

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.

I. Einleitung: Orthodoxie und Orthopraxie

Rechtgläubigkeit (*Ortho-doxie*) ist ein wichtiger Aspekt des christlichen Bewusstseins. Der rechte Glaube aber – diese Sichtweise hat sich mit den ersten neutestamentlichen Glaubensbekenntnissen durchgesetzt – steht in einem direkten Zusammenhang zum rechten Handeln (*Ortho-praxie*). Das Matthäusevangelium, das jüdischste aller Evangelien, ist ein klarer Hinweis darauf, dass die entstehende christliche Gemeinschaft gemeinsame Glaubenssätze und gemeinsame Regeln brauchte, um sich gegen die Synagoge abzugrenzen. Doch wann immer Matthäus mit Blick auf den gemeinschaftlichen Zusammenhalt einige dieser grundlegenden Glaubenssätze und Regeln formuliert, betont er, dass Orthodoxie ohne Orthopraxie nutzlos ist. Letztlich entscheidend für das christliche Selbstverständnis ist, wie die Befreiungstheologen so nachdrücklich geltend gemacht haben, laut Mt 25 nicht die Rechtgläubigkeit, auch wenn das Handeln der Gemeinschaft natürlich auf der Schlüssigkeit ihres Selbstverständnisses und diese wiederum auf ihren gemeinsamen Überzeugungen beruht. Was aber sehr viel mehr zählt, ist das rechte Handeln der Liebe und Gerechtigkeit gegenüber den Ausgegrenzten, den Armen, den Unterdrückten, den Hungrigen, den Durstigen, den Fremden, den Nackten, den Kranken, den Häftlingen. Hinzu kommt, dass das Matthäusevangelium – das sich ansonsten wie ein Handbuch der Glaubenssätze und Regeln für die neuen Vorsteher der entstehenden Christengemeinde liest – in der Bergpredigt (Mt 14) zugleich auch eine typisch christliche und denkbar radikale neue Ethik der bedingungslosen Liebe vorlegt. Lew Tolstoi hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die ethisch-politischen Forderungen einer radikalen evangeliumsgemäßen Liebe in Jesu Bergpredigt die machtvollste Kritik sind und bleiben, die das Christentum an allen weltlichen Ordnungen und an der christlichen Kirche selber übt. Dennoch setzt natürlich jede *Orthopraxie* auch eine gewisse *Orthodoxie* voraus, die die Praktiken inspiriert und zuweilen auch verändert, und umgekehrt erwächst alle Orthodoxie aus der Orthopraxie und wird beständig durch sie erneuert und verwandelt.

In den frühchristlichen Jahrhunderten hat man die grundlegenden Mysterien des Christentums mit der Dreifaltigkeitslehre und Christologie der ersten sieben allgemeinen Konzilien in ihre klassische Form gegossen. Auch hier lassen sich christliche Orthodoxie und christliche Orthopraxie zwar voneinander unterscheiden, aber nicht voneinander trennen. Alle christlichen Lehren (die orthodoxen Lehrmeinungen, Glaubensaussagen, lehramtlichen Aussagen und Bekenntnisse) der christlichen Kirche sind Normen, die ihrerseits durch die *norma normans non normata* normiert werden: durch die Schrift als entscheidendes Zeugnis des Offenbarungsereignisses und der Person Jesu Christi und durch die authentisch christliche, durch Liebe und Gerechtigkeit geübte Glaubenspraxis. Die christliche Orthodoxie muss sich letztlich am Kriterium einer authentisch christlichen Lebensweise messen lassen. So waren und sind beispielsweise alle späteren Christen dem hl. Kyrill von Alexandria für seine brillante, wenn auch zuweilen übertrieben polemische Erläuterung und Verteidigung der Christologie von Chal-

kedon dankbar. Dennoch dienten einige seiner Handlungen als Patriarch von Alexandria - etwa, dass er den christlichen Mob gezielt gegen seine Gegner eingesetzt hat - weniger der Formulierung der rechten Lehre als vielmehr machtpolitischen Zwecken.

Das Paradox bleibt bestehen: Die christliche Orthodoxie kann nicht von der christlichen Orthopraxie getrennt werden. Die Handlungen einiger Patriarchen, Päpste und Kaiser verdienen die Kritik, die die Historiker an ihnen üben. Wie Pierre Hadot dokumentiert hat, beruhten die christlichen Lehren - wie die Lehren aller philosophischen Schulen der Antike - in erster Linie auf konstanter Treue zu bestimmten spirituellen Praktiken sowohl gemeinschaftlicher (wie z.B. Riten und Liturgie) als auch individueller Natur (wie z.B. geistliche Übungen der logischen Argumentation, der Askese, Meditation und Kontemplation). Ohne Orthopraxie droht die Orthodoxie zur wertlosen Hülle einer einstmals lebensfähigen Religion zu degenerieren; ohne echte Orthodoxie läuft die Orthopraxie Gefahr, zu einer unbestimmten, wirren und verwirrenden Spiritualität zu verkommen.

II. Hermeneutik: Sprache und historischer Kontext

Die Disziplin der Hermeneutik befasst sich hauptsächlich mit zwei Fragen der Auslegung orthodoxer Überzeugungen, Lehrmeinungen und Lehramtsaussagen: mit der Frage der Sprache (dem zentralen Fokus aller Hermeneutik) und mit der eng damit verbundenen Frage nach dem historischen Kontext. Nehmen wir einmal die *homoousios*-Debatte von Nicaea I vor, während (soweit dies ohne Aufzeichnungen über den tatsächlichen Verlauf überhaupt möglich ist) und nach dem Konzil. Dem Konzil waren nicht nur jahrelange Auseinandersetzungen vorausgegangen, auch 65 Jahre danach diskutierte man noch immer. Zudem waren die nizänischen und anti-nizänischen Parteien in sich keineswegs homogen, sondern vielfältig. Nicht alle anti-nizänischen Teilnehmer waren strikt arianischen Glaubens; selbst innerhalb der arianischen Tradition gab es beträchtliche Unterschiede zwischen Arius selbst und Verbündeten wie Eusebius von Nikomedia und den späteren, radikaleren „Neo-Arianern“ wie Eunomius. Erst mit dem Konzil von Konstantinopel (381) wurde das *homoousios* zur weithin, wenn auch nicht allgemein akzeptierten christlichen Lehre. Im Prinzip hat sich dieselbe Auslegungsdebatte nach jedem Konzil wiederholt, wie die Auseinandersetzungen der letzten 50 Jahre über die Interpretation des II. Vaticanums hinreichend belegen.

Wie Dogmenhistoriker von John Henry Newman über Adolf von Harnack bis hin zu Jaroslav Pelikan gezeigt haben, entspricht die genaue Bedeutung einer Lehraussage ihrer Bedeutung in ihrem besonderen historischen Kontext. Man kann ein nichtbiblisches Wort wie *homoousios* nicht interpretieren, ohne mit hermeneutischer Sorgfalt auf seine vergleichsweise abstrakte, das heißt von der griechischen Philosophie beeinflusste propositionale Sprache zu achten, die sich vom konkreten Charakter der überwiegend metaphorischen und symbolischen bibli-

schen Sprache unterscheidet. Die (später als Dogmendefinitionen gelesenen) Lehraussagen vom I. Nicaenum bis zum I. Vaticanum lassen sich ungeachtet aller gegenteiligen Behauptungen ohne eine entsprechende hermeneutische und historische Vorarbeit nicht angemessen interpretieren. Der Gebrauch solcher vergleichsweise abstrakten philosophischen Begriffe wie *ousía*, *hypóstasis*, *prósopon* und *substantia*, *essentia*, *persona* war in den ersten fünf Jahrhunderten einem beständigen Wandel unterworfen und kann nur dann richtig verstanden werden, wenn man weiß, was sie in dem betreffenden historischen Kontext jeweils heißen haben. Eine klare hermeneutische Schwierigkeit besteht darin, dass die griechischen philosophischen Termini sich nicht immer gut ins Lateinische übertragen lassen: So kann das Wort *persona* weder die individualisierte Eigentümlichkeit des Begriffs *hypóstasis* noch den relationalen Charakter der Vokabel *prósopon* ganz exakt wiedergeben. Denn obwohl eher abstrakte, gedankliche Begriffe und propositionale Aussagen die sprachlichen Grenzen leichter überwinden als die Sprache der Dichtung und Rhetorik, wechseln sie doch weniger mühelos von einer Kultur in die andere, als die klassizistische, will sagen: die noch nicht zu historischem Bewusstsein erwachte Wissenschaft dies vermutet hat. Jede der verschiedenen kulturellen und je besonderen theologischen Verwendungen selbst philosophischer Begriffe lässt sich nur durch eine hermeneutisch und nicht positivistisch ausgerichtete wissenschaftliche Dogmengeschichte bestimmen.

Die nichtbiblische (d.h. nicht-metaphorische, nicht-symbolische) Sprache der meisten orthodoxen Lehraussagen hat, wann immer ungelöste Debatten für Verwirrung sorgten und das Selbstverständnis der frühchristlichen Gemeinschaft behinderten, in der Tat einen wertvollen Beitrag zur Klärung geleistet. Wie können Christen klar und deutlich formulieren, wer und was Jesus der Christus ihrer Auffassung nach ist? Wie können Christen eine philosophische und mithin eher abstrakte, propositionale Sprache verwenden, um Verwirrung zu vermeiden? Selbst das als Pastoralkonzil verstandene II. Vaticanum mit seiner grandiosen Weigerung, *Anathemata* auszusprechen (die letzte Zuflucht ängstlicher Traditionalisten, die irrtümlich glauben, sie allein seien rechtgläubig), hat zuweilen mit Recht einer eher biblisch-metaphorischen Sprache den Vorzug gegeben und beispielsweise anstelle des präziseren Begriffs der „Kollegialität“ die bibelsprachliche Metapher vom „Volk Gottes“ verwendet. Die Verwirrung lauert immer im Hintergrund, wenn eine Gemeinschaft versucht, ihre Überzeugungen zu formulieren; die abstraktere und deshalb präzisere, aber auch engere Sprache der gedanklichen Konzepte und Begriffe hilft, die umstrittenen Bedeutungen, die in die immer zugrundeliegende Metaphorik und Symbolik der biblischen Sprache eingewoben sind, zu entwirren.

Hermeneutisch gesprochen wird die genaue Bedeutung aller Lehraussagen letztlich durch ihre Verwendung (und mithin Bedeutung) in einem bestimmten und folglich klar abgegrenzten historischen Kontext festgelegt. So hat zum Beispiel Athanasius die grundlegendste Bedeutung des präzisen nizänischen Begriffs *homooúsios* sehr gut formuliert: „Was immer du über den Vater aussagst, musst

du auch über den Sohn aussagen, ausgenommen das, was dem Vater als Vater eigen ist.“ Diese endgültige Entscheidung über den Gebrauch des Wortes *homoousios* - und nicht die veränderliche, kontextabhängige Sprache selbst (wie sogar Athanasius später zugestand) - ist es, die Bestand hat. Chalkedon ist, wie Karl Rahner es ausgedrückt hat, kein Ende, sondern ein echter Anfang. Das, worauf es ankommt, ist nicht die Sprache selbst, sondern die Treue zu den orthodoxen Entscheidungen, die der propositional ausgedrückten besonderen Bedeutung innewohnen.

Wie Bernard Lonergan überzeugend gezeigt hat, werden Kulturen seit der Entstehung des historischen Bewusstseins im 19. Jahrhundert als empirisch und nicht wie zuvor als statischer, unveränderlicher und normativer Ausdruck einer klassischen Kultur und Sprache verstanden. Die normativen Bedeutungen richtiger Lehraussagen überdauern - doch hierzu ist es nicht erforderlich, jede andere als die vermeintlich (aus klassizistischer Sicht) normative Sprache der ursprünglichen Formulierung abzulehnen. Nicht klassisches, sondern historisches Bewusstsein ist die erste hermeneutische Voraussetzung für die Wiedergewinnung richtiger Glaubens- und Lehramtsaussagen (z.B. der Orthodoxie). Das frühe Christentum hat in Treue zur Schrift die grundlegenden Lehrentscheidungen der ersten sieben allgemeinen Konzilien in den propositional formulierten trinitarischen und christologischen Glaubensinhalten/Lehren der christlichen Gemeinschaft entwickelt. Die Lehrentscheidungen überdauern, bedürfen jedoch der ständigen kulturellen und mithin sprachlichen Neuformulierung.

Wie die moderne Hermeneutik (H.-G. Gadamer) deutlich gemacht hat, vollzieht sich alles Verstehen in der Sprache und durch die Sprache. Es mag nicht-sprachliche Erfahrungen (wenn etwa ein Säugling zum ersten Mal das Meer sieht) oder, am anderen Ende des Spektrums, einige mystische Darstellungen der Vereinigung mit Gott geben. Johannes vom Kreuz behauptete zum Beispiel, die Vereinigung mit Gott ohne Bild, ohne Begriff und ohne Sprache erfahren zu haben, obwohl auch Johannes letztlich sowohl seine wunderbare Poesie als auch seine präzise, in Salamanca erworbene scholastische Sprache benutzt hat, um das Verständnis dessen, was er als *unio mystica* erlebt hatte, zu artikulieren und mitzuteilen.

Ein rein klassizistisches Sprachverständnis glaubt, dass eine statische, sich nicht verändernde und unveränderliche normative Sprache allein geeignet ist, die *ortho-doxen* Glaubensinhalte der Gemeinschaft („*semper idem*“) auszudrücken. Doch nur die entferntesten Ausläufer der mathematischen Sprache und der mathematisch geprägten, hochtechnisier-

David Tracy ist Professor emeritus für Katholizismusstudien, der Theologie und der Philosophie an der Divinity School der Universität Chicago, USA. Er ist Mitglied der American Academy of Arts und hat in mehr als 50 Universitäten und Colleges der ganzen Welt Vorlesungen gehalten. Veröffentlichungen u.a.: The Analogical Imagination (1981); Plurality and Ambiguity (1987); Theologie als Gespräch (1993); On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church (1994). Zurzeit schreibt er an einem Buch mit dem Arbeitstitel „This Side of God“. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „... und bewahre uns vor dem Bösen“ in Heft 1/1998. Anschrift: 1755 E. 55th St., Apt. 901, Chicago, IL 60615, USA.

ten Sprachen der modernen Wissenschaft (z.B. die Quantentheorie oder die allgemeine Relativitätstheorie) überwinden alle kulturellen Grenzen, ohne in die jeweiligen Kulturen und Sprachen übersetzt werden zu müssen. Zwar werden Lehraussagen in vergleichsweise abstrakten Sätzen formuliert, doch ihre Sprache ist nur halbtechnisch und bedient sich weder (auch wenn der trinitarische Monotheismus außerhalb des Christentums häufig als Zahlenproblem missverstanden wird) der völlig abstrakten mathematischen noch der technischen Begrifflichkeit der modernen Naturwissenschaft. Lehraussagen sind wichtig, um innerhalb der Gemeinschaft einen Konsens über die Bedeutung eines bestimmten Glaubensinhalts herzustellen, der zur Diskussion und Debatte steht (z.B. die tridentinische Rechtfertigungslehre). Natürlich kann die propositionale Sprache von Lehraussagen kulturelle Grenzen leichter überwinden als die metaphorische und symbolische Sprache der Bibel (z.B. die bis heute umstrittene neutestamentliche Vorstellung vom „Reich Gottes“). Dennoch bedürfen Lehraussagen - anders als mathematische Sätze - der historisch-kritischen und hermeneutischen Prüfung, ehe ihre Bedeutungen angemessen verstanden und dann auf immer neue Kulturen übertragen werden können. Es wird stets einen Bedarf an zunehmend exakten und sich wandelnden hermeneutischen (nicht positivistischen) wissenschaftlichen Dogmengeschichten geben. Diese Nachfrage nach kultureller und sprachlicher Übersetzung wächst von Tag zu Tag mit dem exponentiell wachsenden Pluralismus der globalen Gegenwartskirche. Es gibt, hermeneutisch gesprochen, keinen guten Grund für die Annahme, nur griechische und lateinische Begriffe und Philosophien seien geeignet, die orthodoxen christlichen Glaubensaussagen auszudrücken - wie die bahnbrechende Arbeit zeitgenössischer christlicher Theologen in Asien und insbesondere in Indien eindrucksvoll belegt.

III. Hermeneutik: Wiedergewinnung und Kritik

Die zeitgenössische Hermeneutik fußt auf sechs grundlegenden historischen Bewegungen. Die moderne Hermeneutik begann erstens mit Schleiermachers brillanter Verbindung von psychologischer Empathie und grammatischer Analyse; Dilthey klärte und erweiterte Schleiermachers Hermeneutik, legte dabei jedoch ein sehr viel größeres Gewicht auf das historische Bewusstsein. In ihrer zweiten Bewegung wurde die psychologische und historisch-kritische Hermeneutik mit Heideggers *Sein und Zeit* durch eine ganz und gar ontologische Hermeneutik abgelöst; Heideggers hermeneutische Ontologie wurde ihrerseits (vor allem unter dialogischen Gesichtspunkten) in Hans-Georg Gadammers *Wahrheit und Methode* und von Paul Ricœur weiterentwickelt, der in seiner *Interpretation Theory*¹ ein ausgeklügeltes hermeneutisches Modell von Verstehen-Erklären-Verstehen vorgelegt hat. In einer dritten historischen Bewegung vertrat Jürgen Habermas im Gegensatz zu Gadammers eher traditionsorientierter Hermeneutik die Auffassung von der Hermeneutik als kritischer Theorie. Diese als kritische

Theorie verstandene Hermeneutik ist vielgestaltig: Sowohl vor Habermas (Adorno, Horkheimer, Benjamin) als auch im weitgespannten Rahmen einer vierten hermeneutischen Bewegung finden sich mittlerweile kritische Theorien, die das gesamte Spektrum gewisser Grundfragen (etwa die komplexen, vielfältigen und mehrdeutigen Gegebenheiten von Geschlecht und Gender, Rasse und Klasse, Kolonialismus und Elitismus) umfassen und damit de facto alle Texte betreffen. Fünftens lässt sich geltend machen, dass Jacques Derridas Methode der Dekonstruktion ungeachtet seiner eigenen Ambivalenz in dieser Frage im Sinne einer denkbar elementaren Textauslegung - nämlich im Derrida'schen Sinne der durch eine unvermeidliche Bedeutungsverschiebung (Unterscheidung und Aufschiebung: *différance*) bedingten radikalen Pluralität aller Texte - hermeneutisch ist. Sechstens lässt sich auf dieselbe Weise geltend machen, dass Michel Foucaults Arbeit trotz seiner gegenteiligen Behauptung eine neue Form einer radikalen Hermeneutik ist: zunächst in seinen archäologischen Methoden und dann in seiner nietzscheanisch inspirierten genealogischen Methode, die dazu dient, in allen Texten - mithin auch in Lehraussagen - Macht/Wissen-Verflechtungen aufzudecken.

Man müsste ein ganzes Buch über die Möglichkeiten und Grenzen dieser sechs unterschiedlichen und häufig gegensätzlichen Interpretationsmodelle schreiben, um die Hermeneutik der Orthodoxie angemessen und vollständig darzustellen. Eine solche Untersuchung gibt es jedoch leider noch nicht. Wir brauchen dringend nicht nur geschichtliche Darstellungen der dogmatischen Entwicklung, sondern dogmengeschichtliche Darstellungen, die das gesamte oben umrissene hermeneutische Spektrum abdecken und sowohl die echten Entwicklungen als auch die vielen Umwege, Sackgassen, Brüche und Machtspiele (vor allem in Genderfragen) in der Geschichte aller Orthodoxien aufzeigen können. Der Grund dafür, dass die als „radikale Orthodoxie“ bezeichnete Bewegung letztlich nicht überzeugend ist, besteht zu einem großen Teil in ihrer Unfähigkeit, die Orthodoxie, für die sie eintritt, einer umfassenden hermeneutischen Prüfung zu unterziehen.

In diesem kurzen Beitrag muss ich mich mit einigen wenigen grundlegenden hermeneutischen Anmerkungen zur christlichen Orthodoxie, das heißt zu den richtigen Lehrmeinungen, Glaubensaussagen, lehramtlichen Aussagen und Bekenntnissen begnügen. Wie Jaroslav Pelikan so treffend schreibt: „Was die Kirche Jesu Christi auf der Grundlage von Gottes Wort glaubt, lehrt und bekennt: das ist die christliche Lehre. Die Glaubenslehre ist nicht die einzige und nicht einmal die vorrangige Aktivität der Kirche. [...] Die Kirche preist Gott und dient der Menschheit; sie arbeitet an der Veränderung dieser Welt und erwartet die Erfüllung ihrer Hoffnung in der nächsten. ‚Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe‘ - die Liebe, nicht der Glaube und schon gar nicht die Glaubenslehre.“²

Neben diesen hilfreichen Worten über die Grenzen der Glaubenslehre enthält der Passus bei Pelikan auch die folgende, nicht minder hilfreiche theologische Erinnerung an die begrenzte, aber reale Bedeutung der orthodoxen Glaubenslehre:

„Glaube, Hoffnung und Liebe [der Kirche] drücken sich allesamt in der Lehre und im Bekenntnis aus. [...] Ohne die christliche Glaubenslehre wäre die christliche Kirche nicht die Kirche, die wir kennen.“

Die wichtige Aufgabe der theologischen Hermeneutik besteht auch heute noch darin, die zentrale, verwandelnde Bedeutung jeder Lehre vollgültig zu interpretieren und somit mehr oder weniger adäquat wiederzugewinnen. Eine theologische Hermeneutik der Glaubenslehre muss – anders als eine positivistische und archaische Geschichtsschreibung – sowohl die frühere Bedeutung einer Lehraussage in ihrem historischen Kontext als auch ihre Bedeutung für unseren heutigen Kontext berücksichtigen (vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, passim). Karl Rahner besaß eine verblüffende Gabe, mittels einer Hermeneutik der Wiedergewinnung die religiöse und theologische Bedeutung für unsere Zeit zutage zu fördern. Eine solche hermeneutische Kunst der theologischen Wiedergewinnung der religiös-theologischen (und zuweilen sogar prophetisch-mystischen) Bedeutung christlicher Glaubenslehren ist einer der besten Beiträge, den ein Theologe heute leisten kann.

Ebenso wertvoll wie diese moderne und postmoderne theologische Hermeneutik der Wiedergewinnung prämoderner dogmatischer Ressourcen ist eine Kritik von Lehraussagen, wie sie Hans Küng im Zuge seiner Kritik und Wiedergewinnung des I. Vaticanums geleistet hat: eine Kritik der logischen und historischen Machtverhältnisse, die die Formulierung des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit beeinflusst haben, nebst einer hermeneutischen Wiedergewinnung der Lehre von der irrtumsfreien Kirche.

Theologische Hermeneutiken der Kritik sind weitgehend, aber nicht ausschließlich Produkte des modernen Zeitalters. Kritik wird immer nötig sein, um zu verhindern, dass aus der komplexen und pluralistischen christlichen Tradition ein verdinglichter Traditionalismus wird – zumal in einer Zeit, da die Weltkirche sich unbedingt um eine kritische Einstellung gegenüber dem intuitiven Eurozentrismus bisheriger Traditionen bemühen muss. So ist es meines Erachtens heute dringend geboten, die frühen trinitarischen und christologischen Lehren aus der Sicht neuer Prozessphilosophien (wie der von Heidegger, Whitehead oder Romano) und mithilfe nichtwestlicher Philosophien und Theologien (wie etwa der unterschiedlichen Ereigniskonzeptionen des Hinduismus, Buddhismus und Taoismus) und nicht nur unter dem Blickwinkel der klassischen griechischen und lateinischen Philosophie und ihrer traditionellen Rede von der Substanz (*ousía*, *substantia*) zu überdenken. Ein solches radikales Neu-Denken der trinitarischen und christologischen Lehre stellt die zeitgenössische Theologie vor die große Aufgabe, Gott als Ereignis auszusagen, das sein Gottesselbst hauptsächlich in den historischen Ereignissen der Schrift und ihrem Höhepunkt, also nach christlichem Verständnis dem Person-Ereignis Jesus Christus, offenbart. Jede im eigentlichen Sinne christliche Sprache ist trinitarisch und theozentrisch, christomorph geprägt und pneumatologisch verwandelt. Zum (*ad*) Verständnis des Vaters gelangen Christen durch (*per*) den Sohn im (*in*) Geist. Einem solchen Neu-Denken stehen die Ereignisbegriffe der modernen westlichen wie östlichen Philo-

sophien (z.B. des Mahayana-Buddhismus, der die Wirklichkeit als Ereignisse bedingten Entstehens deutet, oder des Daoismus, der das aus vorübergehenden Ereignissen gebildete, nicht definierbare *Dao* für die Wirklichkeit hält) zur Verfügung. Solche Prozess- oder Ereignisphilosophien scheinen dem ursprünglichen biblischen Fokus der Selbstoffenbarung Gottes durch historische Ereignisse sehr viel näher als die frühere und mittelalterliche griechische und lateinische Substanz-Metaphysik. Eine ereignisfokussierte Metaphysik und Theologie kann helfen, die trinitarischen, christologischen und pneumatologischen Lehren der sieben großen allgemeinen Konzilien, die nach wie vor das Herzstück der orthodoxen Glaubenslehre des Ostens wie des Westens bilden, zu überdenken und zu klären, ohne sie grundlegend zu verändern.

Die Zukunft des Christentums hängt weitgehend davon ab, ob es gelingt, die großen Traditionen in den globalen Kontext zu übersetzen (wobei Übersetzung sowohl Wiedergewinnung als auch Kritik bedeutet). Eine solche Hermeneutik kann durch eine gemeinsam erarbeitete vierdimensionale Theologie gestützt werden, die erstens hermeneutisch sein und mindestens die sechs oben aufgelisteten hermeneutischen Bewegungen umfassen, zweitens genau auf die mystisch-prophetische Aktualität des Christentums einschließlich seiner zentralen Glaubenslehren achten, drittens der wachsenden Pluralität der Weltkirche gerecht werden und sich viertens am immer gültigen christlichen Kriterium einer ständig erneuerten Fokussierung auf die Armen, die Ausgegrenzten und die Unterdrückten messen lassen muss, die unter der massiven globalen Ungerechtigkeit zu leiden haben. Bei dieser viergeteilten Sicht geht es de facto nicht darum, den traditionell mystisch-politischen theologischen Fokus, den CONCILIUM in all den Turbulenzen der nachkonziliaren Zeit stets beibehalten hat, zu ersetzen, sondern zu pluralisieren.

Eine Theologie sowohl der Orthodoxie als auch der Orthopraxie sollte daher auf eine Hermeneutik der Wiedergewinnung *und* Kritik fokussiert sein, auf die sodann eine Hermeneutik des Verdachts und der erneuten Wiedergewinnung folgt. In Zukunft wird es vielleicht sogar nötig werden, der in diesem Beitrag vorgeschlagenen Hermeneutik mit Kritik und Argwohn zu begegnen, weil sie ausschließlich aus westlichen Quellen schöpft und demzufolge womöglich zu eurozentrisch ist. Das ist desto wahrscheinlicher, je mehr wir westlichen Theologen von unseren ost- und südasiatischen Kollegen über die extreme Perfektion hinduistischer Philosophien und Theologien, buddhistischer und daoistischer Hermeneutiken und anderer nichtwestlicher hermeneutischer Ressourcen erfahren. Wenn wir den kulturenübergreifenden Diskurs über eine andere, nicht ausschließlich westliche Hermeneutik weiterführen, wird sich die Theologie in Zukunft noch stärker verändern – was gut ist, vor allem dann, wenn dank dieser künftigen hermeneutischen Entwicklungen in den nichtwestlichen Theologien gezeigt werden kann, dass die westliche Hermeneutik, die auch diesem Artikel zugrunde liegt, weit weniger allgemeingültig ist, als sie gemeinhin selber glaubt. In der Zwischenzeit wird die zeitgenössische Theologie gut beraten sein, die grundlegende viergleisige moderne westliche Hermeneutik von Wiedergewin-

nung, Kritik, Verdacht und einer daraus folgenden fundierteren Wiedergewinnung anzuwenden und umzuwandeln.

IV. Hermeneutik des Verdachts und erneute Wiedergewinnung

Die Hermeneutik der Kritik ist klar und geradlinig: Sie erhebt den Anspruch, bewusste Fehler aufzudecken und entweder auf dem Wege der Argumentation oder des historischen Belegs zu beseitigen (wie z.B. Konstantins unangemessene Interventionen auf dem Konzil von Nicaea). Die Hermeneutik des Verdachts ist da schon komplizierter. Ein echter Verdacht ist keine Erörterung über eventuelle bewusste Fehler in manchen Erscheinungsformen der Orthodoxie. Ein Verdacht ist eher die Ahnung – die noch verifiziert werden muss –, dass eine gewisse Erscheinungsform der Orthodoxie eine weitgehend unbewusste, aber systemische Verzerrung in sich trägt. Diese unbewussten Verzerrungen (insbesondere in puncto Gender, Rasse, Klasse, Elitismus, Eurozentrismus, Antisemitismus, Islamfeindlichkeit, Kolonialismus usw.) sind zuweilen reflektiert (wie z.B. die Marginalisierung der Frau bei allen Konzilsentscheidungen in Fragen der Rechtgläubigkeit), jedoch wahrscheinlich häufiger unreflektiert, aber deshalb nicht minder systemisch verzerrend: Man denke nur an die unverkennbar patriarchalische Ausprägung des Katholizismus und im Grunde auch fast aller anderen traditionellen Kulturen, Religionen und Psychen. Die tückischere Realität aber ist ein weitgehend unbewusster Sexismus, der komplexer ist und ebendeshalb umso dringender der Interpretation durch kritische feministische Theorien bedarf.

Wie Michel Foucaults Arbeit sowohl in seinen archäologischen wie auch in seinen genealogischen Werken – wenngleich eigenartigerweise nicht mehr in seinen späteren, zuversichtlicheren, an Hadot gemahnenden Vorlesungen und Schriften über antike (insbesondere stoische und kynische) Vorstellungen der Selbstsorge – gezeigt hat, ist selbst die beste Wissenschaft einschließlich seiner eigenen nicht nur eine Artikulation des Wissens, sondern auch – und zwar zuweilen in überwältigendem Maß – ein uneingestandener und vielleicht (vom Autor) nicht erkannter Sachverhalt von Macht/Wissen.

Mit einem angemessenen theologischen Verständnis von Natur/Gnade sind die Theologen gut aufgestellt, wenn es darum geht, die zahlreichen Manifestationen grundlegender Gutheit und Intelligenz in actu in der christlichen Tradition wiederzugewinnen. Und mit einem theologisch gründlich durchdachten Sünde-Gnade-Paradigma sind die Theologen überdies gut darauf vorbereitet, die unbewusste, systemische Realität der persönlichen, der sozialen und der strukturellen Sünde aufzuzeigen, die jede menschliche Wirklichkeit verzerrt.

Theologisch gesprochen funktioniert die Hermeneutik der Kritik wie auch des Verdachts dann am besten, wenn christliche Theologen die elementare christliche Hermeneutik der Wiedergewinnung nicht ersetzen, sondern korrigieren und umwandeln. Über alle Kritik und allen Verdacht hinaus ist die Theologie immer

darauf angewiesen, die grundlegendste christliche Überzeugung von Gottes bedingungsloser Liebe, die sich im Leben, in der Botschaft, im Kreuz und in der Auferstehung Jesu Christi sowie in der eschatologischen Hoffnung auf ein in ihm gewirktes universales Heil ausdrückt, beständig wiederzugewinnen. Das Böse ist eine radikale Realität in jedem Leben und in allen Kulturen. Es gibt keine unschuldige Kultur, keine unschuldige Tradition, keine unschuldige Orthodoxie. Dieses - bewusste oder unbewusste - Böse infiltriert jede Wirklichkeit einschließlich aller echten Orthodoxie und Orthopraxie. Gleichzeitig ist das radikal Gute mit Gottes Gnade über alles Geschaffene ausgegossen. Das radikal Gute ist tiefgreifender und damit letztlich realer als das radikal Böse. Es ist besser.

¹ Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas 1976.

² Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, I: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, x.

Literatur

Zu den Ursprüngen der Lehrorthodoxie vgl. Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, Oxford 2004; Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988; Bernard Lonergan, *The Way of Nicaea*, Westminster 1976; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, I: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Orthodoxie in der Postmoderne

Die Infragestellung des christlichen Wahrheitsanspruchs

Lieven Boeve

Wie lässt sich der christliche Wahrheitsanspruch in unserem heutigen Kontext angemessen verstehen? Die Beantwortung dieser Frage geht unweigerlich mit der Diskussion über die unterschiedlichen Weisen einher, in denen sich dieser Wahrheitsanspruch in Beziehung zu unterschiedlichen Kontextanalysen verstehen lässt. Im Kontext der Postmoderne wird der häufig selbstverständliche Wahrheitsanspruch sowohl aus sozio-kultureller als auch aus philosophischer Perspektive in Zweifel gezogen. Knapp gesagt werden drei Umgangsweisen mit der Herausforderung durch diese Infragestellung diskutiert: Erstens wird die Orthodoxie gegen ihre Infragestellung verteidigt; zweitens wird die Orthodoxie in einen Zusammenhang mit dieser Infrage-