

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.

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

<sup>2</sup> 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-*

stellung gebracht, und drittens wird die Infragestellung der Orthodoxie zugelassen, um ihren eigenen infragestellenden Charakter neu zu entdecken.

Wie lässt sich das Thema der Orthodoxie in einem postmodernen Kontext genauer bestimmen? Zunächst einmal ist dies nicht nur eine theologische, sondern auch eine ekklesiologische und sozio-kulturelle Frage. Spricht man über Orthodoxie, dann geht es nicht nur um einen Wahrheitsanspruch, sondern auch um die praktischen Seiten des Einsatzes für diese Wahrheit angesichts dessen, dass dieser Anspruch in Frage steht. Im vorliegenden Beitrag möchte ich deshalb die Frage nach Orthodoxie folgendermaßen zuschneiden: „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.

In diesem knappen Beitrag kann ich mich nur mit einigen Aspekten des derzeitigen Forschungsstands befassen.<sup>1</sup> Ich möchte versuchen zu zeigen, wie der häufig selbstverständliche Wahrheitsanspruch, der in der christlichen Verwendung des Orthodoxie-Gedankens mitschwingt, durch den postmodernen Kontext infrage gestellt wird, und zwar aus sozio-kultureller wie aus philosophischer Sicht. Weil Kontexte per definitionem partikular sind, werde ich mich in erster Linie auf den westeuropäischen Kontext beziehen. Natürlich bin ich mir darüber im Klaren, dass sich vor dem Hintergrund der Globalisierung und der Möglichkeiten weltweiter Kommunikation einige der Merkmale dieses Kontextes auch in anderen Kontexten zeigen. An späterer Stelle in diesem Artikel werde ich in knapper Form drei Umgangsweisen mit der Herausforderung durch diese Infragestellung vorstellen: Erstens wird die Orthodoxie gegen ihre Infragestellung verteidigt; zweitens wird die Orthodoxie mit dieser Infragestellung verknüpft, und drittens wird die Infragestellung der Orthodoxie zugelassen, um ihren eigenen, selbst infragestellenden Charakter neu zu entdecken.

## Der postmoderne Kontext

(a) Aus *sozio-kultureller* Perspektive ist der postmoderne Kontext in westlichen Ländern - soweit es um die Religion geht - durch Säkularisierung, Enttraditionalisierung, Individualisierung und Pluralisierung geprägt. Im Verlauf der Jahre hat sich dadurch das Erscheinungsbild der Religion dramatisch verändert.<sup>2</sup> Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts waren die christliche Religionszugehörigkeit und die christliche Identität in großen Teilen Europas nahezu selbstverständlich. Das ist heute nicht mehr der Fall. Religiöse Identität und Religionszugehörigkeit sind unter struktureller Perspektive betrachtet mit deutlich mehr Reflexion verbunden als zuvor. In viel größerem Maße als bisher wählen sich die Menschen nun ihre Identitäten und die Weisen, ihre Zugehörigkeiten zu leben. Zugleich ist zu beobachten, dass die religiöse Pluralisierung zunimmt - nicht nur durch Migration,

sondern auch durch die Möglichkeiten weltweiter Kommunikation. Diese Pluralisierung tritt nun viel deutlicher zutage als zuvor. Diese Einflüsse haben dazu geführt, dass der europäische Kontext in beträchtlichem Maße als *postchristlich* und *postsäkular* gelten kann. Wie das häufiger bei der Vorsilbe „post-“ der Fall ist, bedeutet das nicht, dass dieser Kontext nicht mehr durch das Christentum oder die Säkularisierung geprägt wäre. Es bedeutet aber durchaus, dass sich die Haltung der Menschen und der Gesellschaft gegenüber diesen beiden Phänomenen beträchtlich verändert hat. So hat beispielsweise die Säkularisierung die Religion nicht verdrängt. Es gibt sogar Stimmen, die der Ansicht sind, dass unsere Zeit durch Desäkularisierung gekennzeichnet ist. Meist wird dann sogleich hinzugefügt, dass sich zumindest in Europa die Situation der institutionellen Religionszugehörigkeit und der Identitätskonstruktion enorm verändert hat.<sup>3</sup> Neben der religiösen Enttraditionalisierung und Individualisierung hat die religiöse Pluralisierung die Haltungen der Gläubigen und der Gemeinschaften verändert. Das hat, wie bereits angedeutet, zunächst zur Folge, dass religiöse Identität und Religionszugehörigkeit nicht mehr selbstverständlich sind, sondern immer gewählt werden – zumindest in struktureller Hinsicht, und zwar in der Weise, dass diese Wahl aus biographischer Sicht als Berufung erfahren werden kann. Daraus ergibt sich die Erweiterung der Möglichkeiten von *Freiheit und Reflexion* (aufgrund der Notwendigkeit, eine Wahl zu treffen, und der immer wiederkehrenden Frage, warum man sich für dies und nicht für etwas anderes entscheidet). Zugleich sorgt diese neue Situation dafür, dass Identität *instabil* wird, weil alles auch sehr anders hätte sein können und im Moment oder in Zukunft anders sein könnte. Es wird uns mehr und mehr bewusst, dass der Identität immer etwas Kontingentes anhaftet und dass sie von Situationen, verfügbaren Optionen oder der Beeinflussung durch Gleichaltrige, durch den Markt und die Medien abhängt. Sie wird nie „an und für sich“ angenommen und sie gehört nicht dem Menschen, den sie prägt. Enttraditionalisierung, Individualisierung und Pluralisierung führen, was die Identität anbelangt, zu tiefer *Verunsicherung*. Kurz gesagt verändert sich in dieser neuen Situation die Aufgabe der Identitätskonstruktion sowohl für die Einzelnen als auch für die Gemeinschaften. Dies zu meistern ist eine Aufgabe, vor die in einem bestimmten Kontext alle Beteiligten gestellt sind. Das gilt auch für die Christen und ihre Kirchen.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass aus sozio-kultureller Perspektive der selbstverständliche Weg der christlichen Identitätskonstruktion von Einzelnen wie der Gemeinschaft *infrage gestellt* ist: Christlicher Glaube wird nicht mehr

*Lieven Boeve ist Professor der Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Leuven, Belgien, wo er derzeit auch Dekan der Fakultät für Theologie und Religionsstudien ist. Seine Forschungsinteressen gelten der theologischen Epistemologie, der philosophischen Theologie, der Frage nach der Wahrheit in Glauben und Theologie, dem christlichen Glauben in der Kultur der Gegenwart, der Entwicklung und der Hermeneutik der Tradition sowie der theologischen Anthropologie. Zuletzt erschien von ihm: Lyotard and Theology: Beyond the Christian Master Narrative of Love (2014). Anschrift: Faculty of Theology and Religious Studies, Sint-Michielsstraat 4, bus 3100, 3000 Leuven, Belgien. E-Mail: lieven.boeve@theo.kuleuven.be.*

unhinterfragt erworben und weitergegeben, sondern ist mit *struktureller Verunsicherung* konfrontiert. Wie sollen wir mit den neuen Freiheits- und Reflexionsmöglichkeiten umgehen? Und mit der damit einhergehenden Instabilität und Verunsicherung? Können wir diese neue Situation so betrachten, dass sie der christlichen Tradition und ihrem Wahrheitsanspruch heute neue Möglichkeiten bietet? Oder steht diese Situation dem Wahrheitsanspruch und der Weitergabe der christlichen Tradition entgegen, weil sie die Identitätskonstruktion dadurch problematisch macht, dass andere Wahlmöglichkeiten existieren als die, die traditionell vorhanden waren?

(b) Zugleich ist der postmoderne Kontext im Bereich der *Philosophie* durch die Kritik an der Metaphysik, an der „Ontotheologie“ und an den „großen Erzählungen“ der Moderne gekennzeichnet. Im Gefolge von Heideggers Kritik der Ontotheologie<sup>4</sup> haben *Differenztheoretiker* wie Jacques Derrida und Jean-François Lyotard jeden Versuch einer umfassenden Theorie des Seins oder der Geschichte kritisiert. Nach Derrida macht sich ein solcher Versuch metaphysischer Gewalt schuldig, weil er die Differenz/*différance*, den „Rand“, das Andere vernachlässigt, die für unsere Art des Umgangs mit dem Dasein nicht nur konstitutiv sind, sondern sich diesen Versuchen des Umgangs auch entziehen.<sup>5</sup> In ähnlicher Weise richtet sich postmoderne Kritik für Lyotard gegen die modernen (und postmodernen) großen Erzählungen und ihre Vergessenheit des „différend“, des Ereignisses, der Erwartung, der Öffnung, der Alterität, die es uns ermöglichen zu denken, zu schreiben, zu sprechen, die jedoch von solchen Ausdrucksformen nie erfasst werden können. Die Aufgabe moderner Philosophen, Schriftsteller und Künstler besteht darin, nach Wegen des Denkens, Schreibens oder des Ausdrucks für das zu suchen, was im Ereignis auf dem Spiel steht, ohne einen Anspruch darauf zu erheben; also nach Wegen zu suchen, vom „différend“ zu künden.<sup>6</sup>

In diesen Zirkeln der Differenztheoretiker, die in der Tradition der Phänomenologie, der Hermeneutik und des Dekonstruktivismus stehen, lässt sich in den letzten Jahrzehnten eine *Hinwendung zur Religion* beobachten. Genauer gesagt scheint die Religion wichtige Kategorien oder Strategien zu liefern, mit denen man über das nachdenken und sprechen kann, was jenseits des Denkens und des Sprechens liegt.<sup>7</sup> Dabei werden die Religion und die religiöse Sprache in erster Linie im engen Sinne für philosophische Zwecke verwendet, weil sie Wege aufzeigen, wie sich von dem sprechen lässt, was für die Sprache konstitutiv ist und trotzdem immer „vor“ oder „jenseits“ der Sprache liegt (z.B. bei Lyotard). Manchen Protagonisten erscheint allerdings ein solches Vorhaben als vergleichbar mit der Offenlegung der Struktur der Religion an sich (Derrida, Jean-Luc Marion, Emmanuel Levinas), was schließlich einige von ihnen dazu gebracht hat, eine Art philosophischer Frömmigkeit zu entwickeln (John D. Caputo, Richard Kearney). Es fällt auf, dass Sprache bei fast all diesen Bezugnahmen auf Religion *kontaminierend* zu sein scheint; sie muss überwunden werden, um eine ursprünglichere Struktur der Religion („Religion ohne Religion“) erreichen oder sich ihr annähern zu können. In ihren Erzählungen, Lehren, praktischen

Vollzügen und Institutionen legen die religiösen Traditionen fest, worum es beim „Religiösen“ wirklich geht, und dadurch zähmen und vergessen sie es: nämlich die radikale Öffnung gegenüber dem „différend“, der Alterität, dem Ereignis. Sprache wird nicht als Medium angesehen, durch das eine religiöse Beziehung zum Transzendenten ermöglicht wird. Im Gegenteil: Auf die Sprache wird Bezug genommen im Hinblick auf ihr radikales Versagen, mit dem Transzendenten angemessen umzugehen. In dieser Hinsicht geht es in den philosophischen Diskussionen eher um die Frage, ob unsere Versuche, hinter die Sprache zurückzugehen, letztlich fruchtlos sind oder nicht (weil wir der Sprache nicht entkommen können). Aufgrund der Annahme, dass die Sprache kontaminiert, entwickeln viele Differenztheoretiker ihre Beweisführung als (philosophische) negative Theologie. Dies tun sie häufig unter Bezugnahme auf christliche negative Theologien, von denen sie sich entweder abheben (Derrida, Lyotard) oder die sie in ihrer Sicht (besser) erfassen (Marion, Levinas). Zudem beziehen sich Verfasser, die ihren Ansatz als christlich kennzeichnen - oder sich zumindest im Dialog mit der christlichen Tradition befinden - entweder nur sehr selektiv auf ein Christentum ohne Inkarnation (Caputo, Kearney), oder sie halten die christliche Erzählung für unrettbar hegemonial (Lyotard, Derrida). Die wahre oder reine Religion übertrifft deshalb die Religion(en).

Wie geht man mit solchen Neubestimmungen von Religion und der damit einhergehenden Kritik an der christlichen Religion um, die die christlichen Wahrheitsansprüche ins Mark treffen und deshalb das christliche Selbstverständnis radikal *infrage stellen*? Wieder lautet die Frage, ob solche philosophischen Ansätze etwas zum heutigen Verstehen von Orthodoxie beitragen können, wobei Orthodoxie als die Art und Weise verstanden wird, in der Christen über den christlichen Wahrheitsanspruch nachdenken oder ihn umsetzen. Oder stehen diese philosophischen Ansätze ohnehin in radikalem Gegensatz zum Gedanken einer Orthodoxie?

## Drei Reaktionen der Theologie

Aus sozio-kultureller Perspektive wird - insbesondere angesichts der Tatsache, dass religiöse Identität verunsichert ist - die Vorstellung von Orthodoxie heute angefragt; es stellt sich die Frage, wie man sich der Wahrheit sicher sein kann, die man verkündet oder behauptet. Der philosophische Umgang mit Religion und Christentum stellt die in christlicher Orthodoxie implizierte Besonderheit der Wahrheitsbehauptung infrage und zwingt zu einer Suche nach Wahrheit hinter ihrer allzu festlegenden und domestizierenden Partikularität. Im Folgenden unterscheidet ich zwischen drei Reaktionen auf diese zwei Infragestellungen des christlichen Wahrheitsanspruchs: Die erste bekämpft diese Infragestellungen, die zweite ist durch das unkritische Begrüßen solcher Infragestellungen gekennzeichnet, und die dritte Reaktion ließe sich so beschreiben, dass sie sich einerseits für einige der Vorannahmen oder Folgen dieser Infragestellungen öffnet, diese andererseits aber auch selbst hinterfragt.

(a) Der strukturellen Verunsicherung religiöser Identität sowie der philosophischen Kritik an der besonderen Eigenart der christlichen Wahrheitsansprüche wird zunächst mit Misstrauen begegnet. Dieses Misstrauen stellt weitgehend eine Reaktion auf die postmoderne Situation im Westen dar, die sich durch eine Kultur der Säkularität und des Pluralismus, Nihilismus und Relativismus auszeichnet. Für diese theologische Reaktion ist die postmoderne Kritik der Moderne nur insofern hilfreich, als sie die falschen Vorannahmen des Projekts der Moderne als Unabhängigkeit und Emanzipation offengelegt hat. Nur eine *nachdrückliche Bekräftigung* des christlichen Wahrheitsanspruchs und der ihm eigenen Rationalität sowie der entsprechenden praktischen Vollzüge *gegenüber dieser Kultur* beseitigt die Verunsicherung und zeigt einen Ausweg aus dem Nihilismus und Relativismus, die den westlichen Kontext prägen, weil er seine christlichen Wurzeln vergessen hat. Orthodoxie fungiert hier als wahre Gegen-Erzählung. Diese Position wird vor allem durch die „Radikale Orthodoxie“ vertreten; diese Bewegung ist am Ende des 20. Jahrhunderts entstanden und zielt auf die „theologische Zurückeroberung der Welt“. Nur aus einer ausschließlich theologischen Perspektive kann man sich der Integrität der Wirklichkeit und der Wirklichkeit der Wahrheit versichern.<sup>8</sup> In römisch-katholischen Kreisen findet sich eine ähnliche Theologie bei Joseph Ratzinger in den Jahren 2005 bis 2013. Er hat vehement Kritik an der Säkularität, dem Nihilismus und dem Relativismus geübt, die im derzeitigen Kontext weit verbreitet sind und typisch für die radikale Aufklärungskultur, und dieser Aufklärungskultur hat er die Kultur des christlichen Glaubens entgegengestellt.<sup>9</sup> Wie bei der „Radikalen Orthodoxie“ plädiert Ratzinger generell für ein eher neu-augustinisches Verständnis der Beziehung zwischen theologischer Wahrheit und Kontext, was auf ein zutiefst duales Wirklichkeitsverständnis hinausläuft. Das Verhältnis zwischen Ewigem und Zeitlichem, Himmlischem und Irdischem, Kirche und Welt ist hierarchisch und asymmetrisch, beide müssen streng getrennt werden und dürfen nicht miteinander vermischt werden.<sup>10</sup> Orthodoxie ist das Heilmittel gegen das Scheitern des Kontextes.

Dieser Ruf nach (radikaler) Orthodoxie wird als Gegensatz zu einem Kontext konzipiert, der als abträglich für den christlichen Wahrheitsanspruch gilt. Methodisch gesehen liegt der Ausgangspunkt hierbei in der *Diskontinuität* zwischen dem christlichen Glauben und dem postmodernen Kontext. Hierzu gehört auch, dass der Dialog der Theologie mit der Welt keinen eigentlichen Beitrag zum Verstehen des christlichen Glaubens leistet. Ein solches Gespräch kann nur die Gelegenheit bieten, die christlichen Behauptungen zu bestätigen und damit Orthodoxie zu begründen. Diese Art der Orthodoxie und die Kirche als ihre Verkünderin sollen Leuchttürme von Licht und Wahrheit sein, die eine auf Abwege geratene Welt zur Umkehr rufen. Folglich gibt es erstens kaum Berührungspunkte zwischen Glaube und Kontext, und die Berechtigung des christlichen Wahrheitsanspruches lässt sich einzig in der christlichen Erzählung, ihrer Tradition, ihrer Kirche und ihrem Lehramt finden. Die Wahrheits- und die Autoritätsansprüche gehen Hand in Hand. Symbolische Identitätsmarker (wie

Sprache, Strukturen, praktische Vollzüge, Regeln usw.) gelten weitgehend als Unterscheidungsmerkmale zwischen Kirche und Welt, weshalb ihnen große Bedeutung zukommt. Zweitens wird ein solches Verständnis von Orthodoxie innerhalb der Kirche von Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten bedroht (die häufig als Infizierung durch die Welt und damit als von außen herbeigeführt gelten), die entsprechend vermieden oder eingedämmt werden sollten.<sup>11</sup>

(b) Die zweite theologische Reaktion nimmt ihren Ausgang in der *Kontinuität* mit dem postmodernen Kontext. Aus sozio-kultureller wie philosophischer Sicht scheint die Besonderheit der christlichen Erzählung und ihres Wahrheitsanspruchs den Zugang zur religiösen Wahrheit eher zu verstellen, als dass sie sie vermitteln oder ihr Raum geben würde. Erstens beeinträchtigt die durch sozio-kulturelle Prozesse entstandene Verunsicherung die Identitätskonstruktion und schürt Misstrauen gegenüber einem intensiven Einlassen auf eine bestimmte Erzählung. Zweitens lässt die philosophische Dekonstruktion des christlichen Wahrheitsanspruchs im Hinblick auf grundlegendere religiöse Wünsche, Dispositionen oder Bindungen die Menschen auf der Hut gegenüber einem ernst gemeinten Engagement im Rahmen der christlichen Tradition sein. In beiden Fällen scheint der postmoderne Kontext nicht dafür zu sprechen, die christlichen Wahrheitsansprüche, Erzählungen und praktischen Vollzüge zu ernst zu nehmen, weil sie das, worum es in der Religion wirklich geht, anscheinend einschränken oder sogar verschleiern. Eine solche Sicht wird natürlich durch die erste theologische Reaktion noch verstärkt, weil christliche Orthodoxie hierbei durch das Versteifen auf ihre Eigenheiten als gegenkulturelle Erzählung profiliert wird.

Aus sozio-kultureller Sicht führt das Meistern der Aufgabe religiöser Identitätskonstruktion (und der damit einhergehenden Verunsicherung) im Anschluss an den Kontext zur Entwicklung einer weitgespannten vagen Religiosität, die auf der Suche nach einer Spiritualität ist, die mit einigen spezifischen Überzeugungen des christlichen Glaubens aufräumt und offen ist für andere Ausdrucksformen. An früherer Stelle habe ich dieses religiöse Phänomen als „Noch-mehr-ismus“ bezeichnet: als Ausdruck der religiösen Sehnsucht, dass es im Leben „irgendwie noch mehr gibt“ als das, was naturwissenschaftliche und pragmatische Weltsicht behaupten, während man gleichzeitig *nicht genauer sagen kann oder mag, was dieses „Noch mehr“ sein könnte*.<sup>12</sup> In philosophischen Kreisen dekonstruieren Denker wie Caputo oder Kearney (und in eigener Weise auch Gianni Vattimo) christliche Wahrheitsansprüche, um die Radikalität religiöser Wünsche, die „reine Religion“, zu bewahren. Hierbei ist das „Messianische“ immer von einzelnen Messianismen zu unterscheiden. In dieser Hinsicht sind die christologischen Aussagen immer schon zu konfessionell. Beide - die ureigene Erzählung des christlichen Glaubens und die Spezifität seiner Wahrheitsansprüche, also seine spezifische Orthodoxie - *stehen einer authentischen religiösen Disposition im Wege*. Die neue Orthodoxie, auf die sie abzielen, bewegt sich im Bereich jenseits der christlichen Partikularität.

(c) Die dritte und letzte theologische Reaktion, die hier vorgestellt wird, versucht

zunächst, *in kritisch-konstruktiver* Weise mit der Herausforderung der kontextuellen Infragestellungen der christlichen Wahrheitsbehauptungen (in denen sich jeweils Elemente der Kontinuität wie der Diskontinuität finden) umzugehen, während sie zugleich ein *Korrektiv* zu den beiden ersten Reaktionen bildet.

Die *sozio-kulturelle kontextuelle Infragestellung* der Selbstverständlichkeit der christlichen Identitätskonstruktion (einschließlich ihrer Wahrheitsansprüche) stellt zunächst einmal bestimmte Annahmen wie die allgemeine Plausibilität und die generelle Legitimität des christlichen Glaubens infrage. Im religiös pluralen westlichen Kontext ist der christliche Glaube zu einer Option unter vielen geworden, und in struktureller Hinsicht ist das Christsein eine Wahl, die man trifft. Wenn folglich Christen, welche die diesem Prozess inhärente Freiheit und Reflexion (die freie Wahl und die Fähigkeit, über die getroffene Wahl nachzudenken und sie zu begründen) außer Acht lassen, mit dem christlichen Wahrheitsanspruch konfrontiert sind, dann handeln sie kontraproduktiv. Diesbezüglich stellt der Kontext nicht nur die klassische Selbstverständlichkeits-Sicht der Orthodoxie infrage, sondern auch ihre noch nicht so alte gegenkulturelle Perspektive. Zugleich sollte die dem Prozess der Identitätskonstruktion innewohnende Verunsicherung eine solche Konstruktion nicht verhindern oder in Nihilismus oder Relativismus münden (weil es auch eine Wahl ist, keine Wahl zu treffen). Trotzdem sollte klar sein, dass zum christlichen Glauben das bewusste Engagement gehört, zu dem eine Einführung in die Besonderheit seiner Tradition, seiner Erzählungen, Lehren und praktischen Vollzüge gehört. Wenn der christlichen Identitätskonstruktion dies gelingt, dann hat das nichts damit zu tun, die Verunsicherung im Prozess zu leugnen oder zu unterdrücken. Ganz im Gegenteil – dies gelingt, wenn eine reflektierte Aneignung des christlichen Glaubens gefördert wird. Im Bewusstsein der eben nicht selbstverständlichen und besonderen Eigenart des Auswählens wird die Wahl dadurch nicht verhindert. Hieraus entsteht eine selbstkritische Dynamik, die keine allzu überzeugten und unbestreitbaren Wahrheitsansprüche zulässt: Der christliche Glaube wird nie ein für allemal angenommen, sondern man muss ihn sich immer wieder neu zu eigen machen. Orthodoxie ist kein Besitztum, sondern zeichnet sich dadurch aus, dass sie immer wieder neu bekräftigt werden muss.

Zusammengefasst heißt das, dass die sozio-kulturelle Infragestellung der christlichen Wahrheitsansprüche zu einer ernsthaften, reflektierten Beschäftigung mit der christlichen Tradition führt, während sie zugleich die lähmende Wirkung der sich daraus ergebenden Verunsicherung infrage stellt (das Abtun aller Wahrheiten durch den Relativismus) und ebenso die gegenkulturellen theologischen Antworten auf sie (Wahrheit und Sicherheit gegen den Kontext geltend zu machen). Christsein bedeutet definitiv, sich für eine bestimmte Tradition zu entscheiden (gegen den „Noch-mehr-ismus“), doch es bedeutet auch, sich nicht in den Grenzen dieser Tradition abzuschotten (gegen die gegenkulturelle Reaktion). An dieser Stelle treffen sich Kontinuität und Diskontinuität zwischen Glaube und Kontext. Deshalb ist Orthodoxie kein festes Bündel von Lehren und praktischen Vollzügen, an die man sich entweder hält oder von denen man sich abwendet,



sondern in ihr geht es um die *Öffnung gegenüber der Wahrheit einer Tradition* und deren Fähigkeit zur Identitätskonstruktion, ohne dabei diese Wahrheit zu verabsolutieren oder vollständig zu erfassen.

Die Diskussion mit der *philosophischen Infragestellung* der christlichen Wahrheitsansprüche kann bei der Erläuterung dieser letzten Aussage helfen. Die Behauptung, dass Sprache eine ursprünglichere Struktur der Religion kontaminiert und deshalb zugunsten von religiösen Wünschen oder einer Beziehung zu dem, was jenseits der Sprache liegt, überwunden werden sollte, stellt christliche Orthodoxie vor die Aufgabe, das Wesen ihrer Eigenart (Erzählungen, Lehren, praktische Vollzüge) genauer zu bedenken. Aus dieser Sicht gesehen stehen natürlich bestimmte Wahrheitsansprüche, die als absolut oder als Besitzstand gelten und die sich vor der Herausforderung durch eine Infragestellung verschließen, angemesseneren Umgangsweisen mit religiöser Wahrheit im Wege. Aus theologischer Perspektive ist es allerdings fraglich, ob man Sprache nur als Kontamination verstehen sollte. Im Rahmen einer Dynamik der Inkarnation könnte man sagen, dass Partikularität, Geschichte und Sprache der religiösen Wahrheit nicht im Wege stehen, sondern eine Weise sind, in der sich die religiöse Wahrheit an uns vermittelt und in der mit ihr im Glauben umgegangen wird. Deshalb ist Sprache in erster Linie nicht als Kontamination anzusehen, sondern als Vorbedingung religiöser Wahrheit. Aus diesem Grund führt die Suche nach religiöser Wahrheit nicht in Bereiche „jenseits“ oder gar „hinter“ der Sprache, sondern zur Sprache selbst hin: zu den konkreten Geschichten, praktischen Vollzügen, Texten und Traditionen, in denen religiöse Wahrheit gelebt und erfahren wird. Nur in diesen lassen sich sowohl Grundlage als auch Inhalt religiöser Wahrheitsansprüche finden. Im Christentum wird diese Erkenntnis durch die Konzepte von Kenosis und Inkarnation und letztlich in der vorrangigen Option für die Armen und Marginalisierten radikalisiert. Gott offenbart sich nicht nur in konkreten Geschichten und Erzählungen, sondern insbesondere in den Geschichten und Erzählungen vom Leiden: Die gefährliche Erinnerung an Leiden, Kreuz und Auferstehung steht im Mittelpunkt einer christlichen Hermeneutik. In dieser letztgenannten Perspektive ist nicht die Sprache selbst das Problem, sondern die mangelnde Beachtung derer, denen der Mund verboten wird.

Aus diesem Grund führt christliche negative Theologie nicht dazu, Sprache, Bedeutung und Inhalte zu verbannen, sondern sie zielt auf deren Durchdringung. In christlich-theologischer Sicht muss man sich nicht zwischen Erzählung und Eigenheit, Offenheit und dem Bereich jenseits der Sprache entscheiden. Durch eine offene christliche Erzählung kann man mit der theologischen Wahrheit umgehen, ohne sie zu beherrschen oder zu verwerfen.<sup>13</sup> Auch an dieser Stelle wird die kontextuelle Infragestellung der Theologie begleitet von einer theologischen Infragestellung des (philosophischen) Kontextes.

## Fazit: Orthodoxie und die Infragestellung christlicher Wahrheitsansprüche

Wie eingangs erwähnt betrifft Orthodoxie die Frage, wie sich der christliche Wahrheitsanspruch in Bezug auf unseren heutigen sogenannten postmodernen Kontext angemessen verstehen lässt. Ich habe geltend gemacht, dass eine kritisch-konstruktive Antwort auf die strukturelle Verunsicherung der christlichen Identitätskonstruktion und die philosophische Kritik an der Eigenheit der christlichen Wahrheitsansprüche den Antworten vorzuziehen ist, die sich entweder für eine strikte Gegnerschaft und Diskontinuität aussprechen oder aber für bloße Anpassung und Kontinuität. Eine kritische Auseinandersetzung mit der soziokulturellen wie der philosophischen Infragestellung von Orthodoxie zeichnet die von dieser vorgebrachten Wahrheitsansprüche aus, während zugleich die unhinterfragten Annahmen oder Auswirkungen dieser kontextuellen Infragestellungen infrage gestellt werden. Christliche Wahrheitsansprüche werden nicht nur infrage gestellt, sondern sie stellen selbst auch infrage.

<sup>1</sup> Ich habe diese Frage bereits in früheren Arbeiten behandelt und werde gegebenenfalls auf einige meiner diesbezüglichen Publikationen verweisen.

<sup>2</sup> Vgl. Lieven Boeve, *Religion after Detraditionalization. Christian Faith in a Post-Secular Europe*, in: Michael Hoelzl - Graham Ward (Hg.), *The New Visibility of Religion. Studies in Religion and Cultural Hermeneutics* (Continuum Resources in Religion and Political Culture), London 2008, 187-209.

<sup>3</sup> Vgl. Peter L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999.

<sup>4</sup> Eine gute Definition von Ontotheologie findet sich bei Joeri Schrijvers, *Ontotheological Turnings? Marion, Lacoste and Levinas on the Decentering of the Subject*, in: *Modern Theology* 22 (2006), 221-253.

<sup>5</sup> Vgl. Jacques Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in: Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 117-228.

<sup>6</sup> Vgl. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris 1983.

<sup>7</sup> Die Argumente, die das in diesem Abschnitt Vorgetragene stützen, sowie weitere Angaben finden sich bei: Lieven Boeve, *Theological Truth in the Context of Contemporary Continental Thought: The Turn to Religion and the Contamination of Language*, in: Frederiek Depoortere - Magdalen Lambkin (Hg.), *The Question of Theological Truth. Philosophical and Interreligious Perspectives* (Currents of Encounter 46), Amsterdam 2012, 77-100.

<sup>8</sup> Vgl. John Milbank - Catherine Pickstock - Graham Ward (Hg.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London/New York 1999; John Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, in: Laurence Paul Hemming (Hg.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot 2000, 33-45; James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-Secular Theology*, Grand Rapids 2004.

<sup>9</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, *Europa in der Krise der Kulturen*, in: Marcello Pera - Joseph Ratzinger (Hg.), *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005, 61-84.

<sup>10</sup> Eine Diskussion dieser Gedanken findet sich in: Lieven Boeve, *Retrieving Augustine Today. Between Neo-Augustinianist Essentialism and Radical Hermeneutics?* in: Lieven Boeve - Mathijs

Lamberigts - Maarten Wisse (Hg.), *Augustine and Postmodern Thought. A New Alliance against Modernity?* (BETHL 219), Leuven 2009, 1-17.

<sup>11</sup> An anderer Stelle habe ich ausgeführt, dass die Kirche genau aus dem Grund, dass sie sich gegenüber einer ihr als abträglich angesehenen Welt abschließt, vergessen hat, dass sie selbst der Umkehr bedarf, bevor sie die Welt zur Umkehr aufrufen kann. Vgl. Lieven Boeve, *Conversion and Cognitive Dissonance. An Evaluation of the Theological-Ecclesial Program of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, erscheint in: *Horizons* 41 (2014).

<sup>12</sup> Für weitere Angaben siehe Lieven Boeve, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York 2007, Kapitel 7: „I believe that there is ‚something more!‘“ *Religious Revival and Negative Theology*.

<sup>13</sup> Diesen Gedanken habe ich im Zusammenhang eines theologischen Dialogs mit der postmodernen Philosophie Jean-François Lyotards entwickelt: Lieven Boeve, *Lyotard and Theology*, London/New York 2014.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Lieven  
Boeve

# Wenn der Christus Jesus ist

## Essay über die Orthodoxie: Geschichte, frohe Botschaft und Parteilichkeit

Jon Sobrino

*Dieser Beitrag geht davon aus, dass das Christentum historisch und existenziell Jesus von Nazaret zum Dreh- und Angelpunkt hat. Als historische Wirklichkeit ist er Weg zu Christus und Garant seiner Realität. Diese Realität ist definitiv frohe Botschaft, eu-aggélon. Das rechte Denken der Orthodoxie muss mit dem rechten Handeln in der Nachfolge Jesu, der Orthopraxie, und mit dem rechten Ergriffensein von Jesus einhergehen. So haben es – im Sinne dieses Beitrags – Leonardo Boff und Ignacio Ellacuría gesagt. Und so hat es auch auf der Grundlage seiner eigenen Theologie Karl Rahner formuliert.*

Innerhalb der Orthodoxie der christlichen Kirchen wurden seit den ökumenischen Konzilien der ersten Jahrhunderte *transzendente* Wahrheiten formuliert. Doch dies hat die *historischen* Wahrheiten keineswegs relativiert. Dies ist aufgrund des Neuen Testaments auch geboten, denn ohne diese historischen Wahrheiten sind die transzendenten Wahrheiten nichtssagend. Die historischen Wahrheiten verliehen den transzendenten zudem den Charakter einer frohen Botschaft und Parteilichkeit. Der Grund dafür liegt darin, dass am Ursprung Jesus von Nazaret steht.