkel für eine Erforschung der christlichen Orthodoxie.¹⁰

Bei aller Übereinstimmung mit dieser augustinischen Auffassung, wonach Liebe in Fragen der Orthodoxie die beste Herangehensweise ist, hat sich das christliche Verständnis der Liebe im Lauf der Jahrhunderte beträchtlich gewandelt. Augustinus' neuplatonische Vorstellung hielt die Liebe für göttlich. Menschen sind nur insofern zur Liebe fähig, als Gott durch sie liebt.¹¹ Deshalb unterscheidet sich das heutige christliche Verständnis der Liebe als eines göttlichen Geschenke, das menschliche Liebe möglich macht, erheblich von der Sichtweise des Augustinus, der dem Menschen jedwede aktive Beteiligung an der Liebe abspricht. Daher möchte ich vorschlagen, dass wir Augustinus' materiales Kriterium übernehmen und uns nicht von den Grenzen, sondern von der Mitte des christlichen Glaubens her mit den Fragen der Orthodoxie und Orthopraxie befassen, dabei aber ein anderes Verständnis des Potenzials der menschlichen Liebe zugrunde legen.

Liebe und Orthopraxie

In der ganzen Kirchengeschichte kreisten Diskussionen um die Orthodoxie oder Nicht-Orthodoxie von Christen normalerweise um Glaubensaussagen und -bekenntnisse, das heißt um Positionen, die den entsprechenden intellektuellen Prüfungen und Verfahren unterzogen und dann entweder akzeptiert oder verworfen wurden. Das Streben nach Orthodoxie wurde in der Regel zu einem Prozess, in dessen Verlauf Theorien der Entsprechung und Übereinstimmung angewandt wurden, um den Wahrheitsgehalt der jeweiligen kognitiven und konfessionellen Ansprüche zu bestimmen. Außerdem bearbeitete eine besondere Gruppe eigens ausgebildeter und sorgfältig ausgewählter Theologen diese Ansprüche im Namen der Orts- oder der Weltkirche. Unterschiedliche hermeneutische Schulen und Traditionen haben zu solchen Überlegungen beigetragen, und unterschiedliche theologische Traditionen haben die Auslegung der jeweiligen Texte aus der Bibel und dem überlieferten Schrifttum beeinflusst. Seit dem Mittelalter haben menschliches Handeln und menschliche Erfahrungsansprüche im theologischen Nachdenken über die zentralen Dimensionen des christlichen Glaubens eine immer wichtigere Rolle gespielt. Überdies konzentrierten sich die theologischen Orthodoxiedebatten in der Zeit nach der Reformation oft stärker auf die Unterschiede in der Heilslehre, der daraus erwachsenden sakramentalen Praxis und der kirchlichen Organisation als auf die Vorstellung von Gott und seiner Beziehung zur Schöpfung. Auch wenn viele dieser Unterschiede bis heute Bestand haben, haben

die ökumenische Bewegung und die engere Zusammenarbeit zwischen den christlichen Kirchen dazu beigetragen, zwischen Christen unterschiedlicher Zugehörigkeit ein neues Klima der gegenseitigen Anerkennung zu begünstigen. Christen haben gelernt, dass Einheit nicht dasselbe ist wie Einförmigkeit und dass Unterschiede nicht als Anlass genommen werden sollten, sich gegenseitig vom Leib Christi auszuschließen, sondern den betreffenden Fragen in Liebe tiefer auf den Grund zu gehen. Mit anderen Worten, das Spektrum des Nachdenkens über die zentralen Aspekte der christlichen Glaubenspraxis (*ipse*) hat sich erweitert und geht inzwischen über das beharrliche Bewahren einer über die Jahrhunderte hinweg ungebrochenen *Idem*-Identität hinaus. Damit soll keinem Relativismus in Fragen der Wahrheit und des Glaubens das Wort geredet werden; doch es ist zu begrüßen, dass die Mitte der christlichen Glaubenspraxis nun von einem neuen Ausgangspunkt aus erforscht werden kann, der sich nicht mehr auf den Fokus der bloßen Grenzsicherung beschränkt.

Ein Bezug auf die christliche Identität muss also nicht unbedingt ein Bezug auf einen gegebenen Bestand an unveränderlichen Aussagen sein, denen ich ohne jede weitere Diskussion zuzustimmen habe (*idem*), sondern könnte auch ein gemeinschaftlicher Aufruf an alle Christen sein, ihre gemeinsame Aufgabe wahrzunehmen und sich der Mitte ihres Glaubens aus dem Inneren ihrer jeweiligen Kirchentradition heraus zu nähern (*ipse*). Es ist wichtig, daran zu erinnern, dass Christen nicht an die Bibel, an Tradition, Liturgie, Gebet, Priester, Bischöfe, Theologen und Kirche oder eben an irgendeine Art von Identitätspolitik glauben. Christen glauben vielmehr gemeinsam an den dreieinen Gott, und dieser Glaube wird im besten Fall von allen diesen Glaubensressourcen getragen und kommt, wie Augustinus uns so nachdrücklich ins Gedächtnis gerufen hat, zuweilen auch ohne sie aus. Natürlich wird der christliche Glaube durch die Bibel, durch Gottesdienst, Gebet, Liturgie, Sakramente, Traditionen, Priester und Bischöfe, Lehre und Bildung, Werke des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung und durch theologische Reflexion vermittelt. Doch christlicher Glaube lässt sich nicht machen oder herstellen. Anders als unsere menschlichen Versuche, Identitäten zu definieren, ist der Glaube ein Geschenk Gottes. Genauso wie die Liebe und die Hoffnung.

Die Aufgabe, Wege des Christseins in der heutigen Welt zu erforschen, erfordert also mehr als bloße Aufmerksamkeit und Zustimmung zu der einen oder anderen Glaubenstheologie. Christliche Orthodoxieansprüche müssen stärker auf eine Hermeneutik der Liebe und auf die Praxis der Liebe ausgerichtet sein. Liebe wird hier als Gottesgeschenk verstanden, das Frauen, Männer und Kinder befähigt, zueinander, zu Gott, zu Gottes Schöpfung und zu ihrem eigenen, sich herausbildenden Selbst in Beziehung zu treten: als ein göttliches Geschenk also, das den Menschen zur Beziehung ermächtigt. Als solches unterscheidet es sich grundlegend von jeglichem romantischen Gefühl glücklicher Selbstbehauptung.¹² Die biblischen Texte bezeugen dieses göttlich geordnete Netzwerk der Liebe. Und Thomas von Aquin hat uns eingeschärft, *Lieben* nicht mit *Gernhaben* zu verwechseln.¹³ Lieben heißt nicht nur, sich zueinander hingezogen zu fühlen. Liebe heißt

Sehnsucht und Engagement für die Andersheit des Anderen – auch dann, wenn es schwerfällt, den Anderen, den Feind, den Ausgegrenzten, den Kranken und den Unbedeutenden zu akzeptieren. Die christliche Praxis der Liebe beinhaltet Respekt vor der Andersheit des Anderen wie auch vor der im Entstehen begriffenen Andersheit des Selbst; und sie beinhaltet den Drang, mehr über den Unterschied und die Andersheit herauszufinden; sie ist offen dafür, das Geheimnis Gottes und der menschlichen Person zu ergründen. Deshalb ist Liebe mehr als die Anerkennung der Subjektivität des Anderen; sie sucht Gemeinschaft mit dem Anderen – wenn auch nicht zwangsläufig die völlige Einheit.

Wir sollten Augustinus dankbar dafür sein, dass er uns, was die Erforschung der rechten christlichen Praxis (Orthopraxis) betrifft, auf die beste aller Kategorien verwiesen hat, nämlich die Liebe. Doch wir müssen über seinen Vorschlag hinausgehen und über die besonderen Herausforderungen sprechen, die mit dem Gottesgeschenk der Liebe einhergehen. Da Liebe kein Prinzip, sondern eine Praxis ist, wäre es nicht sinnvoll, uns und dem Anderen eine Reihe von Bedingungen zu stellen, ehe wir uns überhaupt auf das Abenteuer der Liebe einlassen: die Bedingung z.B., dass gewisse spirituelle oder physische Erwartungen erfüllt werden, dass das Projekt klar umrissen ist, dass wir schon im Vorfeld genau wissen, wie die Liebe das jeweilige Selbst und den Anderen verändern wird. Liebe ist eine verwandelnde Macht, und deshalb kann ihre eigentliche Dynamik nie im Voraus geplant werden. In diesem Sinne kennt die Liebe keine Voraussetzungen außer unserem Willen, der Andersheit – selbst Gottes radikaler Andersheit – zu begegnen, und unserer Bereitschaft, uns im Zuge unseres Aufmerkens auf den Anderen verändern zu lassen.¹⁴

Das Geschenk der Liebe zu ergründen wird unsere Aufmerksamkeit zwangsläufig auch auf die religiösen Anderen lenken: auf jene also, deren religiöse Praxis sich von der christlichen Nachfolge unterscheidet. Mit all diesen Anderen teilen wir Gottes Universum, das göttliche Geschenk der Liebe, die daraus erwachsende Sehnsucht nach Gerechtigkeit in allen menschlichen Beziehungen und eine gemeinsame Zukunft. Daher können wir unsere eigene Identität vernünftigerweise nicht definieren, indem wir alle Anderen ausschließen. Unsere Praxis der Liebe wird unseren Horizont so erweitern, dass er alle Menschen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in unser göttlich inspiriertes Projekt miteinbezieht. Liebe ist weder ein reines Glaubensobjekt noch ein ausschließlich christliches Projekt; vielmehr ist die Praxis der Liebe ein zentraler Bestandteil des orthodoxen christlichen Glaubens. Die Liebe gehört niemandem außer Gott. Deshalb verpflichtet der Glaube an den Gott der Liebe, wie er sich im Dienen, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi ausdrückt, alle Christen auf den Geist der Liebe – nicht ohne all diese Anderen, sondern gemeinsam mit und in Liebe zu ihnen. Diese verwandelnde Praxis der Liebe ist ein Zeichen der Hoffnung für die Welt.

¹ Vgl. Reinhard Feiter, Art. *Orthodoxie - Orthopraxis*, in: ³LThK, Bd. 7, 1156–1158.

² Vgl. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London 1994, 159–182.

³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 140.

⁴ Vgl. Jeanron, *Theological Hermeneutics*, 168.

⁵ *Adversus Haereses*, III 24.1, dt. Übers.: *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3, München 1912.

⁶ Vinzenz von Lérins, *Commonitorium* 2.3, dt. Übers.: *Des Sulpicius Severus Schriften über den hl. Martinus. Des heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium*, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 20, Kempten/München 1914.

⁷ Vgl. Jeanron, *Theological Hermeneutics*, 169.

⁸ Vgl. ebd., 22–26.

⁹ Aurelius Augustinus, *De Doctrina Christiana*. Corpus Christianorum: Series Latina XXXII, Tournhout 1962, 1–167, insb. Kap. I, 44.

¹⁰ Vgl. auch ebd., Kap. I, 43: „Eine Person, die ihr Leben fest auf Glauben, Hoffnung und Liebe gründet, braucht mithin die Schriften nur, um die anderen zu lehren. Deshalb finden wir vielleicht viele Menschen, die sogar ohne heilige Texte und nur auf dieser Basis leben.“

¹¹ Eine Diskussion des augustinischen Liebesbegriffs bietet Werner G. Jeanron, *A Theology of Love*, London/New York 2010, 45–65.

¹² Vgl. ebd., 2–23.

¹³ Zum Liebesbegriff des Thomas von Aquin vgl. ebd., 77–83.

¹⁴ Vgl. ebd., 258.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Eine Hermeneutik der Orthodoxie

David Tracy

Die christliche Orthodoxie muss sich letztlich am Kriterium einer authentisch christlichen Lebensweise messen lassen. Hermeneutisch gesprochen wird die genaue Bedeutung aller Lehraussagen durch ihre Verwendung in einem bestimmten historischen Kontext festgelegt. Die Entscheidungen haben Bestand, müssen aber im zunehmend kulturenübergreifenden Diskurs der Weltkirche auf kultureller und sprachlicher Ebene immer wieder neu formuliert werden. Es gibt keine unschuldige Kultur, Tradition oder Orthodoxie. Die zeitgenössische Theologie wird gut daran tun, sich auf die elementare westliche Hermeneutik zu stützen: Wiedergewinnung, Kritik, Verdacht und in der Folge eine fundiertere Wiedergewinnung. Vorgeschlagen wird eine viergeteilte Sicht, die den mystisch-politischen Blickwinkel der früheren Theologie pluralisiert.