

<sup>15</sup> Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus*, 287ff.

<sup>16</sup> Karl Rahner, *Gegenwart des Christentums*, Freiburg i. Br. 1963, 35. Zum Begriff des Geheimnisses vgl. auch Karl Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 51-99.

<sup>17</sup> Karl Rahner - Hugo Rahner, *Worte ins Schweigen. Gebete der Einkehr*, Freiburg i. Br. 1972, 24.

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

## Die „Radikale Orthodoxie“, kritisch betrachtet

Georges De Schrijver

*In seinem Buch *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1990) lehnt der anglikanische Theologe John Milbank jedwede säkulare Vermittlung in theologischen Überlegungen ab, und zwar aufgrund der Befürchtung, dies könnte den orthodoxen Glauben verfälschen. Stattdessen plädiert er für eine postmoderne Version des Augustinismus, bei der die kirchliche Gemeinschaft in ihrer Vielfalt Anteil hat an der friedlichen Koexistenz des dreieinigen Gottes (im Gegensatz zu der in der säkularen Stadt herrschenden Gewalt). Für Milbank ist das Thema der Teilhabe so wichtig, dass er es später sophiologisch und pantheistisch einfärbt – der Gottesdienst der kirchlichen Gemeinschaft belebt das innere Leben der Trinität. Diese Auffassung ist nicht mehr augustinish. Deshalb lässt sich fragen, ob Milbanks Orthodoxie nicht übermäßig radikal ist.*

Die theologische Bewegung der „Radikalen Orthodoxie“ wurde 1999 von den anglikanischen Theologen John Milbank, Catherine Pickstock und Graham Ward ins Leben gerufen. Publikationen der Bewegung sind in „The Radical Orthodoxy Series“ veröffentlicht. Hauptakteur der Bewegung ist ohne Zweifel John Milbank (Jg. 1952), der zurzeit Professor für Religion, Ethik und Politik an der englischen Universität Nottingham ist.

### Jenseits der säkularen Vernunft

Die theologische Zunft hat Milbank mit seinem 1990 erschienenen Buch *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* auf sich aufmerksam gemacht. Es wurde

bezeichnet als das „vielleicht brillianteste, ambitionierteste - und trotzdem problematischste - Werk, das die englische Theologie seit dem Zweiten Weltkrieg hervorgebracht hat“<sup>1</sup>. Tatsächlich ist in ihm bereits das gesamte Programm der späteren Radikalen Orthodoxie angelegt. In seinem Werk setzt sich Milbank polemisch mit den modernen „Metaerzählungen“ auseinander - den soziologischen und philosophischen Untermauerungen der politischen und wirtschaftlichen Modernisierung -, und er deckt auf, dass sie eine Herrschaft der Gewalt aufrichten. Darin scheint er sich an Jean-François Lyotard anzuschließen, der Jahrzehnte zuvor die entmenschlichenden Auswirkungen der „großen Erzählungen“ angeprangert hatte. Milbank betrachtet dieses Phänomen allerdings ausschließlich aus theologischer Perspektive. Seiner Ansicht nach findet der verheerende Charakter der Moderne seine Ursache in der zunehmenden Emanzipation der westlichen Kultur von der Religion: Die säkulare Vernunft geht nicht nur auf das Christentum zurück, sondern „ist im Vergleich zum orthodoxen Christentum in ihrer Säkularität faktisch durch ‚Häresie‘ konstituiert“.<sup>2</sup>

Die Wiege der Häresie finde sich im 14. Jahrhundert, und zwar in der Hinwendung der Theologie zum Nominalismus. Im Nominalismus werde Gott in der Begrifflichkeit eines fernen Herrschers gedacht, dessen unergründliche Willensentscheidungen die Menschen dazu bringen, selbst nach rationalen Konstrukten zu suchen, auf die sie ihr Leben gründen. So werde das Vertrauen auf Gott und „Gottes Willen“ durch das Vertrauen auf die menschliche Vernunft ersetzt. Das hat Hugo Grotius (1583-1645) zu der Annahme gebracht, dass der menschliche Geist selbst dazu in der Lage sei, die Gesetze zu erkennen, nach denen Eigentum und Herrschaft geregelt sind - als ob es keinen Gott gäbe (*etsi Deus non daretur*), auf den sie zurückzuführen seien. Dieser Schritt war entscheidend für den Beginn des Aufstiegs des „autonomen Subjekts“ und dessen Erkundung des Säkularen.

Vor diesem Hintergrund versucht Milbank, die theologischen und anti-theologischen Motive offenzulegen, die in den angeblich nichttheologischen Disziplinen wie der Soziologie (Durkheim, Weber, Parsons) oder der politischen Philosophie (Kant, Hegel, Marx) wirksam sind. Hierdurch kann er genau nachzeichnen, welchen Veränderungen die Theologie unterzogen wurde, als sie in diesen Disziplinen bearbeitet wurde. So wurden nicht nur grundlegende christliche Themen wie „Vorsehung“ oder „göttliche Erwählung“ durch die säkulare Vernunft in säkulare Überzeugungen wie den beständigen Fortschritt der Menschheit überführt; die säkulare Vernunft verbannte die Religion auch in die Randbereiche der Gesellschaft. Diese Marginalisierung hatte weitreichende Folgen. So beraubte sie die Religion ihrer gesamtgesellschaftlichen Funktion, die sozialen Schichten miteinander zu verknüpfen: In säkularisierten Gesellschaften herrscht die Ansicht, dass Religion nur im privaten Bewusstsein der Gläubigen ihren Ort hat; ihre öffentliche Bedeutung und Wirkung hat sie verloren. Im Ergebnis hat sich die säkulare Sphäre konsolidiert, in der dem rationalen Planen, dem gegenseitigen Wettbewerb und der skrupellosen Gegnerschaft freier Lauf gelassen wird.

Milbank ist keineswegs bereit, diesen momentanen Zustand hinzunehmen, sondern strebt entschieden danach, der Religion ihre öffentliche Funktion wiederzu-

geben. In diesem Entschluss wird er dadurch bestärkt, dass er wie viele heutige Menschen davon überzeugt ist, dass die Moderne ihre beste Zeit hinter sich hat. Die Postmoderne öffnet neue Perspektiven hinsichtlich der Rückbesinnung auf bestimmte Traditionen, die vom normierten Konformismus des modernen Denkens unterdrückt worden sind. Doch bevor sich Milbank diesen neuen Perspektiven widmet, bezeichnet er noch zwei theologische Trends als „deviant“, weil sie der säkularen Mentalität zu nahe kommen: Karl Rahners neukantianische Theologie und die marxistisch inspirierte lateinamerikanische Befreiungstheologie. Rahner wirft er vor, als Ausgangspunkt seiner Theologie die moderne (kantische) Vorstellung des menschlichen Strebens nach höherer Erfüllung zu gebrauchen und so auf der horizontalen Ebene der Existenz anzusetzen. Für Milbank muss diese Betonung der „diesseitigen“ Erfüllung – selbst wenn sie letztlich nur dadurch erlangt werden kann, dass sie von der göttlichen Gnade angezogen wird – zur „Naturalisierung“ des Übernatürlichen führen. In ähnlicher Weise wirft er der Befreiungstheologie vor, die göttliche Parteinahme für die Armen in marxistische Bahnen menschlicher Emanzipation zu lenken. Kurz gesagt duldet Milbank in theologischen Überlegungen keinerlei säkulare Vermittlung. Seiner Ansicht nach kann dieses Vermitteln nur in die Verfälschung des orthodoxen Glaubens münden.

## Postmoderner kritischer Augustinismus

In den beiden letzten Kapiteln von *Theology and Social Theory* untersucht Milbank, welches Muster christlichem Theologietreiben im postmodernen Kontext zugrundeliegt. Dieser Kontext ist deshalb besonders interessant, weil hier Zweifel daran laut werden, dass uns „ein einziges, auf universale Vernunft aufbauendes Wahrheitssystem sagt, wie die Wirklichkeit ist“. Deshalb muss sich die Theologie „nicht mehr an den anerkannten säkularen Standards wissenschaftlicher Wahrheit orientieren: In der Postmoderne gibt es unendlich viele mögliche Versionen der Wahrheit.“<sup>3</sup>

Wenn es unzählige Versionen der Wahrheit gibt, dann heißt das in der Praxis, dass viele unterschiedliche Perspektiven miteinander in Konkurrenz treten. Denn die Postmoderne ist nicht nur der Schauplatz für wechselnde Perspektiven, sondern auch das Terrain, auf dem unausgesetzt gekämpft wird: Die postmoderne Welt ist von einem ganzen Spektrum verschiedener Stimmen bevölkert, die alle versuchen, die anderen von der Genialität ihres Wahrheitsanspruches zu überzeugen. Postmoderne Menschen erkennen, dass sie mit der sich wandelnden Zeit leben müssen, und dass „dieser Wandel für permanente Konflikte sorgt und ein heidnischer *agon* ist, bei dem die schlagkräftigste Rhetorik vorläufig triumphiert“<sup>4</sup>.

Milbanks eigener theologischer Stil stellt keine Ausnahme von dieser Regel dar. Auch ihm liegt daran, mit seiner kraftvollen Rhetorik die Schönheit seiner Vision zu schützen. Diese besteht darin, die „Friedfertigkeit“ inmitten unterschiedlicher

Spannungen zu feiern. Immer wieder findet sich bei ihm die (polemische) Behauptung, dass das Ideal der christlichen Friedfertigkeit mitnichten der nihilistischen Kultur des brutalen Wettbewerbs unterlegen ist. Für ihn orientiert sich das Leben an Augustinus' Konzept der *civitas caelestis*, der „Gottesstadt“ (der geschwisterlichen Lebensweise der kirchlichen Gemeinschaft), das augenscheinlich zu Augustins Zeiten dem Leben in der konfliktgeladenen Gesellschaft des spätrömischen Reiches überlegen war.

Auch wenn die Moderne immer noch versuche, die den „großen Erzählungen“ vom menschlichen Fortschritt innewohnende Gewalt zu verbergen, sprächen die Postmodernen ganz offen von „einer nihilistischen Ontologie der Gewalt“. Die französischen Dekonstruktivisten (Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard) seien beständig auf der Suche nach der unterdrückten „Differenz“. Doch sei diese „Differenz“ erst einmal zurückgewonnen, werde sie von diesen Denkern den Überresten totalisierender Systeme oder aber Denkschulen gegenübergestellt, die ihrer Ansicht nach in der Praxis der Dekonstruktion nicht weit genug gehen. Damit belegten sie, dass sie für eine „Differenz [werben], die als gegensätzliche Differenz zu verstehen ist, als eine Differenz, die in die vorhandene gemeinsame Kultursphäre eindringt, um zu konkurrieren, zu verdrängen und auszuschließen. [...] Doch“, so fragt Milbank kritisch, „muss man jede Störung, jeden Vorfall als Kriegsfall deuten?“<sup>5</sup> Das Aufwerfen dieser Frage stellt bereits eine Erweiterung von Milbanks Position dar. Für ihn gibt es definitiv eine Alternative zur „gegensätzlichen Differenz“, insbesondere die „harmonische Ontologie der Differenz“, die in der christlichen Theologie thematisch ausgeführt wird.

Von diesem Blickwinkel aus – dem der „Gottesstadt“ – unternimmt es Milbank, über die gesamte säkulare Sphäre zu urteilen. Ihm erscheint es offensichtlich, dass „das Christentum – auch ‚objektiv‘ – sich nicht einfach als different zeigt, sondern als das Differente gegenüber allen anderen kulturellen Systemen, denen es gegenübersteht, weil sie vom aufkommenden Nihilismus bedroht sind“<sup>6</sup>. Das Ethos der „Gottesstadt“ ist die angemessene Perspektive zur Entschlüsselung der Wirklichkeit.

## Postmodernes Trinitätsverständnis

Milbank verleiht seiner Trinitätslehre eine postmoderne Färbung, indem er postuliert, dass der dreieinige Gott – weil sich die göttlichen Personen durch Beziehungen auszeichnen – keine festgelegte Substanz hat. In seinem Artikel *The Linguistic Turn as a Theological Turn* führt er an, dass der „Tod eines lediglich ‚vorgängig‘ substanzhaften Gottes bereits in der Trinitätslehre zum Ausdruck gebracht wurde“<sup>7</sup>. Diese Auffassung ist bestimmend für das ihm eigene Verständnis der Klassiker der Trinitätslehre, nämlich von [Pseudo-]Dionysius (um 500), Maximus Confessor (580–662), den Kappadoziern (4. Jahrhundert) sowie Augustinus (354–430). Im Christentum wurde die „Einheit“ des Ursprungs (Plotins Gott) abgelehnt und durch die Vorstellung eines dreieinigen Gottes ersetzt, der diffe-

renziert ist und trotzdem in sich in Frieden lebt. Maximus lehrt, dass „Gott die Unterschiedenheit vom Andersartigen“ ist; auch wenn er „in seiner *comprehensio* jede Differenz einschließt und umfasst, ist Gott auch der Gott, der unterscheidet“<sup>8</sup>.

Wenn man nach der tieferen Ursache dafür fragt, warum das Wesen Gottes sich durch die Differenz auszeichnet, dann lautet die Antwort eindeutig, dass Gott eine „in sich schöpferische Macht“ und deshalb imstande sei, das Andere hervorzubringen, ohne sich dadurch bedroht zu fühlen. Darauf lege Dionysius den Schwerpunkt: Gott sei – eben weil er „überreichen Wesens“ ist – im Grunde „eine Macht im Sein, die mehr als das Sein ist, eine in sich schöpferische Macht“.<sup>9</sup> Die in sich schöpferische Macht könne es sich leisten, die Differenz zu setzen und sie respektvoll in Freundschaft zu umschließen. Aus all dem leitet Milbank ab, dass es falsch wäre, Gott als totalisierende Substanz zu sehen, die von der Differenz abgetrennt oder ihr gegenüberstehen würde. Vielmehr müsse Gott als der gelten, dem es Freude bereitet, in voneinander unterschiedenen Wesen anregende Harmonie zu stiften. Die Einheit Gottes bestehe im dynamischen Geschehen, den „transzendenten Frieden“ zwischen den Differenzen hervorzubringen.

Beim aufmerksamen Lesen wird deutlich, dass Milbank die gesamte endliche Wirklichkeit in Gottes differenzierte Schöpferkraft integriert. Milbank beginnt denn auch, unsere Teilhabe am Leben des trinitarischen Gottes theologisch zu „imaginieren“. Die Wesen der Welt partizipierten an Gottes innerer Schöpferkraft, auf deren Basis die Beziehungen innerhalb der Trinität entstünden. Deshalb liege der Schwerpunkt ganz auf dem Spiel der sich wandelnden Beziehungen zueinander: „Man kann sich die Schöpfungselemente nur als an und für sich miteinander verbundene ‚Merkmale‘ vorstellen, die sich in jeder möglichen Weise immer wieder neu verbinden (Basilius; Gregor von Nyssa), sowie als ‚Samen‘, ‚Monaden‘ (Johannes Scotus Eriugena) oder Zahlenverhältnisse (Augustinus), die an der göttlichen Schöpfungsmacht und am göttlichen Schöpfungshandeln Anteil haben.“<sup>10</sup>

In der Kommentierung der augustini-schen Musiktheorie betont Milbank, dass die verschiedenen geschaffenen „Monaden“ oder „Spannungsverhältnisse“ imstande seien, ihren eigenen musikalischen Beitrag zum sich permanent wandelnden harmonischen Ganzen zu leisten.

Neue musikalische Phrasen seien nicht durch die vorausgehenden festgelegt und stünden ihnen auch nicht entgegen. Die „Spannungsverhältnisse“ „enthalten nicht im Voraus alles, was sich aus ihnen später entwickelt, sondern besitzen eine ‚körperlose‘ Expansionskraft. Deshalb ist die Schöpfung kein Endprodukt in

*Georges De Schrijver, geb. 1935 in Belgien, trat 1954 dem Jesuitenorden bei, studierte Philosophie in München und Theologie in Leuven und Paris. Von 1976 bis 2000 war er Professor der Systematischen Theologie an der Katholischen Universität Leuven, Belgien. Dort gründete er 1988 das Zentrum für Befreiungstheologie. Seit 2001 ist er regelmäßig als Gastprofessor an der Ateneo de Manila University (Philippinen) und am Dharmaram College in Bangalore (Indien). Veröffentlichungen u.a.: *Recent Theological Debates in Europe. Their Impact on Interreligious Dialogue* (2004); *The Political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida* (2010). Anschrift: Heilige-Geeststraat 54/0502, 3000 Leuven, Belgien. E-Mail: georges.deschrijver@theo.kuleuven.be.*

der Dimension des Raumes, sondern wird kontinuierlich *ex nihilo* in der Zeit erschaffen.“<sup>11</sup>

## Panentheismus in der sophiologischen Tradition

In seinen jüngeren Schriften räumt Milbank ein, dass er den Gedanken der Teilhabe der geschaffenen Wirklichkeit am inneren Leben der Trinität von den deutschen Romantikern Hamann und Jacobi entliehen habe. Auf sie bezieht er sich bei seiner Kritik an Duns Scotus (1266-1308), dessen System der „Univozität des Seienden“ (und in ähnlicher Weise, wenn auch in unterschiedlichem Maß, des Endlichen und des Unendlichen) die religiöse Vorstellung von der Teilhabe am Überreichtum der göttlichen Kraft gesprengt habe. Milbank hat sicher recht, wenn er daran festhält, dass das einzige Gegenmittel gegen die Säkularisierung der westlichen Kultur in einer Wiedergewinnung der religiösen Vorstellung der Teilhabe besteht: Nur durch die Verankerung des Geschenks der eigenen Existenz in der Freigebigkeit des höchsten Gebers können die Menschen ihre Geschöpflichkeit und ontologische Abhängigkeit vom Ewigen erkennen. Das Problem dabei ist allerdings, dass Milbank in seiner Auseinandersetzung mit Duns Scotus so weit gegangen ist, die relative Autonomie der geschaffenen Welt praktisch zu bestreiten, die gemeinhin in der katholischen Theologie akzeptiert wird.

Während in der katholischen Theologie im Gefolge Thomas von Aquins (1225-1274) gilt, dass die Gnade die Natur erhebt, ohne ihre natürlichen Grundlagen (ihre Fähigkeit zur horizontalen, innerweltlichen Entwicklung) zu zerstören, haben sich Milbank und seine Mitstreiter einseitig auf die reine und schlichte erhöhte Natur konzentriert. Im Einklang mit de Lubacs Untersuchung zu diesem Thema unterstreichen sie erstens die übernatürliche Ausrichtung der menschlichen Natur und zweitens, dass diese Ausrichtung immer als reines Geschenk empfangen werden muss. Wiederholt erwähnen sie das durch die Sünde entstandene Dilemma der Menschheit nach dem Fall, doch nur, um sogleich anzufügen, dass durch die Inkarnation Christi der anfängliche Gnadenstand der menschlichen Natur wiederhergestellt sei. Also hätten die Theologen das Recht, die direkte Teilhabe – wenn nicht der Menschheit insgesamt, so wenigstens der kirchlichen Gemeinschaft – am überreichen Leben des dreieinigen Gottes zu betonen. Diese Entscheidung führt zu einer Denkweise, die ein Kommentator als „Milbanks Panentheismus“<sup>12</sup> bezeichnet hat.

Typisch für den Panentheismus ist, dass hier der Versuch unternommen wird, die „Geschichte des Werdens Gottes“ – und in diesem Fall des dreieinigen Gottes – in der endlichen Welt nachzuzeichnen. Gott wächst in und durch die Rückkehr der endlichen Wesen zu ihrem Ursprung in der Ursprungsgottheit zu seiner ganzen Fülle heran. Gott wird in erster Linie als der Eine bestimmt, „außerhalb dessen nichts existieren kann“: Die Welt und alle unterschiedlichen Geschehnisse, die sich in ihr ereignen, sind im offenen Raum zwischen den „Unterschieden“ in der

Trinität anzusiedeln. Und doch bereichert die Art und Weise, in der die geschaffenen Wesen auf den Ursprung reagieren, der ihnen das Leben geschenkt hat, den dreieinigen Gott. Der Schlüssel zum Verständnis ist hierbei wiederum die Teilhabe. Indem die Menschen sich kulturell betätigten – und versuchten, ihrem Leben Sinn zu verleihen –, ahmten sie die Schöpferkraft des göttlichen Logos nach und hätten an ihr Anteil. Je mehr es ihnen gelinge, „über sich hinauszugehen“, umso mehr hätten sie in ihrer poetischen Existenz in gewisser Weise „Anteil an Gott“, und umso mehr drücke sich der Logos in ihnen aus. Milbank spricht häufig von der „Selbstverwirklichung Gottes in der endlichen Welt“. Damit meint er, dass diese Selbstverwirklichung durch die sich intensivierenden Prozesse der Vergöttlichung vermittelt werden, die die Menschen durchleben, wenn sie zum göttlichen Ursprung zurückkehren.

Diese Vermittlung findet sich in Bulgakows Sophiologie zutreffend ausgedrückt. In der Sicht des russischen Theologen Sergei Bulgakow (1871–1944) repräsentiert die Weisheit, Sophia, die Dynamik von „Geben und Empfangen“, die der Reziprozität zwischen den drei Hypostasen der göttlichen Trinität zugrundeliegt. In eben diesen Prozess göttlicher Reziprozität wird die endliche Welt mit hineingenommen. Diese Einbeziehung ergibt sich aus Bulgakows Verständnis des Schöpfungsaktes. Wenn die gängige negative Bestimmung, wonach „Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen“ hat, die Vorstellung jeglichen nichtgöttlichen oder außergöttlichen Prinzips bei der Schöpfung ausgeschlossen hat, dann, so Bulgakow, kann der *positive* Gehalt der Schöpfung nur dergestalt sein, dass Gott die Welt aus sich selbst heraus geschaffen hat, aus seinem Wesen. Dies hat weitreichende Konsequenzen, die Milbank wie folgt zusammenfasst: „[...] wenn die Schöpfung sich in Gott befindet, dann muss sich umgekehrt Gott in der Schöpfung befinden. Gott muss das in sich selbst sein, was aus Gott herausgeht. [...] Im Grunde genommen sind die geschaffenen Dinge in gewissem Sinne Gott, und Gott ist in gewissem Sinne geschaffen. [...] Sophia ist die Schöpfung in Gott: Sophia ist auch Gott in der Schöpfung.“<sup>13</sup> Auf dieser Basis unterscheidet Bulgakow zwischen der „göttlichen Sophia“ (der Schöpfung in Gott) und der „geschöpflichen Sophia“. Letztere setzt er mit der „Weltseele“ ineins und im Zusammenhang der Inkarnation auch mit der Kirche, dem Leib und der Braut Christi. Durch diese „Theurgie“ (Kult, Verehrung) der Kirche wird das „Überfließen“ des dreieinigen Gott in die Schöpfung inszeniert und gefeiert.

## Radikalierter Augustinismus

Milbanks Bulgakow-Studie ist 2009 erschienen; darin werden die sophiologischen Aspekte untermauert, die sich bereits in seinen früheren Publikationen finden. So postuliert Milbank beispielsweise in *The Word Made Strange* (1997), dass die Kirche – als Leib Christi – im inneren Leben des dreieinigen Gottes verankert ist: In der Anwesenheit des Heiligen Geistes in der Kirche ist die Kirche in Gott aufgenommen.<sup>14</sup> Dies impliziert, dass die Eucharistiefeier sowie die Buß-

Vergebungs- und Versöhnungspraxis der Gläubigen sich auf das innere Leben der Trinität auswirken, die sozusagen durch den Gottesdienst der Kirche neu belebt wird. Dadurch wird das Tun der Kirche nicht nur vergöttlicht, sondern ist selbst göttlich. Diese Auffassung hat einen Kommentator zu folgender Bemerkung veranlasst: „Milbanks Ekklesiologie ist so steil, dass die Kirche aus dem Himmel auf die Erde hinunterblickt.“<sup>15</sup> Dies wirft die Frage auf, ob Milbanks radikale Orthodoxie nicht übermäßig radikal ist.

Milbanks Radikalität zeigt sich in seinem Verständnis von Augustinus' „Gottesstadt“. Seiner Ansicht nach können die Stadtbewohner – die wahren Glieder der Kirche – gar nicht anders, als sich gegen all jene zu wenden, die in der irdischen Stadt im „gefallenen“ Status der Selbstliebe (der selbsterklärten Autonomie) leben. Die Gläubigen müssen einfach unnachgiebig sein, weil sie durch ihre Verbindung mit der wahren Kirche in das innere Leben Gottes eingebunden sind. Auf dieser Grundlage kann es keinen Kompromiss mit dem Ethos des Säkularen geben. Milbanks Kritiker wenden allerdings ein, dass Augustinus selbst hierbei stärker differenziert. Denn als Bischof musste Augustinus in seinem Streit mit den Donatisten – den Verfechtern einer reinen, unbefleckten Kirche – akzeptieren, dass die Realität der Kirche in ihrem Jetztzustand die einer „durchmischten Kirche“ ist, die aus Heiligen und Sündern besteht, so dass die Vorstellung einer „reinen Gottesstadt“ eher ein eschatologisches Ideal ist als eine Beschreibung der vorfindlichen Kirche.<sup>16</sup> Und auch ein anderes Prinzip, das Milbank hochhält – die Teilhabe der geschaffenen Wirklichkeit und insbesondere der Wirklichkeit der Kirche am inneren Leben des dreieinigen Gottes –, scheint sich weniger an Augustinus zu orientieren, als Milbank lieb sein dürfte. Der Milbank-Anhänger Johannes Brachtendorf kommt in seiner eingehenden Rezension von Michael Hanbys Buch *Augustine and Modernity* (2003) zu dem Schluss, dass „Hanbys offensichtliches Bemühen, die geschaffene Wirklichkeit in die göttliche Trinität zu integrieren, Augustinus fremd bleibt [...] Die Radikale Orthodoxie kann sich nicht auf Augustinus berufen“<sup>17</sup>.

Dies ist eine wichtige Feststellung. Sie stellt Milbanks Grundthese infrage, wonach Metaphysik (oder Onto-Theologie) durch Theo-Ontologie ersetzt werden muss. Oder, etwas detaillierter, dass nur die des Glaubens (der Offenbarung, *sacra doctrina*) kundige Vernunft (Philosophie) eine Garantin wirklicher theologischer Erkenntnis ist. Gemeinsam mit Catherine Pickstock hat es Milbank unternommen, diese These im Band *Truth in Aquinas* (2001) zu belegen. Entgegen der weitverbreiteten Ansicht, dass sich Thomas – neben seinen theologischen Überlegungen über Offenbarungstatsachen (Trinität, Inkarnation) – auch eines philosophischen Gotteskonzepts bedient hat, behaupten beide Autoren, dass dieser vermeintliche Dualismus jeglicher Grundlage entbehre, wenn nur Thomas' Verwendung der grundlegenden neuplatonischen Systematik auf der Ebene unterhalb seiner aristotelischen Kategorien ausreichend berücksichtigt werde. Ihrer Ansicht nach hat Thomas nicht nur Augustinus' Theorie der göttlichen Erleuchtung des menschlichen Denkens wieder in die Diskussion gebracht, sondern auch Dionysius' Vorstellung der menschlichen Teilhabe an Gott. Auch hier lässt sich



eine erhebliche Radikalisierung beobachten. Thomas entwirft in seinem Kommentar zu Dionysius' *De divinis nominibus* in Anlehnung an Dionysius die These, dass die geschaffene Wirklichkeit am „Überreichtum“ des göttlichen Seins (*esse*) teilhabe, aber nicht am göttlichen Wesen an sich. Trotzdem sprechen Milbank und Pickstock in ihrem „kreativen“ Verständnis der Teilhabe entschieden von der „Erhebung unseres Seins ins Göttliche“, die - in bester sophiologischer Manier - „auf die göttliche Vorahnung reagiert, die in Gott selbst und jenseits seiner selbst geschieht“<sup>18</sup>.

## Ausblick

Fragt man, warum John Milbank auf die Theo-Ontologie setzt und damit auf eine Methode theologischen Erkenntnisgewinns, die jedes neutrale philosophische Nachdenken ausschließt, dann lautet die Antwort schlicht: Wir lebten nicht mehr in einer Zeit, die der Antike oder dem Mittelalter - und damit Epochen, in denen zum Philosophieren auch metaphysische oder kosmologische Überlegungen über Gott gehörten - auch nur entfernt ähnele. Die modernen Philosophien beschäftigten sich in erster Linie damit, wie Menschen ihre Welt gestalteten. Wenn Gott oder wenn religiöse Überzeugungen überhaupt noch eine Rolle spielten, dann nur in mehr oder weniger säkularisierter Form, wie es Kants Werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* belege. Dieser Sachverhalt erklärt, warum Milbank die beeindruckende Erzählung vom „Abstieg“ des dreieinigen Gottes hinunter in die Welt in und durch die Andacht der gottesdienstlichen Gemeinschaft einführt. Die kirchliche Gemeinschaft erwecke den dreieinigen Gott zum Leben, und sie kann das tun, weil sie - Gott sei Dank! - ein „Teil“ dieses Lebens geworden sei.

In dieser gottesdienstlichen Vision besteht die Stärke der Radikalen Orthodoxie. Doch diese Stärke ist zugleich auch ihre Schwäche. Mit seiner religiösen „großen Erzählung“ wehrt sich Milbank gegen das, was er als modernistische Reduktion der Religion auf die Ethik bezeichnet. Zweifellos gelingt es ihm, die religions-ästhetische Dimension der Religion zurückzugewinnen: Den Emotionen wird viel Raum gelassen. Trotzdem weiß er offensichtlich nicht die tiefen Gefühle zu würdigen, die auch beim ethischen Handeln im Spiel sind, wenn Menschen aus ihrem gesellschaftlich bedingten Elend herausgeholt werden. Das bezieht sich beispielsweise auf die Ablehnung der Befreiungstheologie, die ich zu Beginn dieses Artikels erwähnt habe. Auch die Inspiration durch die Befreiungstheologie und die aus ihr folgende ethische Praxis muss als echter Gottesdienst verstanden werden, wobei sich dieser nun um die Figur des „Menschensohns“ dreht: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40) Die Radikale Orthodoxie besitzt das Potenzial, eine radikale Orthopraxis zu entwickeln, doch dazu müsste sie zunächst den Reichtum der Botschaft des Evangeliums vom historischen Jesus integrieren, des inkarnierten Logos.

<sup>1</sup> Richard Roberts, *Transcendental Sociology? A Critique of John Milbank*, in: *Scottish Journal of Theology* 46 (1993), 527.

<sup>2</sup> John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford/Cambridge (1990) 1995, 3.

<sup>3</sup> John Milbank, *Postmodern Critical Augustinianism. A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, in: *Modern Theology* 7 (1991), 225.

<sup>4</sup> Ebd., 227.

<sup>5</sup> Milbank, *Theology and Social Theory*, 289.

<sup>6</sup> Ebd., 381.

<sup>7</sup> John Milbank, *The Word Made Strange*, Oxford 1997, 106.

<sup>8</sup> Milbank, *Theology and Social Theory*, 423.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd., 424.

<sup>11</sup> Ebd., 425.

<sup>12</sup> Siehe Amene Mir, *A Panentheistic Reading of John Milbank*, in: *Modern Theology* 28 (2012), 526-560.

<sup>13</sup> John Milbank, *Sophia and Theurgy. The New Theological Horizon* (2009), 30-33; [www.theologyphilosophycentre.co.uk/online\\_papers/](http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/online_papers/) (Zugriff 5. Juni 2013).

<sup>14</sup> John Milbank, *The Word Made Strange*, 186.

<sup>15</sup> David Dunn, *Radical Sophiology. Fr. Sergei Bulgakov and John Milbank on Augustine*, in: *Studies in East European Thought* (2012), 233.

<sup>16</sup> Ebd., 239-240. Vgl. auch Robert A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1989.

<sup>17</sup> Johannes Brachtendorf, *Orthodoxy without Augustine. A Response to Michael Hanby's Augustine and Modernity*, in: *Ars Disputandi* 6 (2006), [www.ArsDisputandi.org](http://www.ArsDisputandi.org) (Zugriff am 6. Juni 2013). Vgl. Michael Hanby, *Augustine and Modernity*, London/New York 2003.

<sup>18</sup> John Milbank - Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, London 2001, 38.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

## „Orthodoxie“ und „Heterodoxie“ in anderen Religionen

### Die Fallbeispiele des Hinduismus und Buddhismus

George Gispert-Sauch

*Die Kategorien Orthodoxie und Heterodoxie dürfen in der Form, wie sie gemeinhin in der semitischen und westlichen Tradition verstanden werden, nicht auf Hinduismus und Buddhismus übertragen werden. Im Hinduismus ist Orthodoxie mit der Autorität*