

Orthodoxie und Orthopraxie

Zur wechselseitigen Begründung von Glaubenserkenntnis und
Glaubenstun

Otto Semmelroth SJ, Frankfurt a. M.

Auf einer Tagung der katholischen Akademie Trier, die sich mit der Vorbereitung des für 1970 in Trier geplanten „Kleinen Katholikentages“ befaßte, fand nach der Wochenzeitung Publik (1. August 1969, S. 24) ein Redner „großes Interesse für seine Grundforderung, auf dem Katholikentag sollte mehr gehandelt und weniger geredet werden“. Gewiß ein berechtigtes Anliegen! Aber wie bei allen Parolen nicht ungefährlich wegen der einseitig und schlagwortartig formulierten Forderung. Sicher muß sich ein Katholikentag darin bewähren, daß er zu rechtem Handeln führt. Aber wie sieht eine *Tagung* aus, auf der mehr gehandelt als geredet wird? Schon der Gegensatz selbst von Handeln und Reden ist fragwürdig. Christliches Handeln ist Handeln aus dem Glauben. Glauben aber kommt nach Paulus aus dem Hören (Röm 10, 17). Das Hören aber kommt vom Wort Christi. Und kurz vorher bindet Paulus – wie könnte es anders sein? – dieses Hören auf Christi Wort an die Verkündigung der Kirche, also an ein Reden! „Wie sollen sie anrufen, an den sie nicht glauben? Wie aber sollen sie glauben, von dem sie nicht hörten? Und wie sollen sie hören, wenn niemand verkündet? Wie aber sollen sie verkünden, wenn sie nicht ausgesandt wurden?“ (Röm 10, 14 f.).

Damit aber stehen wir bei dem ersten Problem unseres Themas, bei der Frage nach dem Verhältnis von Handeln und Glauben: ob und wie Glaube (doxa) und Praxis – vielleicht durch das beiden Worten zugefügte Element der Richtigkeit (orthos) – miteinander verbunden sind. Vorher aber ist grundsätzlicher zu fragen: ob überhaupt nach einer Verbindung von beidem gesucht werden soll. Erst dann läßt sich bestimmen, ob Glaube und Tat, gerade insofern sie *richtig*, also *Ortho-doxie* und *Ortho-praxie* sind, füreinander von Bedeutung und voneinander abhängig sind.

I. Die Verbindung von Glaube und Tat

Die Verbindung von Glaube und Praxis ist ja wie im allgemeinen menschlichen Leben so auch in dem des Glaubens heute weithin zur Frage geworden. Theodor W. Adorno, der kürzlich verstorbene Frankfurter Soziologe, hat in seinem letzten, nach seinem Tod herausgekommenen kleinen Buch „Stichworte“ (Frankfurt 1969) in einem Beitrag „Marginalien zu Theorie

und Praxis“ das entsprechende allgemein menschliche Problem skizziert: „Während Denken zur subjektiven, praktisch verwertbaren Vernunft sich beschränkt, wird korrelativ das Andere, das ihr entgleitet, einer zunehmend begrifflosen Praxis zugewiesen, die kein Maß anerkennt als sich selbst. So antinomisch wie die Gesellschaft, die ihn trägt, vereint der bürgerliche Geist Autonomie und pragmatistische Theoriefeindschaft . . . Herzustellen wäre ein Bewußtsein von Theorie und Praxis, das beide weder so trennt, daß Theorie ohnmächtig würde und Praxis willkürlich; noch Theorie durch den von Kant und Fichte proklamierten urbürgerlichen Primat der praktischen Vernunft bricht“ (170 f.). „Am Anfang war die Tat“ liegt dem heutigen Menschen mit Faust näher als „Im Anfang war das Wort“. Auch das Selbstverständnis des Christen und derer, die im amtlichen kirchlichen Dienst stehen, scheint weithin mehr als gut ist von dieser, vielleicht sogar exklusiven Priorität des Handelns bestimmt zu sein. Käme das aus der Einsicht, daß christlicher Glaube keine dem Handeln überbaute Ideologie ist, sondern in der Praxis des Lebens seinen ureigenen Ausdruck finden muß, so wäre das bereitwillig zu bejahren. Aber der Inhalt dessen, was der christliche Glaube zu übernehmen und im Tun zu realisieren aufträgt, ist vielen in einem Ausmaß unsicher geworden, das bis zur Infragestellung von allem und bis zum Zweifel an jeder sicheren Aussagbarkeit geht. Dem steht die Notwendigkeit christlichen Handelns eindringlich gegenüber. Und so scheint die Ablösung des Handelns von der „Theorie“, vom inhaltgefüllten Glauben ein Akt der Selbsthilfe, eine Flucht vor dem wahren Problem zu sein.

1. „Doxa“ als Glaube

Im Wort *Orthodoxie* „Rechtgläubigkeit“ ist das griechische *Pistis* „Glaube“ durch das Wort *Doxa* ersetzt. So angewandt, erhält Doxa eine präzisere Bedeutung, als das griechische Wort nach seinem philologischen Sinn beinhaltet. In diesem Zusammenhang ist nicht mehr jede Art von Meinung und Ansicht, die man haben kann, ausgesagt, nicht jede Art von Gedanken, die zu irgendeinem Tatbestand zu machen sind. „Doxa“ findet sich in einer großen Variationsbreite von Sinngehalten. Die christliche Orthodoxie meint daraus nur einen bestimmten Ausschnitt. Zuerst den der *wahren*, der „wirklichkeitsentsprechenden“ Auffassung, und nicht mehr alles das, was als Meinung und Ansicht gelten kann, – das ist ja der Sinn des Wortes „orthos“, richtig. Darüber hinaus ist nur der Bereich der Wahrheit gemeint, den der Glaube Gottes Offenbarung verdankt. Doxa gerät dadurch in den Strahlungsbereich der Herrlichkeit Gottes, den der Begriff im Neuen und Alten Testament ausdrücklich meint: „Doxa, Ehre Gott in der Höhe!“

An diese Doxa ergeht die Frage, ob und wie sie mit dem Tun des Menschen verbunden sei. Über den Unterschied von Doxa und Praxis war man sich seit eh und je klar. Die Frage lautet, ob in beiden eine immanente Dynamik lebt, die zur Einheit drängt.

2. Eine uralte Frage

Auch diese Frage ist uralt; im christlichen Bereich so alt wie die christliche Existenz selbst. Natürlich hat man immer daran festgehalten, daß schon der Glaube selbst Tat ist, in der sich der Mensch für den offenbarenden Gott entscheidet. Gott hat ja nicht nur die Existenz des Menschen schöpferisch begründet, sondern auch die Geschichte der Menschheit zur Heils geschichte gemacht; in ihr richtet er seinen Anruf an die Menschen, sich seinerseits ihm hinzugeben, in der Antwort auf Gottes Wort. Wo die Offenbarung Gottes auf Glauben stößt, hat sie immer schon Tat geweckt. Es geht aber in unserer Frage weniger um die Glaubenstat, die der Glaube selbst ist, als um das Tun des Lebens. Der Grad der Unmittelbarkeit, mit der der Glaube auch das Leben eines ihm entsprechenden Handelns weckt, das Verhältnis von Glaube und Lebenstat, ist die Frage, die uns hier bewegt und seit eh und je in verschiedener Weise beantwortet wurde.

Die Spannung zwischen Glaube und Werk spiegelt sich im Neuen Testament vor allem an den Schriften des Paulus und des Jakobus. Man kann natürlich nicht sagen, daß Paulus den Glauben von den Werken gelöst, oder daß Jakobus den Werken im Gegensatz zum Glauben oder ohne Glauben Bedeutung beigemessen habe. Paulus betrachtete die rechtfertigende Kraft des Glaubens als Seele des menschlichen Handelns vor Gott, als persönliche Hingabe an den Herrn: aber eben als Seele menschlichen Handelns. Dennoch scheint Jakobus schon damals die Gefahr gesehen zu haben, man könne die Aussagen des Römerbriefes als Plädoyer für einen Glauben ohne Werke interpretieren, für eine Rechtfertigung aus dem Glauben allein. Jakobus seinerseits hat ganz gewiß nicht die Werke an die Stelle des Glaubens setzen wollen. „Was nützt es, meine Brüder, wenn einer sagt, er habe Glauben, und er hat nicht Werke? Kann etwa der Glaube ihn retten? . . . Zeige mir deinen Glauben ohne Werke, und ich werde dir aus meinen Werken den Glauben zeigen“ (Jak 2, 14. 18). Also Werke, Handeln nicht gegen oder ohne den Glauben, sondern als Ausdruck und Zeugnis des Glaubens. Bei Paulus Glauben nicht ohne Werke, bei Jakobus Werke als Bezeugung des Glaubens. Und doch zeigt sich bei beiden eine Spannung, die die Möglichkeit eines Gegensatzes von Theoria und Praxis, Glaube und Werk, Contemplatio und Actio enthält.

Wie schwer es ist, Glaube und Werk – vor allem, wenn daraus eine Lebensform als vita contemplativa und vita activa entsteht – in einer

echten Verbindung zu sehen und zu praktizieren, hat sich dann im Laufe der Geschichte christlicher Existenz immer wieder gezeigt. Die Frage, ob das kontemplative oder das aktive Leben wertvoller sei und dem Christentum mehr entspreche, stellt sich in der Zeit der Patristik ebenso wie im Mittelalter. Ignatius von Loyola verlangt zwar das Ideal des Contemplativus in actione (betend im Tun), aber dessen Durchführung hat sich immer wieder als schwer erwiesen. Schon das Ringen mit der Frage zeigt, wie sehr man geneigt war, Glaube und Tat, Contemplatio und Actio als konkurrierende Haltungen nebeneinanderzustellen, statt in ihnen eine naturgemäße Zwei-Einheit zu sehen. Auch der integralistische Versuch, die Einheit dadurch herbeizwingen, daß man die Norm für alles Handeln – auch bei innerweltlichen Sachbereichen – unmittelbar im Glauben sucht, ergibt keine edte Zwei-Einheit, sondern betont das eine auf Kosten des anderen. Unsere Zeit neigt zur anderen Seite: die Frage, ob die den Glauben vertiefende Doxa und Contemplatio oder aber die Activitas des, allerdings christlich bestimmten Handelns wichtiger sei, wird recht kategorisch und unbedenklich zugunsten der Tat beantwortet, ja die Doxa und ihre Rechtheit werden als einigermaßen unerheblich abgetan.

Die Frage ist also recht akut; gibt es eine wirkliche innere Einheit jener beiden das christliche Leben bestimmenden Kräfte, der Doxa des Glaubens und der Praxis des vor Gott und in der Welt geführten Lebens?

3. Die innere Verbindung von Doxa und Praxis

a) Wenn wir der Frage nachgehen, welche Verbindung zwischen menschlicher Praxis und von Gott empfangener Glaubens-Doxa bestehe, dann deuten schon die beigefügten Attribute eine notwendige Warnung an. Wie auch immer die Verbindung sein mag, sie darf den Unterschied von beiden nicht aufheben oder bagatellisieren. Paulus ist doch nicht zuletzt deshalb mit den Werken so hart ins Gericht gegangen, weil im Werk die Initiative beim Menschen liegt; er handelt und gibt. Im Glauben dagegen ist der Mensch Empfänger vor Gott, der sich und sein Heil offenbart und im Offenbaren auch schon mitteilt und dadurch den Menschen überhaupt erst zum rechten Werk befähigt.

Eine kurze Abschweifung zu dem modernen Menschen und seinen Glaubensschwierigkeiten ist hier angebracht. Sie wurzeln nicht nur darin, daß das Lebensgefühl des Menschen von heute ganz aufs Sichtbare und Vordergründige ausgerichtet und eingeschränkt ist. Mehr vielleicht noch darin, daß er einseitig auf die Tat aus ist. Er will die Welt nicht mehr „anschauen“, sondern gestalten und in ihr seine Werke ausführen. Das wäre so lange unproblematisch, als der Mensch sich bewußt wäre, daß er zwar durch sein Werk die Welt zu gestalten hat, aber niemals aus jener

schlechthin schöpferischen Kraft handelt, die Gott allein eigen ist. Der Mensch kann nicht voraussetzungslos schaffen, ohne selbst vor, nach und im Schaffen zu empfangen. Der Mensch muß wissen, daß sein schöpferisches Wirken nur im Empfangen möglich ist. Das Empfangen aber ist gerade die Haltung des Glaubens; d. h. nicht nur Bereitschaft, sachliche Materialien zu übernehmen, um aus ihnen seine Werke zu wirken, sondern in seinem Wirken selbst zu empfangen, jenen Sinn nämlich, der in der Welt schon waltet, bevor der Mensch sein Werk in die Hand nehmen kann. Was der Mensch erreicht, ist nur so lange menschenwürdig, als er dabei dem vorgegebenen Sinn folgt, den er den Gesetzmäßigkeiten der Welt abliest; dabei aber gehorcht er in Wirklichkeit einem nicht mehr rein aus der Erfahrung und dem Experiment zu entdeckenden personalen, sinngebenden Wesen. Das ist die Haltung des Glaubens; sie darf nicht von der Haltung des Wirkens absorbiert werden, sondern muß dieser vorgegeben bleiben, von ihr befolgt und echt von ihr unterschieden werden. Von beiden Seiten, vom Glauben des Menschen an Gott und vom Handeln des Menschen in der Welt her ist diese Verbindung zu betrachten.

b) Die Dynamik des Glaubens führt den Glaubenden auch zur Tat. (Wohlgemerkt: Hier geht es zunächst nur darum, daß überhaupt Glaube mit dem Handeln verbunden ist; noch nicht um die Frage, ob und *wie* der rechte Glaube, die Orthodoxie, zum rechten Handeln führt, menschliches Handeln also zur Orthopraxie werden läßt.) Eine ergänzende und in diesem Sinne korrigierende Sicht des Glaubens gegenüber älteren Ansichten, wie sie die heutige Theologie wieder gewonnen, und die sich auch in der Dogmatischen Konstitution Dei Verbum niedergeschlagen hat, zeigt eindringlich, wie sehr die Tat mit dem Glauben und dem Gegläubten verbunden ist.

Einmal hat sich der Akzent beim Glauben von einer übermäßig sachlichen und damit intellektuellen Deutung auf eine personalere Sicht des Glaubens verschoben, die den sachlich-erkenntnismäßigen Faktor zwar nicht leugnet, aber doch relativiert. Aus der Trilogie „Credere Deum, Credere Deo, Credere in Deum“ (glauben, daß Gott ist; Gott Glauben schenken; an Gott und auf Gott hin glauben), deren drei Elemente alle den Glauben bestimmen, legt diese Betrachtungsweise den Ton vor allem auf das letzte. „Ich glaube an Dich“ ist das Typische des Glaubens, während die beiden anderen Elemente mit anderen Akten der menschlichen Erkenntnis gemein sind. Gewiß weckt Gott, dem man sich im Glauben hingibt, den Glauben durch seine offenkundige Mitteilung, in der er sich auch zu „erkennen“ gibt. So ist mit dem „Ich glaube an Dich“ selbstverständlich das „Ich glaube Dich und was Du über Dich offenbarend sagst“ mit enthalten. Aber das Personale des „An Dich“, „Auf-Dich-hin“ steht im Vordergrund.

Hinzu kommt als Zweites, daß auch der geglaubte Gott selbst aus einer gewissen Distanz, aus einem „Gott-an-sich“ mehr in die Nähe des „Füruns“ gerückt ist. Wir spüren wieder mehr, daß die biblische Selbstoffenbarung Gottes nicht so sehr ein Interesse an Gott, wie er in sich ist, wecken soll. Gott offenbart sich, indem er das Heil an seinem Volk und seinen Gliedern wirkt; und wenn er über sich selbst Mitteilung macht, dann vor allem über sich, wie er in der Geschichte seines Volkes gewirkt hat und wirkt. Das „Ich bin“ als Selbstbezeichnung Gottes vor Moses (Ex 3, 14) ist nicht so sehr als metaphysische Wesensbestimmung gemeint, sondern als „Ich bin, der da ist“, der bei euch ist und an euch und für euch wirkt.

Damit aber sind wir schon durch den Glauben an Gott, der sich eben als an der Welt tätiger Gott offenbart, auf die Tat verwiesen. Die Antwort unseres Glaubens muß ja in ihrer Struktur vom Wort der Offenbarung Gottes bestimmt sein. Dieses weist uns aber auf den schaffenden und heilwirkenden Gott hin, „dessen Offenbarung sich in Wort und Tat ereignet“, wie das Zweite Vatikanische Konzil (*Dei Verbum*, Art. 2) betont. Der auf Gottes Offenbarung hörende Glaube muß zur Antwort im Wort des Gebetes und in der Tat des Lebens führen. Die Doxa des Glaubens verlangt also, recht verstanden, die Verbindung mit der Praxis des Lebens.

c) Umgekehrt weist auch die Praxis des Lebens, wenn sie richtig verstanden wird, auf den Glauben als Voraussetzung und begründende Tiefe hin.

Das menschliche Handeln ist wesentlich Handeln in und an der Welt. Dies wird heute weithin durch einen Begriff gedeutet, der wegen seiner Vieldeutigkeit gleicherweise die Zustimmung wie den Widerspruch derer erfährt, denen es zwar um ein Handeln in der Welt, aber aus christlichem Glaubensbewußtsein zu tun ist: Säkularisierung. Dieses Wort – fürchten die einen – löst das menschliche Handeln von aller Rücksicht auf eine von Gott kommende Norm. Säkularisierung – so fürchten die anderen – stellt den Menschen in die Schizophrenie einer doppelten Wahrheit: als ob der Mensch im weltlichen Bereich rein innerweltlichen Gesetzmäßigkeiten zu folgen hätte, in denen Gott nicht sichtbar wird, während ihm daneben eine religiös-sittliche Lebensführung obliegt, in der er Gott auf Du und Du gegenübersteht.

Nun ist es bemerkenswert, daß das berechtigte Anliegen der Säkularisierung – bis zur Behauptung der „Autonomie der irdischen, innerweltlichen Sachbereiche“ – auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil in einer Weise vertreten worden ist, die zeigt, daß diese innerweltliche Sachautonomie weder im Gegensatz zu dem Gott geschuldeten Dienst steht, noch wie ein zweites Gleis neben ihm verläuft. Die Kirche kann und muß eine echte Autonomie der innerweltlichen Sachbereiche bejahren, kraft deren der Mensch, um sein Leben innerhalb der Welt sachlich richtig zu vollzie-

hen, eben die Welt und die ihr innenwohnende Sachstruktur befragen muß und nicht jenes Gotteswort, das er glaubend annimmt; auch im Ablesen der innerweltlichen Gesetzmäßigkeiten wird letztlich Gott angetroffen. Er hat die Welt sinnerfüllt geschaffen, daß der Mensch gleichzeitig sachgerecht und dem göttlichen Schöpfer gehorsam handelt, wenn er den Strukturen der Welt entspricht.

Was man heute nicht selten so schockierend „christlichen Atheismus“ nennt, darf nicht heißen, die Wirklichkeit Gottes zu leugnen oder im Handeln an und in der Welt Gott aus dem Blick zu verlieren. Es heißt vielmehr, daß christlicher Schöpfungs- und Weltglaube nicht Gott als Deus ex machina oder sein Wirken als eine Art metaphysischen Subsidiaritätsprinzips neben den innerweltlichen Kräften und Gesetzesmäßigkeiten betrachten darf. Vielmehr sieht er die Weltgesetzlichkeit als Ausdruck und Gefäß des göttlichen schöpferischen Wirkens und als Gottes Sinnhaftigkeit in dieser Welt an; gerade der gehorsame Glaube an den Schöpfergott verlangt die Befolgung der innerweltlichen Eigengesetze. Säkularisierung also als Hinwendung zur Welt, eben weil und insofern in ihr Gott seinen schöpferischen Willen niedergelegt hat.

Hatten wir vorhin gesehen, daß der Glaube an Gott auf die Tat als seine Konsequenz und Konkretisierung drängt, so muß sich das Handeln in und an der Welt für den christlich Glaubenden als Begegnung mit Gott verstehen, da es den von Gott der Welt eingestifteten Gesetzmäßigkeiten folgt. Was schlagwortartig christlicher Atheismus oder Tod Gottes genannt wird, ist in Wahrheit oft genug ein Finden Gottes in der Welt, die Gott nicht nur von außen schafft und durchwirkt, sondern zuinnerst durchlebt. Gerade aber um das zu vollziehen, braucht es die Begegnung mit dem Du Gottes in ausgesparten Zeiten und Räumen, im ausdrücklichen Gebet und Gottesdienst; anders würde man ihn in der weltlichen Sache und den logischen Sachverhalten verlieren. Auch Gott begegnet uns nicht nur in der von ihm geschaffenen und durchwirkten Welt, sondern sehr „gegenständlich“ in Jesus Christus.

II. Orthodoxie und Orthopraxie

Glaube und Tat sind nun in unserem Thema beide mit dem Attribut „orthós“ gekennzeichnet. Wir haben uns zu fragen, ob diese gemeinsame Kennzeichnung die Themenkreise nur nebeneinanderstellt, sie gleichsam parallelisiert, so nämlich, daß die Richtigkeit der Orthodoxie von diesen, und die Richtigkeit der Orthopraxie von jenen Maßstäben bestimmt sei; oder ob gerade durch das Orthós-sein, das „Richtig-sein“ beide Bereiche innerlich miteinander verbunden sind. Vielleicht ist auch zu diffe-

renzieren, daß gewisse Bereiche des Handelns direkt, andere dagegen gar nicht oder nur indirekt von der Richtigkeit des Glaubens beeinflußt werden. Ähnliches wäre umgekehrt, bezüglich der Bedeutung der Orthopraxie für die Orthodoxie, zu erfragen. Wir wollen in folgenden zwei Schritten vorangehen: Zunächst müssen wir überlegen, was Orthodoxie ist und welche Bedeutung dem Bemühen um sie zukommt; und welchen Normen das Handeln folgen muß, um Orthopraxie zu sein. Zweitens müssen wir nach der Beziehung beider zueinander fragen.

1. Was sind und was bedeuten Orthodoxie und Orthopraxie?

a) Was Orthodoxie will, macht das Wort selbst schon deutlich. Ein Band des Hauptwerkes von Johannes von Damaskus, dem Kirchenvater des 8. Jahrhunderts, ist betitelt „Ekthesis tes orthodoxou pisteos“, *Expositio fidei orthodoxae*; die Kirchen des Ostens nennen sich orthodoxe Kirchen. Aber schon das Neue Testament bezeugt die mit diesem Wort gemeinte Sache und deren Wichtigkeit: „Hab acht auf dich selbst und die Lehre, halte dich daran“, „bewahre das anvertraute Gut“ mahnen die Pastoralbriefe (1 Tim 4, 16; 6, 20; 2 Tim 1, 14). Heute, wo Glaube gern auf das Wissen um das Geliebtsein von Gott reduziert oder als mehr oder weniger inhaltlose Haltung der Empfangsbereitschaft und Hingabe gegenüber Gott verstanden wird, verblaßt das Bemühen um Orthodoxie. Es ist wichtig, daß man den Glauben nicht nur als Was-Glaube, sondern als Du-Glaube deutet. Nur darf Glaube als Hingabe an das göttliche Du nicht einfach den Glauben verdrängen, der die von diesem göttlichen Du geoffenbarten Inhalte im Wort der Aussage entgegennimmt. Das, was zu glauben ist, der geprägte Inhalt, wurde seit alters in den Glaubensartikeln des Credo zum Ausdruck gebracht und kam durch das meditative Umgehen der glaubenden Kirche mit dem ursprünglichen Glaubensgut zur Entfaltung, auch im Sinn einer Vermehrung der sathaft geprägten Glaubensaussagen; an ihm und in seiner Annahme allein kann sich das Gespräch der Kirche und durch ihre Vermittlung des einzelnen mit dem sich offenbarenden Gott vollziehen. Man müßte doch aus dem liebenden Gespräch unter Menschen wissen, daß sich die Liebe, die in diesem Gespräch zum Ausdruck kommt, konkretisiert im Bemühen, zu verstehen, was der Gesprächspartner sagt und mit seinen Worten meint, um dann das eigene Wort zur echten Antwort werden zu lassen.

Im Falle eines inhaltlosen Du-Glaubens wäre Orthodoxie keine wichtige Sache. Das Bemühen um die Rechtheit, das Orthós-sein des Glaubens erstreckt sich dann nicht auf korrekt aufgenommene Inhalte, sondern auf die Art und Weise, wie man sich im personalen Verhalten

dem im Werk der Heilsgeschichte und seiner Gnade sich mitteilenden Gott öffnet und im Verhalten und Werk des Lebens antwortet. Ein inhaltliches Verständnis von Orthodoxie gilt auch tatsächlich vielen als lebensfremde Theorie und Theologenbezirk; um so mehr, als die Glaubensinhalte und ihre theologische Deutung nicht durch Erfahrung, experimentelle Erprobung, wiederholbares Demonstrieren erwiesen werden können.

Das für den heutigen Menschen gültige Gottesverständnis bezeichnen manche als Atheismus und begründen es mit der Aussage „Gott ist tot“. Damit will von einem Großteil der Theologen die Existenz Gottes ebenso wenig geleugnet werden, wie der im Altertum angeklagte Atheismus der Christenheit den einzigen und wahren Gott leugnen wollte; auch damals lehnte man nur polytheistische Vermenschlichung und abergläubische Verdinglichung Gottes ab. Natürlich liegt in dem Programm „Gott ist tot“ oder „Gott ist anders“ und in der Forderung „honest to God“ die Gefahr einer Sublimierung und einer Spiritualisierung, die mit der Möglichkeit, Gott durch Aussagen in den geistigen Griff des Menschen zu bekommen, auch die Mitte des christlichen Offenbarungsglaubens selbst, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, erschüttert und leugnet. Das Bemühen um Orthodoxie muß diesem spiritualistischen Purismus zum Erzfeind werden. Denn das „orthodoxe“ Bemühen um die Richtigkeit des Glaubens weiß sich darin begründet, daß Gott selbst seinem Wesen und Wirken die Gestalt menschlicher kategorialer Aussagen gegeben hat; um deren korrekte Bewahrung hat sich der Mensch als Glaubender zu bemühen. Aber schon das Bemühen selbst um Orthodoxie wird zuweilen als heterodox angesehen; denn der Versuch, Gott und sein Wirken in Aussagen einzufangen, die sich als orthodox, als „richtig“, ausgeben dürfen, so meint man, verfälsche die Wahrheit Gottes.

Die Schwierigkeit, vor der wir stehen, ist auch in der Heiligen Schrift bekannt. Das Alte Testament hat die Verbildlichung und Versichtbarung Gottes deutlich genug abgelehnt, und im Alten wie im Neuen Testament wird die Aussage über Gott und sein Wirken immer von neuem ins Symbol und Zeichen gehüllt; in ihnen nämlich entsteht die Versuchung, man könne Gott adäquat erfassen, nicht so leicht wie im begrifflichen Wort. Und wenn Johannes vom Sohn Gottes als dem Wort spricht, dann ist das eben nicht so sehr ein Wort, das jemand formulierend ausspricht, sondern das Wort, das der Sohn Gottes als menschgewordener ist. So weit, so richtig. Aber im Logos ist nun – das ist die andere Seite der biblischen Gottesverkündigung – tatsächlich eine Verleiblichung und Vergegenständlichung Gottes eingetreten, in der sich Gott selbst der Gefahr ausgesetzt hat, in menschliche Kategorien verkleinert zu werden. Man kann also nicht mehr die Gottesvorstellung so weit reinigen, bis Gott als

Toter zurückbleibt; mit anderen Worten, man kann ihn nicht mehr aus dem Raum menschlicher Objekt-vorstellung entfernen, denn er selbst hat sich in sie hinein entäußert. Man kann Gott nicht einfach nur als den „ganz Anderen“ proklamieren und alle vergegenständlichenden Vorstellungen als nicht „honest to God“ ablehnen. Liegt nicht eine Vermessenheit darin, jene Entäußerung Gottes als veraltet und mythologisch zu deklarieren, in die er sich selbst nach dem Zeugnis von Phil 2, 6–8 in Jesus Christus begeben hat? Diese Kenosis aber ist die Möglichkeit und stellt die Aufgabe, über Gott Aussagen zu machen, die der Prüfung auf Ortho- oder Heterodoxie offen sind. Zur Orthodoxie des Sprechens über Gott gehört allerdings beides: Man kann und muß ihn einerseits so in menschliches Sprechen fassen, daß die Frage nach Orthodoxie oder Heterodoxie berechtigt ist; aber alle Orthodoxie des Sprechens über ihn muß sich anderseits bewußt bleiben, daß sie Gott und sein Wirken nicht so erfaßt hat, wie sie wirklich sind, sondern so, wie man im Menschen Jesus Gott aufnimmt; so nämlich, daß, wer ihn sieht, den Vater sieht (vgl. Jo 14, 9), und doch so, daß Gott unvermischt etwas anderes bleibt als das Menschsein Jesu Christi.

b) Auch bei der Orthopraxie fragen wir nach jenem Bereich, den die Parallelität zur Orthodoxie nahelegt; das heißt, wir fragen, ob menschliches Handeln für den Christen dadurch oder nur dadurch zur Orthopraxie wird, daß es von der Orthodoxie bestimmt wird. Man könnte sich hier auf das paulinische Wort berufen: „Alles, was nicht aus dem Glauben geschieht, ist Sünde“ (Röm 14, 23). Heißt das nicht, daß eine Tat, die nicht den Normen entspricht, die der Glaube erkennen läßt, Sünde sei? Nun gibt es aber eine unendliche Fülle von Handlungen, die der Mensch im Laufe seines Lebens und Alltags aus gewissenhafter Entscheidung vollziehen muß, ohne daß sie unmittelbar in den Glaubensbereich gehören und „religiös-sittliche Handlungen“ sind. Was kann dann noch besagen, daß sie „aus dem Glauben“ vollzogen werden müssen? Ist alles Handeln des Christen das Handeln eines Glaubenden? Der Christ ist doch immer und nicht nur im Augenblick gewisser Betätigung ein Glaubender. Wenn aber die Normen des Glaubens die ausdrückliche Gottbegegnung des Menschen aussagen, dann könnte der Gedanke entstehen, daß das welt-immanente Handeln überhaupt nicht unter die Normgebung des Glaubens falle. In Wirklichkeit gibt es diese Alternative chemisch rein nicht. Nur eine klare Sicht der Verhältnisse kann sowohl einen falschen Integralismus wie eine Schizophrenie zweier voneinander getrennter Bereiche vermeiden. Genau dies liegt in der Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxie.

2. Wechselseitiges Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxie

a) Welche Bedeutung nun hat, so ist zuerst und einfacher zu fragen, die Orthodoxie für die Orthopraxie? Wird von der inhaltlichen Rechtheit des Glaubens die Richtigkeit des menschlichen Handelns bestimmt?

(I) Zunächst ist der direkte integralistische Einfluß zu negieren, das heißt jener „religiöse Totalitarismus, der aus dem Glauben (allein) die Antwort auf alle Fragen des privaten und öffentlichen Lebens entnehmen will, folgerecht den verschiedenen Kultursachbereichen nicht nur die absolute, sondern auch eine relative Eigenständigkeit abspricht und sie (oder mindestens die Betätigung der Gläubigen in diesen Bereichen) grundsätzlich der potestas directa der Kirche unterstellen will“ (O. v. Nell-Breuning, in: LThK 2^oV, 717). Auf den ersten Blick mag es widersprüchlich erscheinen, daß es ausgerechnet in einer Zeit, da man im Katholizismus das Glaubensleben wie ein Getto von der kulturellen, politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Welt abschirmte, dennoch katholische Parteien, katholische Gewerkschaften, katholische kaufmännische Vereine, katholische Sportvereine usw. gab, das heißt Organisationen weltlicher Art, die sich mit dem Programmwort katholisch als vom Glauben normiert bekannten. Aber gerade weil man aus dem weltlichen Bereich Stücke in den katholisch-kirchlichen Bereich hereinholt, wurde das Getto gewissermaßen autark und dadurch verstärkt. Kirchliches Leben sollte nicht nur dem Gottesverhältnis, das durch Jesus Christus über die innerweltliche Gottbegegnung hinausgehend sich in gnadenhafter Ausdrücklichkeit greifbar gemacht hatte, in der kirchlichen Gestalt die ihm entsprechende Konkretheit geben, um dadurch den Menschen so zu bestimmen und zu prägen, daß er in der Kraft dieser Greifbarkeit auch in den weltlichen Berufs- und Lebensbereichen die Spuren Gottes und seines Willens aufzuspüren fähig sei. Vielmehr suchte man die weltlichen Lebensbereiche nach Möglichkeit so tief in den kirchlichen Bereich hereinzuholen, daß der Vollzug des innerweltlichen Lebens zu einer Art Vollzug des Glaubens wurde. Die moderne Säkularisierungstendenz ist eine verständliche Reaktion auf diesen Versuch der Sakralisierung der Welt durch ihre Integration in den kirchlichen Bereich. Der Christ muß den innerweltlichen Sachbereichen jene Autonomie belassen, die die Pastoralkonstitution Gaudium et Spes des Zweiten Vatikanischen Konzils (Art. 36) aufträgt. Autonomie bezieht sich auf die in den Sachbereichen selbst liegende und aus ihnen aufzuspürende Gesetzlichkeit. Sie ist vom Schöpfergott eingestiftet und stellt deshalb dem Christen die Aufgabe, die Gestalt seines innerweltlichen Handelns an den Gesetzmäßigkeiten der innerweltlichen Sachbereiche zu messen. Gerade der Glaube an die Welt als Schöpfung Gottes verlangt, eben aus dieser

Welt zu ergründen, wie sie in ihren wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, künstlerischen, medizinischen Bereichen zu gestalten und zu entwickeln sei.

(II) Den Integralismus der totalen Verkirchlichung ablehnen, heißt aber nicht, jede Beziehung und jeden Einfluß der Orthodoxie auf die Orthopraxie ablehnen.

(1) Zunächst umfaßt die Praxis des Menschen nicht nur sein Handeln in und an der Welt, sondern auch sein religiöses Handeln, das sich unmittelbar aus den Gegebenheiten des Glaubens ergibt. Wer zum Beispiel an Gott als personalen Schöpfer und Herrn, an den Vater und seinen Sohn Jesus Christus, der uns im Heiligen Geist an seinem inner-dreifältigen Leben teilnehmen läßt, glaubt, der muß seinem Verhalten gegenüber diesem Gott eine bestimmte Gestalt geben. Die Notwendigkeit des Gebetes, der Du-Anrede an Gott, ergibt sich zum Beispiel daraus.

(2) Eine andere Rolle spielt der rechte Glaube für das Handeln in den Bereichen der Welt. Orthopraxie heißt hier, den sachlichen Gesetzen des jeweiligen Tätigkeitsbereichs entsprechen. Aber das ist nicht alles. Der Handelnde ist ein ganzheitliches, in sich einiges Subjekt. Als dieser eine Mensch ist er auch von seinem Glauben an Gott und die Offenbarung geprägt. Für ihn ist das Handeln nur dann voll und ganz recht, wenn er zwar die innerweltlichen Eigengesetzlichkeiten befolgt, aber diese Eigenstruktur nicht als etwas auswertet, das mit Gott nichts zu tun hat. Vielmehr weiß er sich in ihr Gott gehorsam, dessen Schöpferplanung und Wille die Welt so angelegt hat, wie sie sich in ihren Gesetzmäßigkeiten und Entwicklungen darbietet.

So gesehen, gehört doch „alles“, auch die innerweltlichen Handlungen, zu dem, was „aus dem Glauben“ zu vollziehen ist, wenn es nicht Sünde sein soll. „Aus dem Glauben“ heißt dann nicht, daß man in den Aussagen der göttlichen Heilsoffenbarung Anweisungen finde für die Art, wie mit den Dingen der Welt recht, also sachgemäß, umzugehen ist. Die innerweltliche Orthopraxie ist keine Sache des Glaubens, sondern der Sachkenntnis, Erfahrung und der Ehrfurcht. Wohl aber ist der Glaube auch für das rechte Handeln in der Welt wichtig, insofern er den Bezug der Welt und ihrer Eigengesetzlichkeit auf den schaffenden Gott erspüren läßt.

b) Wie steht es nun um die Bedeutung der Orthopraxie für die Orthodoxie? Kommt auch ihr umgekehrt eine Rolle für die Orthodoxie zu?

(I) Ähnlich wie im vorigen müssen wir mit einer negativen Feststellung beginnen. Die Bedeutung des rechten Handelns für den rechten Glauben kann nicht so weit gehen, daß aus dem Handeln die Inhalte des Glaubens

gewonnen werden. Dann würde der Glaube zu etwas wie einem ideologischen Überbau; das Handeln, das aus reiner Praxis und Nützlichkeit oder gar Willkür seinen Sinn nähme, würde von ihm nachträglich mit einer Begründung versehen, die nicht so sehr als Fundament, sondern als luftiger, aber nicht viel bedeutender Überbau wirkte. Es wäre etwas von jenem Existentialismus, der menschliches Handeln keinem vorgegebenen Sinn folgen, sondern den Sinn vom Handeln selbst setzen lässt. Daß eine solche Umkehrung der Prävalenz von Glaube und Handeln keine bloße Konstruktion, sondern im Leben der Menschen weidlich praktiziert wird, beweist unsere Erfahrung mit uns selbst und mit anderen wohl hinreichend.

(II) Diese Reserve aber darf nicht dazu führen, den Einfluß zu übersehen oder gering zu veranschlagen, den das Tun und vor allem das Bemühen um das rechte Handeln – „recht“ sowohl im sittlichen wie im sachgemäßen Sinn – auf den Glauben und das Bemühen um seine Rechtheit ausübt. Der Glaube ist keine akademische Erkenntnis, sondern wird nur im Tun wirklich. Er empfängt eine Wahrheit, die man tun muß (vgl. Jo 3, 21).

(1) Besonders deutlich wird das vom Negativen her. Jeder Seelsorger erfährt, wie tief mangelnde Bereitschaft zum rechten Handeln vor Gott, wie sehr sittliche Fehlhaltungen die Bereitschaft zum Glauben gefährden oder zerstören. Und das nicht allein in letzter Radikalität, wenn auf dem eingeschlagenen falschen sittlichen Weg und durch seine Wegweisung auch der ursprünglich immer noch festgehaltene Glaube verloren wird. Die fehlende Bereitschaft zur Konsequenz in den Entscheidungen des Lebens und Handelns schickt ihre Wirkung schon voraus. Der Mensch, der zur Entscheidung für Gott und seinen Willen nicht bereit ist, hat ein Gespür für das Engagement, das vom Glauben her auf ihn zukommt. Fehlt ihm die Bereitschaft zum entsprechenden Sich-engagieren und Handeln, so wird aufgrund dieses Gespürs auch der Glaube in ihm keine Wurzeln schlagen.

(2) Die Zusammenhänge sind aber positiver Art. Ja, das eben Gesagte ist nur die Kehrseite der positiven Zusammenhänge. Die Art, wie in der theologischen Arbeit die Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht vor der Behandlung der Inhalte des Glaubens begründet wird, erweckt den Anschein, als könne ein abwesender Glaube durch wissenschaftliche Begründung erworben werden. Die theologische Wissenschaft meint das anders. Und die Wirklichkeit zeigt, daß es sich auch anders verhält. Das Verhältnis vom Nicht-Glauben oder Glaubenszweifel zum Glauben besteht nicht darin, daß man sich erst einmal distanziert dem Lebensbereich des Glaubens gegenüberstellt, die Argumente für oder gegen den Glauben abwägt und dann die Konsequenz zieht, Glaubender zu werden oder Nichtglau-

bender zu bleiben. Zum Werten der Argumente gehört der Vollzug des Glaubens, wenigstens der ernst und aufrichtig gemeinte Versuch dazu. Man muß sich in den Strahlungsbereich des Glaubenslebens begeben; man muß – auch was die Glaubensinhalte anbelangt – den Glauben vollziehen, um seiner Wirklichkeit innezuwerden. Man kann nur wissen, was an Gott-glauben besagt, wenn man mit ihm als personaler Wirklichkeit umgeht. Man muß die Kirche glauben, indem man sie nicht primär als Gegenstand betrachtet, sondern ihr Leben mitlebt; auch die Kritik an der Kirche wird nur von dem wahrheitsgemäß vollzogen, der sich ihr nicht gegenüberstellt, sondern in ihr lebt.

(III) Schließlich hat das Bemühen um rechtes Handeln, um Orthopraxie, für den rechten Glauben auch im innerweltlichen, also nicht direkt die Normen des Glaubens befolgenden Handeln, Bedeutung, zumindest in folgendem Sinn.

Der Mensch, der sein Werk in den Bereichen der Welt gut und richtig ausübt, bekommt gerade durch dieses Engagement Schwierigkeiten mit seinem Glauben. Das hat natürlich auch seinen vordergründigen Grund darin, daß ihn die Dinge des Erfahrungsbereiches, mit denen er tagaus, tagein umzugehen hat, so engagieren, daß er keine Zeit, keine Ruhe und vor allem kein Gespür mehr für irgend etwas hat, was dahinter liegt. Eine tiefer Ursache findet sich aber nicht selten darin, daß die menschliche Haltung des Wirkens in der Welt die des Aktiven, des Selbst-Gestalten-den und damit auch Bestimmenden ist, während die Haltung des Glaubens zunächst einmal die des Empfangenden und Sich-Bestimmen-Lassen-den ist. Je ausgeprägter daher der Umgang mit den Dingen der Welt und das schaffende, gestaltende Wirken in ihr ist, desto fremder mag die Haltung des Glaubens werden.

Die Schwierigkeiten des in der Welt Handelnden gegenüber seinem christlichen Glauben kommen aber oft auch von da her, daß er in dieser Welt Erfahrungen macht, Modelle entwickelt, Ergebnisse feststellt, die mit dem, was er von seinem Glauben her überkommen hat oder zu haben meint, nicht mehr zusammenpassen. Bei solchem Widerstreit wird der Glaube, weil die Erfahrung der Welt und ihrer Gesetzlichkeiten sehr viel eindringlicher, unübersehbarer sich aufdrängt, den Kürzeren ziehen. Diese Schwierigkeiten erwachsen in sehr vielen, ja den meisten Fällen daraus, daß die Kenntnis des eigentlichen Glaubengutes und seiner wahren Geheimnisse hinter den wachsenden Kenntnissen im Bereich des weltlichen Handelns erschreckend zurückgeblieben ist. Das kann dann eben nur durch Hinwendung zum Glauben und durch aufrichtiges Bemühen um die rechte Kenntnis seiner Inhalte, also um Orthodoxie im vollen und tiefen Sinn des Wortes, behoben werden.

Auch von da her also müßte das Bemühen um Orthopraxie zum Bemühen um Orthodoxie führen. Das ist allerdings kein notwendig wirkender Zusammenhang, es sei denn, man verstehe notwendig im Sinne der Wende einer Not, die aus persönlicher Verantwortung und sittlicher Entscheidung gesucht wird. –

Orthodoxie und Orthopraxie sind nicht dasselbe. Sie steigen auch nicht gemeinsam und gleichzeitig mit der Naturnotwendigkeit kommunizierender Röhren. Das Kommunizieren von beiden muß die Frucht persönlicher Bemühung sein, die allerdings als sittliche Pflicht jedem obliegt; leben wir doch in einer Welt, aus der wir uns nicht entfernen können, und vor einem Gott, der uns in seiner Offenbarung, Antwort heischend, angerufen hat.

Der hl. Karl Borromäus — neu gesehen

Hubert Jedin, Bonn

Am 21. September 1610 legte Papst Paul V. im Konsistorium den Kardinälen die Frage vor, ob der im Jahre 1584 verstorbene Erzbischof von Mailand und Kardinal Karl Borromäus kanonisiert werden könne. Jeder Kardinal gab sein Votum ab. Kardinal Robert Bellarmin führte aus: Heilige Bekenner sind diejenigen, die Christi Botschaft durch ihr Leben bekennen. Diese Botschaft besteht in vier Dingen: Liebe zu Gott, Liebe zum Nächsten, Verachtung der Welt und seiner selbst. Alle diese vier Bedingungen waren bei Borromäus wunderbar erfüllt: Er war ein Mann des Gebetes und der Betrachtung, mit denen er zuweilen ganze Nächte zubrachte; aus Liebe zu den Armen gab er seinen Besitz hin und stand während der Mailänder Pestepidemie den Kranken unter Lebensgefahr bei; er verzichtete auf den größten Teil seiner reichen Pfründe und übte härteste Askese, indem er streng fastete, auf dem Boden schlief und sich kasteite.

Das Votum Bellarmains übertreibt in keinem Punkt, es ist in seiner Wahrheit unangreifbar. Aber es enthistorisiert das Bild des hl. Borromäus und reduziert es auf das mittelalterliche Heiligenideal, auf den Besitz von Tugenden. Dieser Prozeß der Enthistorisierung hatte schon früher eingesetzt. Einer der engsten und vertrautesten Mitarbeiter des Kardinals, Carlo Bas-