Arbeitsgemeinschaft
Christlicher Kirchen
in Deutschland

„Tradition“ im ökumenischen Gespräch

Von konfessionellen Klischees und ihrer Durchbrechung

Dokumentation
eines Studientages
der ACK in Deutschland

www.oekumene-ack.de

„Tradition“ im ökumenischen Gespräch

Von konfessionellen Klischees und ihrer Durchbrechung

Inhalt

Vorwort 5

Einführung in die Thematik 7

Die Traditionsstudie – Ursprungsidee und wichtigster Ertrag 8
Bernd Oberdorfer
1. Anlass und Absicht der Studie 9
2. Entstehung und Wachstum der Studie 13
3. Aufbau und Inhalt der Studie 15

Die Studie 21

Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung 22
Deutscher Ökumenischer Studienausschuss (DÖSTA)
1. Einleitung 22
1.1. Der Anlass der Studie 22
1.2. Das Thema der Studie 24
1.3. Impulse aus der kulturwissenschaftlichen Diskussion 25
1.4. Bisherige ökumenische Klärungen zum Themenkreis 26
1.5. Ziel und Aufbau der Studie 28
2. Die grundlegende Bedeutung der „traditio“ für den christlichen Glauben 29
2.1. Tradition als vergegenwärtigende Erinnerung an Gottes Heilshandeln 29
2.2. Geschichtsoffenbarung und deutende Erinnerung als Grundstruktur biblischer Traditionsbildung 30
2.2.1. Altes Testament 30
2.2.2. Neues Testament 34
2.2.2.1. Die synoptischen Evangelien 34
2.2.2.2. Paulus und die Deuteropaulinen 36
2.2.2.3. Die Apostelgeschichte 37
2.2.2.4. Johannesevangelium und Erster Johannesbrief 38
2.3. Traditionsbildung und Traditionsbindung in der Alten Kirche 39

2.3.1. Kanonisierung „heiliger Schrift(en)“ als „normative Erinnerung“ 39
2.3.1.1. Das Alte Testament 40
2.3.1.2. Das Neue Testament 41
2.3.2. Die Bedeutung der liturgischen Praxis und des gelebten Glaubens für die Identitätsbildung der christlichen Kirche 42
2.3.3 Die Etablierung normativer Auslegungsinstanzen (Bischofsamt, Konzilien) 43
2.3.4. Konziliare Entscheidungen als verbindliche Norm der Tradition 45
2.4. Tradition als vielschichtiger Prozess 46
3. Traditionsbindung, -kritik und -fortschreibung in den einzelnen Konfessionen 47
3.1. In den Ostkirchen 48
3.1.1. Die orientalisch-orthodoxe Sicht 48
3.1.2. Die orthodoxe Sicht 49
3.2. In den katholischen Kirchen 50
3.2.1. Die römisch-katholische Sicht 50
3.2.2. Die altkatholische Sicht 52
3.3. In den evangelischen Kirchen 54
3.3.1. Die lutherische Sicht 54
3.3.2. Die reformierte Sicht 55
3.3.3. Die mennonitische Sicht 57
3.3.4. Die baptistische Sicht 58
3.3.5. Die methodistische Sicht 60
3.3.6. Die altlutherische Sicht 61
4. Getreue Weitergabe im geschichtlichen Wandel: Die Tradition in den Traditionen 62
4.1. Offene Fragen 64
4.1.1. Die Vieldeutigkeit des Traditionsbegriffs 64
4.1.2. Heilige Schrift und Tradition 66
4.1.3. Legitimität und Vollzug von Traditionskritik 67
4.2. Weitere prägende Faktoren der konfessionellen Identität 67
4.3. Kultur- und sozialwissenschaftliche Zugänge zum Phänomen „Tradition“ 69

4.4. „Tradition“: Weitergabe und Preisgabe 71
4.5. Das trinitarisch entfaltete Christuszeugnis als gemeinsam anerkannter Fokus der Traditionstreue 73

Konfessionelle Perspektiven 75

Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden 76
Regina Claas
Römisch-katholische Kirche 79
Bertram Meier
Alt-Katholische Kirche 82
Matthias Ring
Evangelische Kirche in Deutschland 84
Martina Severin-Kaiser
Evangelisch-methodistische Kirche 88
Jürgen Stolze
Orthodoxe Kirche 91
Konstantin Vliagkoftis
Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche 95
Hans-Jörg Voigt

Vorwort

Der Dialog über Fragen des Glaubens ist ein wichtiges Anliegen der ökumenischen Bewegung. Er ermöglicht es den Kirchen, einander besser kennenzulernen, Vorurteile zu überwinden, voneinander zu lernen und Übereinstimmungen zu entdecken. All dies ist auf dem Weg der Kirchen zu größerer Gemeinschaft unverzichtbar. „Ohne Einheit im Glauben gibt es keine volle Kirchengemeinschaft. Zum Dialog gibt es keine Alternative". So sagt es programmatisch die Charta Oecumenica, die 2003 von allen Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) unterzeichnet wurde.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) ist das Gremium der ACK, das sie darin unterstützt, das theologische Gespräch der Kirchen untereinander zu fördern. Er besteht seit 1950 und hat seit seiner Gründung eine beeindruckende Liste theologischer Studien veröffentlicht. Im Jahr 2010 konnte er die Arbeit an einer Studie mit dem Titel „Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung" abschließen.[1] Sie trägt dazu bei, konfessionelle Vorurteile zu durchbrechen, indem sie das Verständnis des Begriffs der Tradition aus der Perspektive verschiedener Wissenschaften reflektiert und die Bedeutung der Tradition ebenso wie die Notwendigkeit der Umkehr und Erneuerung der Kirchen thematisiert.

Die Traditionsstudie war im Herbst 2012 Gegenstand eines gemeinsamen Studientags der Mitgliederversammlung der ACK und der Geschäftsführerinnen und Geschäftsführer der regionalen ACKs. Die Beiträge zu diesem Studientag werden im vorliegenden Heft dokumentiert. Am Beginn steht eine Einführung in die Traditionsstudie, die auf die Entstehung der Studie zurückblickt und ihre wichtigsten Erträge benennt. Es folgt der Text der Studie, deren erste Druckauflage mittlerweile vergriffen ist. Statements aus verschiedenen Mitgliedskirchen der ACK, die auf die Frage antworten: „Wie lese ich die Studie und welches Potential hat sie für meine Kirche?" erschließen verschiedene konfessionelle Zugänge zur Studie und tragen so zu ihrem Verständnis bei.

1 Zusammen mit 18 Aufsätzen zum Thema hrsg. von Bernd Oberdorfer und Uwe Swarat und erschienen als Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 89 in Frankfurt am Main bei Lembeck 2010, 375 Seiten.

Mit der Veröffentlichung verbindet sich die Hoffnung, dass die Traditionsstudie in den Mitgliedskirchen der ACK noch intensiver rezipiert wird. Zu prüfen ist dabei, inwiefern sie sich als hilfreich erweist und ob und welche Fragen offen bleiben. Auch bedürfen die in der Studie selbst genannten Fragen weiterer Bearbeitung. Letztlich geht es darum zu entdecken, wie die Studie den Mitgliedskirchen der ACK bei ihrer Aufgabe helfen kann, ein gemeinsames Zeugnis der Versöhnung in einer säkularen Gesellschaft zu geben.

Dr. Elisabeth Dieckmann
Geschäftsführerin der ACK und des DÖSTA

Einführung in die Thematik

Die Traditionsstudie – Ursprungsidee und wichtigster Ertrag

Bernd Oberdorfer

Wer Bücher schreibt, will in der Regel, dass sie auch gelesen werden. Umso mehr gilt das, wenn ein Ausschuss wie der DÖSTA vier Jahre an einer Studie arbeitet. Denn natürlich ist zwar die Arbeit an einer solchen Studie gleichsam schon ein Wert an sich, gerade im DÖSTA, wenn Theologinnen und Theologen aus unterschiedlichen Konfessionen (und aus unterschiedlichen Fachrichtungen) über ein Thema miteinander ins Gespräch kommen. Aber der DÖSTA hat sich immer als ein Ausschuss verstanden, der nicht nur der Selbstverständigung seiner Mitglieder dient, sondern sich seiner Verantwortung für seine Auftraggeber, die ACK und die in ihr vertretenen Kirchen, bewusst ist und mit seiner Arbeit die Verständigung zwischen den Kirchen und die Gemeinschaft der Kirchen fördern möchte. Deshalb ist ein Studientag wie der heutige für uns ein Glücksfall: Die Konferenz der Geschäftsführerinnen und Geschäftsführer der regionalen ACKs und die Mitgliederversammlung der ACK in Deutschland nehmen sich einen Tag Zeit, um die DÖSTA-Studie „Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung“[1] zu studieren, zu diskutieren und zu fragen, was diese Studie für die Arbeit in den Kirchen und in der Ökumene austragen könnte. Genau dies wollten wir erreichen, und deshalb freue ich mich sehr über die Einladung, heute in die Studie einzuführen. Für mich selbst bietet dies die Gelegenheit, aus einem zeitlichen Abstand zurückzublicken, die abgeschlossene Arbeit noch einmal aufzugreifen und zu schauen: Was bleibt? Ich will also im Folgenden Entstehung, Aufbau und Inhalt der DÖSTA-Studie skizzieren, ihre Erträge vorstellen und nach ihrem möglichen Nutzen für die weitere Arbeit fragen. Ich werde mich dabei im Wesentlichen auf die Studie selbst beschränken, mache aber bereits jetzt auch

1 Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung. Hg. von Bernd Oberdorfer und Uwe Swarat im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), Frankfurt (M) 2010 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 89). – Stellenangaben im Text beziehen sich, wo nicht anders vermerkt, auf die Abschnitte dieser Studie.

auf die der Studie beigefügten Einzelbeiträge aufmerksam, die im Zuge der Arbeit an der Studie entstanden sind, deren Argumentation maßgeblich geprägt haben und wichtiges Hintergrundmaterial zur Vertiefung bieten.

1. Anlass und Absicht der Studie

Am Anfang standen Konfessionsklischees – und ihre Durchbrechung. Der Ausdruck „Tradition“ wird in der Regel bevorzugt mit der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche assoziiert, und gerade Protestanten profilieren sich gern selbst, indem sie unter dem Schlachtruf *ecclesia semper reformanda* die Veränderung zum identitätsstiftenden Prinzip erheben und sich eben dadurch vom – wie es dann heißt – „Traditionalismus“ anderer Konfessionen zu unterscheiden beanspruchen. Umgekehrt wird diese Bereitschaft, die Verkündigung des Evangeliums im Horizont gewandelter Bedingungen zu reflektieren, von Angehörigen anderer Konfessionen, aber durchaus auch von Protestanten selbst immer wieder als allzu bereitwillige Abkehr vom Altbewährten, ja als Anpassung an den „Zeitgeist“ wahrgenommen, die die Substanz des Glaubens gefährdet. Offenkundig kann also sowohl die Bewahrung der überlieferten Formen der Glaubenskommunikation als auch die reformerische Dynamik der Entwicklung neuer Formen ebenso positiv als identitätserhaltend wie negativ als identitätsgefährdend aufgefasst werden.

Schaut man freilich genauer hin, verlieren die vertrauten Klischees schnell ihre Eindeutigkeit. Auch protestantische Kirchen berufen sich auf Traditionen. Die Reformatoren verstanden sich ja nicht als Neuerer, sondern wollten die Kirche im Wortsinn re-formieren, d.h. zu ihrer in der Heiligen Schrift begründeten wahren Gestalt zurückführen; sie warfen ja gerade der päpstlichen Kirche vor, von dieser wahren Gestalt abgewichen zu sein. M.a.W.: Sie sahen sich als die eigentlichen Traditionswahrer. Dies ändert aber natürlich nichts daran, dass sie im Namen dieser recht verstandenen Traditionspflege in unerhörter Radikalität lang eingespielte Traditionen kritisierten und abschafften. Zugleich wurde die in dieser Gemengelage entstandene Theologie und kirchliche Praxis ihrerseits traditionsbildend. Nicht zufällig verweisen etwa lutherische Kirchen in ihren Kirchenordnungen auf die „Bekenntnisschriften“ des 16. Jahrhunderts als die für die kirchliche Lehre und die Gestaltung des kirchlichen Lebens maßgebliche Norm. Die reformatorischen Kirchen sind

also keineswegs *eo ipso* traditionsvergessen, auch für sie ist Loyalität zu ihren Ursprüngen und zu ihrer Eigengeschichte ein konstitutives Moment ihrer Identitätsvergewisserung.

Umgekehrt wäre auch die römisch-katholische Kirche karikiert, wenn man sie durch einen starren Traditionalismus charakterisiert sähe. Der Pius IX. zugeschriebene Satz „Die Tradition bin ich" ist zwar sicher überspitzt; aber nicht ohne Grund kann man das römische Lehramt als eine gleichsam durch die Geschichte mitlaufende Instanz verstehen, die es der Kirche ermöglicht, die Lehre der Kirche im Blick auf die Erfordernisse der jeweiligen Gegenwart auszulegen. Gewiss steht dabei die Verantwortung für die Kontinuität zur Tradition im Zentrum; zugleich aber zieht niemand die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer Weiterentwicklung in Zweifel, die immer auch das Moment der Korrektur enthalten kann, wenngleich der Eindruck eines Bruches mit der Vergangenheit vermieden werden soll. So befürwortet das römische Lehramt etwa – um nur ein Beispiel zu nennen – seit der Mitte des 20. Jahrhunderts die private Bibellektüre der „Laien" als förderlich für den Glauben, die es noch hundert Jahre vorher als höchst schädliche individualistische Isolation gegenüber der Gemeinschaft der Kirche verworfen hatte. Ähnliches gilt für die Idee allgemeiner Menschenrechte. Und man muss nur das mit dem 2. Vatikanum verbundene Stichwort „aggiornamento" nennen, damit klar wird, dass die römisch-katholische Kirche ihre Identität nicht durch abstraktes Festhalten an einmal etablierten Formen und Normen zu bewahren und bewähren sucht, sondern eine erstaunliche Flexibilität in der Fortschreibung ihrer Traditionen erweist.

Es ist mehr oder weniger Zufall (oder vielleicht auch schlicht herkunftsbedingt), dass ich mit Beobachtungen aus der lutherischen und der römisch-katholischen Kirche eingesetzt habe. Denn ist der Blick erst einmal geschärft, zeigt sich schnell, dass komplexe Prozesse der Traditionserzeugung, der Fortschreibung, Korrektur und Erneuerung von Traditionen in allen Kirchen große Bedeutung für die konfessionelle Identitätsvergewisserung haben. Dies gilt für die orthodoxen Kirchen, denen man eben nicht einfach eine Erstarrung in Ritus und Dogma nachsagen kann – wie das namentlich im Protestantismus lange geschehen ist –, sondern bei denen sich ebenfalls Formen des neudeutenden Umgangs mit den eigenen Traditionen erkennen lassen. Es gilt aber auch für die „Freikirchen", die sich zwar häufig in ihrer Selbstbeschreibung

von anderen Konfessionen durch unmittelbaren Rekurs auf die Heilige Schrift unter programmatischem Verzicht auf zwischengeschaltete Traditionen zu unterscheiden beanspruchen, die aber faktisch gleichwohl identitätsstiftende Traditionen entwickelt haben und angesichts neuer Herausforderungen auf diese deutend, fortschreibend, korrigierend zurückgreifen.

Die ökumenische Relevanz des Themas ist offensichtlich. Denn alle Kirchen teilen die Überzeugung, dass es für die Authentizität des christlichen Glaubens entscheidend ist, dass er sich auf seine apostolischen Ursprünge gründet. Sie haben aber eben unterschiedliche Formen entwickelt, die Treue zu diesen Ursprüngen zu vergewissern, und betonen dabei unterschiedliche Aspekte und Instanzen. Bei den einen ist das Gegebensein einer Ämterstruktur entscheidend, bei anderen die zeitübergreifend identische Liturgie, die aufgeschlagene Bibel oder aber das Vertrauen auf das je neu den Gotteswillen erschließende Wirken des Heiligen Geistes. Dies kann dazu führen, dass man die Ursprungstreue dort nicht mehr zu erkennen vermag, wo die für die eigene Konfession maßgebliche Instanz nicht gegeben ist oder nicht den gleichen Rang einnimmt oder wo umgekehrt Instanzen eine Rolle spielen, die man selbst für nicht so grundlegend hält. Das heißt aber nichts anderes, als dass die Form der Traditionspflege kirchentrennend sein kann.

In diesem Kontext will die Traditionsstudie so etwas wie eine ‚Schule des Sehens' sein. Sie setzt voraus, dass *alle* Konfessionen zum Zwecke der Vergewisserung ihrer Ursprungstreue Traditionen ausgebildet und dabei Formen, Instanzen und Verfahren der Traditionsbindung, der Traditionspflege, der Traditionskorrektur und der Traditionsaktualisierung entwickelt haben, und sie will ebendies sichtbar machen. Sie will so dem wechselseitigen Verstehen und dadurch der ökumenischen Verständigung dienen. Sie will dazu beitragen, klischeehafte Wahrnehmungen anderer Konfessionen zu überwinden. Sie will helfen, das Bemühen um Ursprungstreue auch da zu entdecken, wo es sich in anderen als den gewohnten Formen artikuliert. Sie will durch den Vergleich aber auch dazu herausfordern zu fragen, was wir von der – ich nenne es einmal – geschichtlich gewachsenen Weisheit der anderen Konfessionen lernen können, wo wir ggf. bei uns auch Defizite wahrnehmen müssen, welche Aufgaben der Weiterarbeit wir je für uns oder ökumenisch gemeinsam erkennen sollten. Intendiert war nicht ein Konvergenz- oder gar Konsenstext. Es ging vielmehr um die geschärfte Wahrnehmung für die unterschiedlichen Lösungen eines

gemeinsamen Problems. Und in bestimmter Hinsicht hat die Studie ihr Ziel erreicht, wenn sie dazu beiträgt, dass das Problem *als gemeinsames* erkannt und anerkannt wird und dass die Konfessionen einander wechselseitig zugestehen können, sich um Lösungen *dieses Problems* bemüht zu haben, selbst wenn wir noch nicht soweit sein sollten, dass wir alle diese Lösungen wechselseitig als hinreichend würdigen können.

Bekanntlich ist der Begriff der „Tradition" kontroverstheologisch belastet. Kampfformeln wie „sola scriptura – *allein* die Schrift!" oder „Schrift *und* Tradition!" (man könnte noch ergänzen: „Schrift *statt* Tradition" oder „Schrift *als* Tradition") markieren ein Problemfeld, auf dem man jahrhundertelang sich durch wechselseitige Abgrenzung profilierte. Die DÖSTA-Studie wollte sich nicht noch einmal an diesen alten Kontroversen abarbeiten, sondern suchte einen neuen, weniger belasteten Zugang zum Thema „Tradition". Sie konnte sich dabei allerdings darauf stützen, dass auch beim Thema „Schrift und Tradition" die ökumenischen Dialoge der vergangenen Jahrzehnte ein so hohes Maß an Verständigung sowohl im Blick auf die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift als auch im Blick auf die Bedeutung von Traditionsprozessen erreicht haben, dass der Traditionsbegriff auch für Protestanten nicht mehr als tabubehaftet erscheinen musste. Vielleicht war der Kairos für eine unbefangenere Beschäftigung mit Tradition auch insofern günstig, als auch in den Kulturwissenschaften ein neues Interesse an Formen und Prozessen der Speicherung, Weitergabe und Neuaneignung von Wissen erkennbar ist – ich nenne exemplarisch nur die Arbeiten des Ägyptologen Jan Assmann zum „kulturellen Gedächtnis", die gerade die Bedeutung fester, „kanonischer" Formen als kommunikativer Bezugspunkte für die freie, variierende Adaption kultureller Wissensbestände aufzeigten. Der kulturwissenschaftliche ‚Blick von außen' kann helfen, das Bewusstsein dafür zu schärfen – wie die Studie selbst formuliert –, „dass die Unterscheidung zwischen einer vermeintlich nur einengenden Traditionsbindung und einer offenbar nur durch Loslösung von den Traditionen zu erringenden freien Lebensgestaltung den Phänomenen nicht gerecht wird"; sie muss vielmehr „zugunsten eines differenzierteren Bildes überwunden werden (…), das auf der einen Seite die Lebendigkeit und innere Vielfalt von Tradierungsprozessen [aufzeigt], auf der anderen Seite die Bezogenheit individueller Lebensorientierung auf überindividuell kommunizierte, gemeinsam getragene Sinnzusammenhänge herausarbeitet" (8).

2. Entstehung und Wachstum der Studie

Der DÖSTA bildet ja die konfessionelle Vielfalt der ACK nicht ganz, aber doch recht weitgehend ab. Das unterscheidet ihn von anderen, etwa bilateralen ökumenischen Gremien. Der DÖSTA vereinigt zudem Theologinnen und Theologen aus verschiedenen theologischen Teildisziplinen, mit einem leichten Schwerpunkt auf der Dogmatik, aber doch erheblichen Anteilen an Kirchengeschichte und Exegese des Alten und Neuen Testaments. Dies gibt der thematischen Arbeit des DÖSTA die einzigartige Chance, ein breites Spektrum konfessioneller Perspektiven zu repräsentieren und die Themen nicht allein in dogmatischer Konstruktion, sondern mit historischer und exegetischer Tiefendimension zu bearbeiten.[2] Auch ergeben sich interessante Gesprächskonstellationen: Die baptistische Kirchenhistorikerin begegnet dem orthodoxen Experten für die altkirchliche Dogmenentwicklung, der römisch-katholische Abt mit Faible für postmoderne französische Philosophie dem Dogmatiker aus der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche mit Schwerpunkt auf den lutherischen Bekenntnisschriften, etc. Für die Studie konnten wir aus diesem reichen Fundus schöpfen. Dies schlägt sich, wie ich gleich noch näher erläutern werde, in Aufbau und Inhalt der Studie nieder. Es prägte aber auch schon ihre Entstehung. Eine erste Skizze der Grundidee führte zu lebhaften Diskussionen, die eine präzisere Bestimmung des Themas und der zu berücksichtigenden Aspekte ermöglichten. Schnell wurde deutlich, dass die mit den Begriffen Traditionsbildung, Traditionsbindung, Traditionskritik, Traditionsfortschreibung konturierte Thematik eine elementare Frage des Glaubens ansprach, insofern die Weitergabe des geoffenbarten Gotteswortes den Grundvollzug von Kirche darstellt, ja schon für die Entstehung der biblischen Offenbarungszeugnisse und ihre Sammlung zum Kanon der Heiligen Schrift das entscheidende Motiv bildete. Es war daher klar, dass zur Studie grundlegende Ausführungen zu den Tradierungsprozessen in der Bibel und zur Genese von Formen und

2 Beispielhaft hat sich diese Breite und Differenziertheit des Zugangs etwa in der Rechtfertigungs-Studie bewährt, die zeigen konnte, wie nuancenreich und vielfältig das Rechtfertigungsverständnis schon in den einzelnen Konfessionsfamilien ist und wie sehr sich auch Überschneidungen zwischen den Konfessionen ergeben. Dies konnte dabei helfen, das Gewicht der lutherisch/römisch-katholischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) zu stützen und gegen eine protestantische Kritik zu verteidigen, die in GER die reformatorische Rechtfertigungslehre katholisierend verzeichnet fand.

Instanzen der Traditionsbildung und (um ein nur scheinbar tautologisches Kompositum zu verwenden) Traditionsweitergabe in der Formierungsphase der Christenheit, d.h. in der sog. „Alten Kirche", gehören müssten. Doch die Fragestellung löste auch Forscherneugier im Blick auf die unterschiedlichen konfessionellen Perspektiven aus. Mitglieder des DÖSTA arbeiteten Beiträge zum spezifischen Umgang mit Tradition in ihrer jeweiligen Konfession aus und stellten sie zur Diskussion. Schon dies allein bewirkte einen reichen Lernprozess, in dem im Spiegel der anderen Konfessionen auch das Spezifikum der eigenen Konfession deutlicher bewusst werden konnte, sich aber auch immer wieder überraschende Brechungen von Konfessionstypologien ergaben, wenn etwa der Mennonit über mennonitisches Traditionsbewusstsein sprach oder der Orthodoxe bohrend nach einer orthodoxen Kultur der Selbstkritik fragte. Diese Beiträge bilden das Haupt-Korpus der der Studie beigefügten „Vorstudien", und sie waren auch die Grundlage für die im umfangreichen dritten Hauptteil der Studie selbst versammelten Kurzdarstellungen, die im Wesentlichen in einem großen Kraftakt Uwe Swarat erstellt hat.

Damit bin ich aber schon gleichsam beim Werkstattbericht über das weitere Wachstum der Studie selbst. Eine kleine Gruppe von DÖSTA-Mitgliedern, zu der neben Uwe Swarat Dorothea Sattler, Athanasios Vletsis, Manfred Marquardt und ich gehörten, zeichnete verantwortlich für die konzeptionelle Weiterarbeit; die Gliederung wurde mehrmals erheblich verändert, einzelne Abschnitte wurden an andere Stellen verschoben, Übergänge, Zusammenfassungen mussten verfasst werden, etc. Auch andere DÖSTA-Mitglieder lieferten Textbausteine, und die redaktionelle Herausforderung bestand darin, die aus vielen Händen zusammengeflossenen Textpartien zu einem relativ homogenen Ganzen zusammenzufügen. Beim Wiederlesen aus zeitlichem Abstand fand ich, dass wir dabei nicht völlig erfolglos geblieben sind. Ohnehin war nicht die Absicht, gleichsam alle Herkunftsspuren zu verwischen. Im Gegenteil hat es ja einen besonderen Reiz, wenn Autoren unterschiedlicher Provenienz Beiträge zu einem gemeinsamen Text liefern, wenn also etwa die biblischen Abschnitte von katholischen und evangelischen Exegeten, die Ausführungen zur Alten Kirche von einem orthodoxen Dogmatiker entworfen werden und im gemeinsamen Bemühen dann ein Text entsteht, den alle mittragen können. In dieses gemeinsame Bemühen ist der DÖSTA als ganzer eingeschlossen; denn die verschiedenen Stadien des Textes wurden immer wieder in den

DÖSTA eingebracht, und dort wurde über die Gesamtanlage, aber auch über einzelne Formulierungen z.T. sehr lebhaft diskutiert, und DÖSTA-Mitglieder steuerten Überarbeitungsvorschläge, Formulierungsalternativen und Ergänzungsanregungen bei. Die Arbeitsgruppe kam nie ohne ‚Hausaufgaben' aus den DÖSTA-Sitzungen heraus, und bis zum Schluss wurde weitergefeilt; aber es ist dadurch eben ein gemeinsamer DÖSTA-Text geworden, der keine Einzelautoren mehr hat, und das ist eigentlich das Beste, was man bei so einem Textgenre sagen kann, und schon deshalb hat sich (ich denke, hier kann ich für alle Beteiligten sprechen) die Mühe gelohnt.

3. Aufbau und Inhalt der Studie

Ich möchte nun den Aufbau der Studie skizzieren und dabei auch den Blick auf inhaltliche Zentralstellen lenken. Nach der Einleitung kommt dem Teil 2 grundlegende Bedeutung zu. Wichtig ist der kurze Abschnitt 2.1. Er macht nämlich darauf aufmerksam, dass Tradition kein gleichsam bloß soziologisch zu fassendes Phänomen ist, sondern elementar verankert ist in der gläubigen „Überzeugung (…), dass Gott (…) sich zu erkennen gibt, sich in die Welt begibt, ja sich an die Welt preisgibt (…). Jede Weitergabe des Evangeliums gründet in dieser geschichtlichen Selbsterschließung Gottes, die sich vollendet in der Selbsthingabe Christi am Kreuz, und verweist je neu bezeugend auf sie." (16) Namentlich Dorothea Sattler hat darauf hingewiesen[3] , dass im biblischen Sprachgebrauch *tradere* sowohl „weitergeben" als auch „preisgeben", ja gelegentlich sogar „verraten" bedeuten kann (z.B. in der Abendmahls-Perikope: „in der Nacht, da er ausgeliefert/verraten wurde") – in der Studie wird dies unter Punkt 4.4. noch einmal aufgegriffen –, und so kann man sagen: Tradition gründet in der Selbst-Tradition Gottes, der Selbst-Weitergabe, Selbst-Preisgabe Gottes. Oder, mit noch anderen Worten: Gottes Wort gibt sich gleichsam in die Hände menschlicher Worte, in denen es bezeugt, weitergegeben, erinnert wird. Tradition als „vergegenwärtigende Erinnerung an Gottes Heilshandeln" ist insofern der Grundvollzug von Kirche überhaupt. Dies gilt schon für die Bibel selbst. Deshalb folgen in der Studie Ausführungen über „Geschichtsoffenbarung und deutende Erinnerung als Grundstruktur biblischer Traditionsbildung" (2.2.). Sie informieren zunächst über Formen der Traditionsbildung,

3 Vgl. ihren Beitrag: Ausgelieferte Überlieferung. Formen der Traditionskritik aus (einer) römisch-katholischen Sicht, a.a.O., 93-107, bes. 93-95.

Traditionsfortschreibung und Traditionskritik in der Hebräischen Bibel und zeigen dann, wie das frühe Christentum „seine spezifische, auf das Christusereignis fokussierte Tradition sowohl durch die Übernahme, Abrundung und Auslegung der Hebräischen Bibel (…) als auch durch die Erinnerung an Jesus und das Bekenntnis zu seiner Auferstehung gebildet“ hat (24). „Charakteristisch für die früh-christliche Traditionsbildung ist die Spannung zwischen der Prägung durch jüdische Traditionen (…) einerseits, der kritischen Auseinandersetzung mit ihnen andererseits“ (ebd.). D.h. aber: Schon in der Entstehung des Christentums verbindet sich Traditionsanknüpfung mit Traditionsbruch.

Der folgende Abschnitt (2.3.) stellt dar, wie sich in der Alten Kirche Formen und Instanzen von „Traditionsbildung und Traditionsbindung“ entwickelten. Dass dabei noch einmal „Altes Testament“ und „Neues Testament“ vorkommen, mag auf den ersten Blick irritieren. Hier geht es aber darum, dass die Zusammenstellung frühchristlicher Texte als verbindlicher apostolischer Ursprungszeugnisse zum „Neuen Testament“ und ihre Verbindung mit dem dann sog. „Alten Testament“ selbst ein traditionsbildender und traditionsbindender Akt erster Güte ist (der im Übrigen durch die Nichtberücksichtigung anderer Texte immer auch ein traditionskritisches Moment enthält). Neben der Kanonisierung „heiliger Schriften“ zur „Heiligen Schrift“ werden in diesem Abschnitt auch hervorgehoben die „Bedeutung der liturgischen Praxis und des gelebten Glaubens für die Identitätsbildung der christlichen Kirche“ (ein Aspekt, der leicht übersehen wird), die „Etablierung normativer Auslegungsinstanzen“ wie das Bischofsamt und die Synoden sowie die Einführung der Form universalkirchlicher („ökumenischer“) Konzilsentscheidungen „als verbindliche Norm der Tradition“ im 4. und 5. Jahrhundert.

Der unscheinbare Punkt 2.4. hat eine wichtige Brückenfunktion: Er soll zusammenfassend die prägende Bedeutung der altkirchlichen Entwicklungen für die Ausbildung „grundlegende(r) Strukturen einer christlichen Erinnerungskultur“ unterstreichen, zugleich aber darauf hinweisen, dass diese Strukturen in den unterschiedlichen Konfessionen in unterschiedlicher Weise aufgegriffen, gedeutet, weitergebildet und modifiziert worden sind.[4]

4 Dies ist im Übrigen der Grund, warum zur ökumenischen Verständigung die Rückkehr zum „Konsens der ersten fünf Jahrhunderte“ (consensus quinquesaecularis) nicht hinreicht. Denn schon die Deutung dieses „Konsenses“ und die Bestimmung seiner Gegenwartsbedeutung sind zwischen den Konfessionen nicht unstrittig.

Genau dies dokumentiert der große dritte Teil der Studie: „Traditionsbindung, -kritik und -fortschreibung in den einzelnen Konfessionen“. Hier haben wir einige Mühe auf die Frage der Anordnung verwendet und zeitweise eine rein formale, nämlich alphabetische Gliederung erwogen. Denn mit einer inhaltlich begründeten „Aufeinanderfolge der Darstellung (könnten) bestimmte Vorstellungen historischer und theologischer Ursprünglichkeit und damit bereits Urteile in der Sache verbunden werden“ (50). Wir haben uns dann doch entschlossen, die Darstellung in drei Gruppen von Kirchen zu bündeln, die jeweils „durch vergleichbare enge historische und theologische Verwandtschaft gekennzeichnet sind: die sog. Ostkirchen, die katholischen Kirchen und die evangelischen Kirchen“ (51). Dass wir in dieser Reihenfolge vorgehen, hat historische und verwandtschaftstypologische Gründe: Die „Ostkirchen“ berufen sich „in Glaube und Kirchenordnung nur auf die altkirchlichen Ökumenischen Konzile“; ihnen stehen von den „westlichen“ Kirchen im Traditionsverständnis die katholischen Kirchen näher als die evangelischen, weshalb sie zuerst dargestellt werden. Damit ist kein Urteil über Nähe oder Ferne zu den apostolischen Ursprüngen verbunden: „Keine der hier vertretenen Kirchen und Kirchenfamilien versteht sich selbst als abgeleitete Sekundärgestalt des Christentums, sondern alle beanspruchen, treue Erben der apostolischen Urchristenheit zu sein.“ (50) Auch die evangelischen Kirchen sind ja überzeugt, nicht erst irgendwann im oder nach dem 16. Jahrhundert entstanden zu sein, sondern verstehen sich als Ausdrucksgestalten der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“.

Es ist jetzt nicht der Raum, die einzelnen Konfessionen Revue passieren zu lassen. Ich empfehle die entsprechenden Passagen aber gern mit Nachdruck Ihrer Lektüre: Sie geben in aller Kürze einen prägnanten Überblick über den ökumenischen Facettenreichtum im Umgang mit der apostolischen Tradition, und ich glaube nicht, dass eine vergleichbare Breite anderswo zu finden sein dürfte. Die Lektüre ermöglicht vielfältige Entdeckungen in anderen Konfessionen, aber auch in der eigenen Konfession. Sie ermöglicht die Überprüfung von Vorurteilen und kann dazu anregen, Gemeinsamkeiten zu erkennen, wo man bisher nur Differenz sah. Sie kann auch neugierig machen auf Kirchen, die man bisher allenfalls aus der Ferne kannte, und kann so das Gespräch zwischen den Kirchen bzw. zwischen den Christenmenschen aus den unterschiedlichen Kirchen fördern.

Wir wollten die Studie aber nicht damit beenden, gleichsam einen bunten Strauß diverser Traditionsverständnisse zu präsentieren und damit den Eindruck größtmöglicher Beliebigkeit zu erzeugen. Deshalb bildet den Abschluss der Studie ein vierter Teil, der aus der gemeinsamen Arbeit und aus der Fülle der gewonnenen Einsichten den Ertrag zu ziehen und Perspektiven für die weitere ökumenische Verständigung aufzuzeigen versucht.

Zunächst werden „offene Fragen" angesprochen, die sich im Verlauf der Arbeit als weiterer Klärung bedürftig erwiesen haben (4.1.). Da ist zum einen die „Vieldeutigkeit des Traditionsbegriffs", der in den unterschiedlichen Konfessionen unterschiedlich verwendet wird. Hier will die Studie zu einer „Sensibilisierung der Wahrnehmung" (96) im Blick darauf beitragen, „dass ungeachtet terminologischer und sachlicher Differenzen die getreue Weitergabe des apostolischen Zeugnisses und zugleich dessen ‚zeitgemäße' Vergegenwärtigung von allen Kirchen als wesentliches Element ihres Auftrags erkannt und anerkannt werden" (96). Eine zweite „offene Frage" betrifft die Aufgabe, das Verhältnis der von allen Kirchen als grundlegender Maßstab anerkannten Heiligen Schrift zu den Traditionen kirchlicher Schriftauslegung näher zu bestimmen. Kann die Heilige Schrift nur im Horizont dieser Traditionen angemessen verstanden werden, oder tritt sie diesen auch kritisch gegenüber? Und wenn ja: wie? Das Faktum der inneren Vielfalt des biblischen Kanons macht zudem darauf aufmerksam, dass man nicht einfach von „der" Bibel als Kriterium sprechen kann, sondern dass es vielmehr seinerseits der Auslegung bedarf, was „die" Bibel „uns sagt". Die dritte „offene Frage" gilt der Stellung, dem Vollzug und den Instanzen von „Traditionskritik" in den Kirchen: Während sie in manchen Kirchen gleichsam zur Tradition gehört, betonen andere primär die Pflicht zur Loyalität gegenüber den „Vätern". Die gemeinsame Herausforderung besteht hier darin, kirchliche Selbstprüfung so zu gestalten, dass sie die Loyalität gegenüber der eigenen Tradition nicht aufhebt.

Ein zweiter Überlegungsgang (4.2.) richtet den Blick darauf, dass konfessionelle Identität sich häufig nicht allein und vielleicht nicht einmal primär auf theologische Lehren oder spezifische Organisationsstrukturen gründet, sondern auf religionskulturelle Faktoren wie die Gottesdienstgestaltung, die Kleidung der Amtsträger, die Hochschätzung bestimmter Vollzüge (z.B. eucharistische Frömmigkeit oder Predigt); auch spielen „Kulturwirkungen" eine nicht zu unterschätzende Rolle für die konfessionelle Identitätsbildung (etwa

der viel diskutierte Unterschied zwischen protestantischen ‚Wortkulturen' und katholischen ‚Bildkulturen'). Hier besteht die ökumenische Herausforderung darin zu fragen, inwieweit derartige „Phänomene als weiterhin trennende Differenzen gelten müssen oder als bereichernde, zum wechselseitigen Lernen oder zur Freude an der Vielfalt von Ausdrucksformen des Glaubens anregende Kontraste angesehen werden können" (103).

Ein dritter Punkt (4.3.) betont – schlicht gesagt – die Aufgabe, ‚von der Welt zu lernen'. Dies betrifft zum einen die Tatsache, dass es auch in anderen Institutionen des sozialen Lebens – Familien, Unternehmen, Staaten – Traditionsprozesse gibt, die genau zu studieren auch für das Verständnis der „Tradition in den Kirchen" erhellende Aufschlüsse erwarten lässt. Eben dies weist zum anderen darauf hin, dass sozial- und kulturwissenschaftliche Methoden auch für die Analyse kirchlicher „Traditionsbildung, -bindung, -fortschreibung und -kritik" von großem Nutzen sein können.[5]

Die beiden letzten Abschnitte kehren aber noch einmal zur Theologie zurück. Zunächst (4.4.) wird der Gedanke aufgegriffen, dass Tradition als Weitergabe des Evangeliums der Grundvollzug von Kirche ist und diese Weitergabe immer auch ein „Loslassen" einschließt: „So wie Jesus am Kreuz seinen Geist Gottes Händen anbefohlen und vertrauensvoll anheim gegeben hat (Lk 23,46), so soll und kann auch das ‚anvertraute Gut' des Evangeliums im Prozess seiner Weitergabe Gott überlassen und anvertraut werden, der das Wollen und das Vollbringen schenkt (vgl. Phil 2,13)" (108). Gleichwohl „impliziert die Aufgabe der Weitergabe zugleich eine aktive Verantwortung für das ‚anvertraute Gut': Sie vollzieht sich als *verstehendes* und *auf Verstehen hinzielendes* Weitergeben. Sie verlangt daher auf Seiten der Verkündiger den ‚Mut des Verstehens', der das Risiko des Missverstehens einschließt, aber im Vertrauen darauf geschieht, dass der Heilige Geist die Kirche ‚in alle Wahrheit leiten' wird (Joh 16,13)." (108) Daraus folgt ein Dreifaches: Erstens ist die Weitergabe ein personales Geschehen, das die „Bereitschaft von Menschen, mit ihrem ganzen Leben für diese Kunde einzustehen", einschließt (109). Zweitens bedeutet Weitergabe immer auch die „Auslieferung an neue Situationen" (ebd.). Drittens ereignen sich in der Weitergabe „unausweichlich Akzentsetzungen und damit auch Verkürzungen der Gesamttradition" (ebd.). Im ökumenischen Dialog können die Konfessionen dessen gewahr werden. „Die Konfessionen sind daher einander

5 Vgl. den Beitrag von Michael N. Ebertz: Traditionsbildung, -bindung, -fortschreibung und -kritik. Einige Aspekte aus religionssoziologischer Sicht, a.a.O., 327-358.

im guten Sinn ausgeliefert; sie sind aufeinander angewiesen, um im wechselseitigen Lernen die Fülle des anvertrauten Gutes umfassender wahrnehmen und verstehen zu können.“ (ebd.)

Die Konfessionen bilden mithin – und damit schließt die Studie (4.5.) – einen gemeinsamen Resonanzraum für ein grundlegendes Geschehen: „Die Freiheit der christlichen Kirchen, die jeweils eigene Tradition und ihre Geltung kritisch zu befragen, neu anzueignen und zu entfalten sowie die Traditionen anderer christlicher Kirchen wahrzunehmen und zu schätzen, ist durch den gemeinsamen Bezug auf die Christusoffenbarung gegeben, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt ist und sich durch das Wirken des Heiligen Geistes fortwährend ereignet.“ (113)

Anders als in bilateralen Konsens- oder Konvergenzdokumenten konnte das Ziel der DÖSTA-Studie nicht sein, ein gemeinsames Traditionsverständnis zu entwickeln. Bescheidener war die Aufgabe vielmehr, ein allen gemeinsames Problemfeld zu umreißen, gemeinsame Herausforderungen zu benennen und auf den gemeinsamen Grund zu verweisen, der aller Tradition Anstoß, Richtung und Maß gibt. Beim Wiederlesen der Studie ist mir gerade im zeitlichen Abstand umso deutlicher geworden, welches produktive Potenzial für die ökumenische Weiterarbeit in ihr schlummert. Ich wünsche ihr Leserinnen und Leser, die dieses Potenzial ‚aufwecken‘ – und freue mich auf lebhafte Diskussionen.

Die Studie

Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung

Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA)

1. Einleitung

1.1. Der Anlass der Studie

1. In der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion ist die Frage nach der *konfessionellen Identität* erneut ins Blickfeld geraten. Obwohl der Sache nach alle Christen das Bekenntnis zu der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ teilen, fragen die einzelnen Konfessionen wieder verstärkt nach dem spezifischen Zeugnis, das sie jeweils zur Gemeinschaft der Christenheit beitragen können. Auch auf der Suche nach Formen „sichtbarer Einheit“ der Christen gewinnen Modelle an Gewicht, die die geschichtlich gewachsenen konfessionellen Traditionen nicht nivellieren, sondern in die lebendige Fülle des einen „Leibes Christi“ zu integrieren suchen (z. B. „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“).

2. Aber worin besteht die Identität, die die Konfessionen jeweils beanspruchen, und worauf gründet sie? Gewiss spielt dabei die *Geschichte* eine bedeutsame Rolle, in der sich spezifische Charakteristika gebildet und im weiteren Entwicklungsgang zu Erkennungsmerkmalen verdichtet haben. Alle Konfessionen wissen sich in dieser Hinsicht den in ihnen geschichtlich gewachsenen *Traditionen* verpflichtet. Zugleich aber wird deutlich, dass konfessionelle Identität keine ein für allemal feststehende Größe ist, die über die Zeiten hinweg bruchlose Kontinuität gewährleistet. Die Geschichte der Konfessionen selbst zeigt, dass diese sich – herausgefordert durch neue kulturelle Entwicklungen, im Dialog mit anderen christlichen Konfessionen – ihrer identitätsstiftenden Traditionen immer wieder neu vergewissern und sich zu ihnen in ein (auslegendes, fortschreibendes, auch selbstkritisches) Verhältnis setzen müssen. Es ist also nicht einfach die Fortsetzung der eigenen Traditionen, die kirchliche Identität gewährleistet.

3. Was aber sind die normativen Kriterien für den Umgang mit den Traditionen und die Bestimmung konfessioneller Identität? Wie sind sie greifbar? Sind sie etwa selbst dem geschichtlichen Wandel unterworfen? Ganz offenkundig unterscheiden sich die Konfessionen auch im Blick auf die Formen und Instanzen, an denen sie die Gestaltung ihrer kirchlichen Existenz zu orientieren suchen. Sehen die einen primär eine bestimmte Amtsstruktur oder Gemeindeverfassung als konstitutiv für das Sein der Kirche, so erkennen andere in der über die Zeiten hinweg gefeierten Liturgie das entscheidende Merkmal kirchlicher Identität. Wieder andere setzen den Fokus auf die verbindliche Lehre oder verorten die Kontinuität im Prozess des immer neuen Hörens auf die eine Heilige Schrift. Neuere Bewegungen verzichten sogar möglichst weitgehend auf traditionsbildende Selbstfestlegungen, weil sie den Heiligen Geist nicht einschränken und alle Identitätssicherung seinem freien Wirken überlassen wollen.

4. Dementsprechend unterschiedlich wird auch die Bedeutung der eigenen Geschichte für die Bestimmung kirchlicher Identität beurteilt. Erscheint sie den einen, etwa der römisch-katholischen Kirche, als kontinuierliche Entwicklung, deren Verlauf innere Verbindlichkeit beansprucht, so berufen sich Andere auf normative Beschlüsse einer bestimmten Epoche (die orthodoxen Kirchen beispielsweise auf die Alte Kirche), an denen die Entscheidungen der Gegenwart ausgerichtet werden sollen. Die reformatorischen Kirchen wiederum sehen sich in der Kontinuität zu den apostolischen Ursprüngen der Christenheit, orientieren sich aber bei der Gestaltung des kirchlichen Lebens besonders an den hermeneutischen Einsichten der Reformationszeit, ohne diese freilich als ganze gegenüber den vorangehenden und folgenden Epochen normativ hervorzuheben. Für die Pfingstkirchen hingegen hat ihre „Eigengeschichte“ keine selbstständige und theologisch verpflichtende Bedeutung, wenngleich sie faktisch in einer Kontinuität zu den Grundüberzeugungen der historischen Pfingstbewegung stehen.

5. Gewiss sind derartige Unterscheidungen idealtypisch; sie reproduzieren Vorverständnisse, die teils von außen an die Konfessionen herangetragen, teils in diesen selbst entwickelt werden. Dies kann aber die beobachteten Differenzen nicht nivellieren, sondern markiert nur die Aufgabe, derartige Selbst- und Fremdbilder zu überprüfen und ein differenzierteres Bild konfessioneller Iden-

titätsbildungsprozesse zu gewinnen, das es erlaubt, die Unterschiede präziser zu erfassen und zugleich möglicherweise Verbindendes zu entdecken.

1.2. Das Thema der Studie

6. Die Vielfalt des Umgangs mit den eigenen Traditionen ist eine große Herausforderung für die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen. Dies betrifft zunächst einmal das gegenseitige Sich-Verstehen. Wenn eine Konfession bei der anderen Momente der Kontinuitätsvergewisserung, die sie selbst für konstitutiv erachtet, vermisst, dann folgt daraus noch nicht, dass für diese andere Konfession die Pflege von Traditionen als Ausdruck der apostolischen Ursprungstreue keine Rolle spielt Im Gegenteil geht die vorliegende Studie davon aus, dass alle christlichen Konfessionen in irgendeiner Weise Formen der geschichtlichen Kontinuitätsvergewisserung entwickelt haben. Es kommt dann darauf an, diese Formen wechselseitig wahrzunehmen. Dazu beizutragen, ist eine der Aufgaben, die sich diese Studie stellt.

7. Die Pflege von Kontinuität ist aber keineswegs nur ein pragmatisches Erfordernis der institutionellen Selbsterhaltung. Die getreue Weitergabe des Evangeliums ist vielmehr der theologische Grundvollzug von Kirche selbst. Schon im Alten wie im Neuen Testament wird freilich deutlich, dass der Vorgang der Tradition nicht gleichsam automatisch verläuft, sondern der je neuen Aneignung des Tradierten bedarf und dabei immer auch das Risiko des Missverstehens, der Verzerrung einschließt. Dem Vorgang der Tradition wohnt daher eine eigentümliche Dynamik inne. Indem verlässliche Tradition sich bildet, erzeugt sie eine Verbindlichkeit, die die kirchliche Gemeinschaft verpflichtet. Zugleich aber verlangt die Aneignung des Tradierten unter veränderten Umständen immer auch eine Fortschreibung der Tradition, die das Moment der Überprüfung und Kritik einschließt. Die Begriffe Traditionsbildung, Traditionsfortschreibung und Traditionskritik benennen allerdings nicht eine feststehende zeitliche Abfolge, sondern drei Dimensionen des Traditionsprozesses, die sich durchaus überlappen können: Traditionsfortschreibung führt zu neuer Traditionsbildung, Traditionskritik vollzieht sich unter Berufung auf die Verbindlichkeit von Tradition, etc.

1.3. Impulse aus der kulturwissenschaftlichen Diskussion

8. Die elementare kulturelle Bedeutung von Tradierungsprozessen gerade in ihrer Ambivalenz ist auch von der humanwissenschaftlichen und der philosophischen Forschung in den vergangenen Jahrzehnten verstärkt wahrgenommen worden. So hat etwa die Hermeneutik – nicht zuletzt inspiriert durch die Daseinsanalytik Martin Heideggers – das Verstehen im Sinne der Aneignung des kulturell Vorgegebenen als konstitutives Moment der „Geschichtlichkeit" menschlicher Existenz herausgearbeitet und dabei die orientierende Funktion von Traditionen, aber auch die Gefahr einer Lähmung durch deren starre Übernahme aufgezeigt (Gadamer, Ricoeur). Die Philosophie der Postmoderne (Derrida, Lyotard, Deleuze, Foucault) hat den Akzent dagegen auf die Kritik der dominanten kulturellen „Narrationen" gelegt, die „dekonstruiert" werden müssen, um kulturelle „Monokulturen" aufzubrechen, den Blick für die Wahrnehmung von „Differenzen" zu öffnen und Freiräume zu schaffen für eine kreative Neuaneignung des Überkommenen. Dabei soll auch das subversive, innovative Potenzial „verschütteter" Traditionen sichtbar gemacht werden. Die Kulturwissenschaften haben hingegen die positive Bedeutung „kanonischer" Formen des „kulturellen Gedächtnisses" (Jan Assmann) als relativ stabiler Referenzpunkte für ausdifferenzierte kulturelle Auslegungs- und Selbstdeutungsprozesse entdeckt und in ihrer Genese und Funktion erforscht; feste Tradierungsformen erscheinen in dieser Perspektive nicht als Behinderung, sondern als Ermöglichungsgrund freier Aneignung. Die Soziologie schließlich hat die Erosion verbindlicher Tradierung von religiösem Wissen und religiöser Praxis in den modernen bzw. postmodernen Gesellschaften empirisch untersucht und in ihren Auswirkungen auf Stellung und Kommunikationschancen kirchlicher Institutionen analysiert. In je eigener Weise haben diese verschiedenen Ansätze den Blick dafür geschärft, dass die Unterscheidung zwischen einer vermeintlich nur einengenden Traditionsbindung und einer offenbar nur durch Loslösung von den Traditionen zu erringenden freien Lebensgestaltung den Phänomenen nicht gerecht wird und zugunsten eines differenzierteren Bildes überwunden werden muss, das auf der einen Seite die Lebendigkeit und innere Vielfalt von Tradierungsprozessen, auf der anderen Seite die Bezogenheit individueller Lebensorientierung auf überindividuell kommunizierte, gemeinsam getragene Sinnzusammenhänge herausarbeitet. Diese Einsichten können auch

für die präzisere theologische Wahrnehmung der Aufgaben und Dimensionen kirchlicher „Traditionen“ hilfreich sein und belegen nicht zuletzt die Aktualität des Themas.

1.4. Bisherige ökumenische Klärungen zum Themenkreis

9. Die skizzierte Weite der Thematik lässt erahnen, dass es zu einzelnen Aspekten bereits eine intensive ökumenische Studienarbeit gibt. Auf multilateraler internationaler Ebene war die „Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung“ („Faith and Order“) von frühester Zeit an darum bemüht, neben einzelnen inhaltlichen ökumenischen Kontroversen auch grundlegende methodische und hermeneutische Fragestellungen aufzugreifen.[1] Das auf nationaler bilateraler Ebene wohl intensivste und im Ergebnis materialreichste ökumenische Dialoggeschehen ist ein in drei Bänden dokumentiertes mehrjähriges Studienprojekt des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“[2]. Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) hat sich bereits zu Beginn der 80er Jahre mit dem Themenkreis „Schrift und Tradition“ befasst.[3] Es gibt darüber hinaus eine Fülle bilateraler Dialoge, die bei der Besprechung ausgewählter Themenstellungen oft am Rande oder erst gegen Ende angesichts der verbleibenden offenen Fragen grundlegende Besinnungen anmahnen und dabei auch auf die Frage nach der Identität und Kontinuität konfessioneller Traditionen zu sprechen kommen. Nicht selten bleibt es bei der nüchternen Erkenntnis, dass es angesichts des unterschiedlichen Verständnisses der Bedeutung kirchlicher Tradition(en) zu keinen umfassenden Konvergenzen kommen konnte.

10. Als Themenkreise, die in ökumenischer Perspektive unter der Überschrift „Tradition(en)“ bisher behandelt wurden, lassen sich die folgenden identifizieren: (1) Traditionsprozesse in der Überlieferungsgemeinschaft bereits vor der Verschriftlichung der Tora und des Evangeliums in kanonischer biblischer

1 Vgl. als Quellensammlung: Elisabeth Flessemann van Leer (Hg.), The Bible. Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement. FO-Paper 99, Genf 1980.

2 Vgl. Theodor Schneider / Wolfhart Pannenberg (Hg.), Verbindliches Zeugnis, Bd. I-III, Freiburg / Göttingen 1992-1998.

3 Vgl. Karl Kertelge (Hg.), Die Autorität der Schrift im ökumenischen Gespräch, Frankfurt (M) 1985. Vgl. als weiteren einschlägigen Text des DÖSTA auch den Arbeitsbericht „Verbindliches Zeugnis der Kirche als ökumenische Aufgabe“, Ökumenische Rundschau, Beiheft 33, 1978.

Gestalt; (2) die Bedeutung der innerbiblischen Traditionskritik (auch) im Hinblick auf die Frage nach Einheit und Mitte der (biblischen) Schrift(en); (3) das Verhältnis zwischen dem normativen Schriftzeugnis und den nachbiblischen Traditionsbildungen in der Liturgie, im Leben und Handeln der Kirche sowie in der konziliaren und theologischen Lehre; (4) die Besonderheit der gemeinsamen (und daher konsensfähigen) Traditionsbildung in den ersten christlichen Jahrhunderten; (5) die legitimen Träger der Traditionsbildung, -kritik und -fortschreibung – mitsamt der Frage nach der Lehrautorität der Theologie, der Synoden und Konzilien, einzelner Amtsträger bis hin zum Bischof von Rom; (6) die Frage nach der Bedeutung des Wirkens des Geistes Gottes im Geschehen der Unterscheidung wahrer und falscher Tradition(en).

11. Als Schwerpunkt der bisherigen ökumenischen Bemühungen lässt sich der Themenbereich „Schrift und Tradition(en)" ausmachen. Alle Konfessionen stimmen darin überein, dass die biblischen Schriften die normative Grundlage für jede weitere Traditionsbildung darstellen. Die Schriftzeugnisse, die im Gesamt den biblischen Kanon bilden, sind selbst das Ergebnis eines Überlieferungsprozesses. Es macht daher keinen Sinn, Schrift und Tradition einander im Grundansatz konfrontativ gegenüberzustellen. Jede Konfessionsgemeinschaft weiß zudem um die Schwierigkeit, die wahre apostolische Tradition von den Traditionen zu unterscheiden, die sich oft angesichts geschichtlicher Herausforderungen einmal gebildet haben und in der jeweiligen kirchlichen Gedächtnisgemeinschaft ihren Bestand bewahren.

12. In diesem Zusammenhang hat sich eine differenzierende Terminologie als hilfreich erwiesen, die auf der 4. Weltkonferenz von „Glauben und Kirchenverfassung" in Montreal 1963[4] vorgeschlagen wurde und im Englischen leicht nachvollziehbar ist. Demnach kann zwischen „Tradition" als dem unverfügbaren, die Verkündigung der Kirche begründenden, in der Heiligen Schrift authentisch bezeugten Offenbarungsgut, „tradition" als dem Prozess der „Weitergabe" dieses Offenbarungsgutes und „traditions" als den unterschiedlichen geschichtlichen (konfessionellen und kulturellen) Konkretionen der Tradition im Prozess der Überlieferung unterschieden werden. Die vorliegende Studie ist darum bemüht, die angesprochene klare Begrifflichkeit in der Sache zu berücksichtigen.[5]

4 Scripture, Tradition and traditions, in: E. Flesseman-van Leer (s. Anm. 1), 18-29.

5 Im Deutschen wird diese Unterscheidung durch die Ausdrücke „TRADITION", „Tradition" und „Traditionen" wiedergegeben.

1.5. Ziel und Aufbau der Studie

13. Die Studie soll zunächst den skizzierten komplexen Grundvollzug von Kirche transparent machen und die elementare Bedeutung der „traditio“ für den christlichen Glauben herausarbeiten. Dazu wird im Alten und Neuen Testament der Zusammenhang von Geschichtsoffenbarung und deutender Erinnerung als Grundstruktur biblischer Traditionsbildung aufgezeigt. Anschließend wird die Entstehung christlicher Tradition in der Alten Kirche anhand von vier Faktoren analysiert: Kanonisierung „heiliger Schriften“, Herausbildung verbindlicher liturgischer Praxis und exemplarischer Formen der Lebensführung, Etablierung normativer Auslegungsinstanzen, Entstehung kirchlicher Bekenntnisse. In diesem Teil der Studie soll sichtbar werden, wie sich in der geschichtlichen Formierungszeit des Christentums eine christliche „Erinnerungskultur“ ausgebildet hat, die prägend wurde für die weitere Entwicklung. Dies gilt auch in dem Sinn, dass schon in dieser Phase die Identität der Tradition im Prozess ihrer Fortschreibung immer auch gefährdet war und der Traditionsprozess daher von Anfang an das Moment der Traditionskritik einschloss.

14. Aufbauend auf diese grundsätzlichen Überlegungen wird im dritten, umfangreichsten Teil der Studie vorgestellt, wie sich die skizzierte Dynamik der Tradition in den einzelnen Konfessionen gestaltet. Ziel ist dabei nicht, einfach eine bunte Palette von geschichtlich konkretisierten Möglichkeiten aufzuzeigen. Vielmehr soll erkennbar werden, dass alle christlichen Konfessionen im Blick auf den Traditionsprozess vor denselben Herausforderungen stehen, wenngleich sie diesen auf z. T. sehr unterschiedliche Weise begegnen. Dies kann und soll das wechselseitige Verständnis fördern, aber auch neue Wege der Verständigung eröffnen.

15. Zu diesem Zweck bündelt der vierte Teil der Studie zunächst noch einmal zusammenfassend Themenkomplexe, die sich in der Darstellung der unterschiedlichen konfessionellen Positionen als der weiteren Erörterung bedürftig erwiesen haben. Dass bei der identitätsstiftenden Weitergabe des Evangeliums neben der theologischen Reflexion immer auch kulturelle, politische oder ökonomische Faktoren eine Rolle spielen, wird ebenso herausgestellt wie die Bedeutung sozial- und kulturwissenschaftlicher Zugänge für das Verständnis konfessioneller Tradierungsprozesse. Als theologische Tiefendimension der Vielfalt und Strittigkeit von Traditionsbildungen wird die Einsicht herausge-

arbeitet, dass – wie die mehrdeutige Verwendung des Wortes *paradidonai* im Neuen Testament illustriert – Weitergabe immer auch Hingabe, ja Preisgabe ist und sogar die Möglichkeit des Verrats einschließt. Die Studie endet mit dem zuversichtlichen Ausblick, dass ungeachtet aller Differenzen das trinitarisch entfaltete Christuszeugnis als gemeinsam anerkannter Fokus der Traditionstreue das wechselseitige Verstehen und die weitere ökumenische Verständigung zu fördern vermag.

2. Die grundlegende Bedeutung der „traditio" für den christlichen Glauben

2.1. Tradition als vergegenwärtigende Erinnerung an Gottes Heilshandeln

16. Der christliche Glaube schließt fundamental die Überzeugung ein, dass Gott der Welt nicht teilnahmslos gegenüber steht, sondern sich ihrer gnädig annimmt, sich zu erkennen gibt, sich in die Welt begibt, ja sich an die Welt preisgibt, indem er sich freiwillig an sie bindet. Jede Weitergabe des Evangeliums gründet in dieser geschichtlichen Selbsterschließung Gottes, die sich vollendet in der Selbsthingabe Christi am Kreuz, und verweist je neu bezeugend auf sie. Die das Heil zusprechende Verkündigung ist daher immer zugleich Weitergabe der Erinnerung erfahrenen Heils, eine Weitergabe, die die Hörerinnen und Hörer hineinnehmen soll in die Erinnerungsgemeinschaft des Gottesvolks und dieses vergewissert, dass Gott seine verheißene Treue in der Geschichte immer wieder neu bewährt hat. Dieser komplexe Prozess der Kommunikation des Evangeliums vollzieht sich in all seinen (Erinnerung weitergebenden, Erkenntnis erschließenden, Gewissheit schaffenden, Gemeinschaft bildenden) Dimensionen in der Kraft des Heiligen Geistes.

17. Indem der Heilszuspruch sich konkreten Menschen in je konkreten Situationen zuwendet, kommt auch die Erinnerung nicht einfach in Gestalt des immer gleichen, gleichsam „objektiven" Konstatierens von „Heilstatsachen" zur Sprache. Erinnerung ist vielmehr immer ausgewählte, gedeutete, in der Weitergabe weitergebildete Erinnerung. Tradition ist daher nie einfach Wiedergabe, sondern sie deutet das Überlieferte, indem sie es zur Deutung neuer Erfahrungen heranzieht. So wesentlich wie zur Tradition die Treue zur wei-

tergegebenen Erinnerung gehört, so wesentlich ist ihr das Moment der deutenden Weiterbildung. Ist die Entstehung fester Traditionen unerlässlich für die Herausbildung verlässlich orientierender gemeinsamer Erinnerung, so ist die Fortschreibung der Traditionen unvermeidlich, wenn die Erinnerung erschließende Kraft für das Verständnis des Heils im Kontext neuer Erfahrungen haben soll. Im Licht dieser neuen Erfahrungen kann die tradierte Gestalt der Erinnerung sich in ihrer Wahrheit bewähren, sie kann aber auch fragwürdig, ja strittig werden. Umgekehrt kann die Fortschreibung als Abkehr von der überlieferten Wahrheit erscheinen, trägt das Risiko des Missverstehens in sich. Tradition als Weitergabe heilsvermittelnder Erinnerung ist demnach ein vielschichtiger, vielstimmiger Prozess, in dem die Traditionen, die sich als verlässlich bewährt haben und insofern für die Glaubensgemeinschaft normativ geworden sind, im Vollzug ihrer Anwendung auf neue Erfahrungen gleichsam wieder preisgegeben werden müssen, um – ggf. in Fortschreibung, Modifikation und Kritik – erneut ihre Angemessenheit für die Erschließung des Heils in der Gegenwart erweisen zu können.

18. Diese Struktur der normativen, zugleich deutungsoffen vergegenwärtigenden Erinnerung an Gottes geschichtliches Heilshandeln ist – wie im Folgenden gezeigt werden soll – von Anfang an grundlegend für das christliche Selbstverständnis. Sie charakterisiert schon die Texte des Alten wie die des Neuen Bundes (2.2.). Sie kommt aber ebenso in den frühchrist-lichen Traditionsbildungsprozessen der ersten Jahrhunderte zur Geltung, in denen sich die christliche Kirche als eigenständige Größe ausdifferenziert (2.3.). Der sich in dieser Formierungsphase des Christentums herausbildende komplexe Zusammenhang von Traditionsbindung, Traditionskritik und Traditionsfortschreibung und die diesem innewohnende Dynamik haben sich als prägend erwiesen für die weitere, sich vielfältig verzweigende Entwicklung (2.4.).

2.2. Geschichtsoffenbarung und deutende Erinnerung als Grundstruktur biblischer Traditionsbildung

2.2.1. Altes Testament

19. Israel hat sein Selbstverständnis als von dem einen Gott JHWH auserwähltes Volk in Erzählungen grundgelegt. Es hat diese Erzählungen

eingebettet in eine Geschichte der Welt von Anbeginn der Schöpfung (Gen 1) bis zur Neuschöpfung am Ende der Zeiten (Jes 60.66; Ps 102,26-28). In diese Konzeption einer Universalgeschichte ist der konkrete Verlauf der Volksgeschichte eingezeichnet: von der Vorgeschichte bzw. Entstehung des Zwölfstämmevolkes über die Gründung des Volkes Israel im Exodus bis zum Ziel seiner Wanderschaft, dem Einzug ins Verheißene Land. Darüber hinaus wird die weitere Geschichte Israels im Lande erzählt. Zunächst bis zum Exil, dann bis zur Rückführung der Exilierten und dem Leben Israels unter Fremdherrschaften der Perser und Griechen.

20. Die Erinnerung an die Geschichte Gottes mit der Menschheit, den Völkern und Israel prägt alle Teile des biblischen Kanons. Erinnerung umfasst den vielfältigen Vorgang der Vergegenwärtigung der Heilsereignisse, sei es in deren Weitergabe (mündlicher Vortrag, bzw. Vorlesen, Auslegen, Hören, Lernen und Beherzigen), sei es in ihrer schriftlichen Speicherung und der Pflege der Weitergabe in rituellen Feiern. Der Pentateuch – die Tora des Mose – erinnert an Gottes Wirken in Wort und Tat vom Uranfang bis zum Tode des Mose (Dtn 34). Diese Erzählung erhält zeitenüberdauerndes prinzipielles Gewicht durch die Verkündigung göttlicher Gebote im Verlauf der Geschichte, wie der noachitischen Gebote (Gen 9) und des mosaischen Gesetzes auf der Exoduswanderung in den Büchern Exodus bis Deuteronomium. Die Bücher der sog. Vorderen Propheten (Josua bis 2 Kg) berichten vom Leben Israels im Land bis zum Exil und beurteilen sein Verhalten am Maßstab der Tora. Die Geschichte Israels wird zum verpflichtenden Paradigma. Die Bücher der Hinteren Propheten, der sog. Schriftpropheten, enthalten die Offenbarung Gottes an bestimmte Persönlichkeiten, die zu verschiedenen Zeiten an unterschiedlichen Orten auf historische Herausforderungen der Geschichte Israels reagieren und die Pläne Gottes in Gericht und Verheißung verkünden. Der dritte Kanonteil, die Weisheitsschriften, bedenkt den Alltag des Einzelnen im Gottesvolk. Dabei geht die Verbindung zur Geschichte nicht verloren, sei es, dass die Bücher selbst bestimmten Gestalten der Geschichte zugeschrieben werden (wie David die Psalmen oder Salomo die Sprüche, das Hohelied und Kohelet), sei es, dass die Hauptfiguren betreffender Bücher einer bestimmten Phase der Geschichte Israels zugewiesen werden (wie die Bücher Rut, Tobit und Ester), sei es, dass bestimmte Teile dieser Bücher die Geschichte Israels kommentierend darstel-

len (wie z. B. die Geschichtspsalmen 78; 104-106; 135f oder das Lob der Väter in Sir 44-50).

21. Der Inhalt der vielfältigen Bücher des Alten Testaments ist also von der Geschichte geprägt und fordert aus sich heraus die Erinnerung als Grundhaltung, in der diese Inhalte rezipiert werden wollen. Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, dass in Israel in weltgeschichtlich einmaliger Weise die Formen der Erinnerung den Schritt von der Mündlichkeit in die Schriftlichkeit getan haben. Diese Form der Bildung von Tradition belegen die vielen durchgehenden Hinweise auf Verschriftung von Texten durch Autoritäten wie Mose (Ex 17,14; 24,3f; 34,27; Dtn 31,9.22.24), durch die großen Propheten (Jes 8,16f; 34,16; Jer 36; Ez 2,6-3,3) oder durch die Ernennung großer Männer zu Autoren biblischer Bücher, wie David (vgl. Ps 151 LXX) und Salomo. Nach dem Vorbild der juristischen Verbindlichkeit von Gesetzestexten in der Rechtskultur des Alten Orients haben auch die biblischen Traditionstexte einen normativen Anspruch erhoben. Ausdruck dieser Verbindlichkeit sind die sog. Wortlautsicherungsformeln („nichts hinzufügen, nichts wegnehmen"), die den konkreten Text vor Veränderungen schützen sollen (vgl. Dtn 4,2; 13,1 und deren Nachwirkungen in Jer 26,2; Spr 30,5f; Sir 18,6; 42,21 und Offb 22,18f). Die Vorstellung von einer unüberbietbaren Autorität bzw. Kanonizität der verschrifteten Tradition findet sich in der Bibel in der singulären Aussage, dass Gott die beiden Tafeln des Dekalogs selbst verschriftet hat (Ex 24,12; 31,18-34,29; Dtn 4,13; 5,22; 9,9-10,5). Die inhaltlichen Elemente einer kanonischen Literatur sind gebündelt in der Tafelbeschreibung von Ex 32,15f. Die Tafeln sind auf beiden Seiten beschrieben, d. h. der von Gott stammende Text füllt die Tafeln randscharf aus; es bleibt kein Platz für einen Text anderer Schreiber. Selbst der Schriftträger, die Tafeln, stammt von Gott und die Schriftzeichen sind Gottes Schrift. Diese Vorstellung von kanonischer Literatur wird in einem längeren Überlieferungsprozess vom Dekalog her ausgedehnt auf die gesamte durch Mose vermittelte Tora. Mose übernimmt dabei die Aufgaben des Mittlers (Ex 24,3; Dtn 5,3), der die Gesetze aufschreibt und promulgiert (Ex 24,3; 34,27; Dtn 31,9) und der sie auslegend bezeugt (Ex 34,29-35; Dtn 1,5; 32; 45f). Auf diese Weise wird die Tora „zum Buch der Mosetora". Zugleich wird Mose als unüberbietbarer Prophet in Israel dargestellt (vgl. Dtn 18 und 34,10-12). Überhaupt werden die Propheten zum Modell der Vermittlung göttlicher Offenbarung. Sie empfangen Gottes Wort,

verkünden es in ihrer persönlichen Sprache und sorgen für dessen Verschriftung in Büchern. Von hierher versteht sich die Rede von „heiligen Büchern" (1 Makk 2,9; 2 Makk 8,23) und der terminus technicus von „heiliger Schrift".

22. Der komplexe und Jahrhunderte dauernde Vorgang der Traditionsbildung hat seine Kehrseite und Konsequenz in den Maßnahmen der Traditionsbindung sowohl für jeden Einzelnen als auch für Israel insgesamt. Sie umfasst das „Leben mit der Tora" oder die spezifisch biblische Erinnerungskultur, die darin besteht, das, was Jahwe in seinen befreienden Taten für Israel getan hat, durch Gebotsgehorsam zu beantworten (vgl. den Dekaloganfang), das, was er befohlen hat, zu tun (Ex 23,3.7) – überhaupt, seinen im Hauptgebot (Dtn 6,4ff; 26,16) zusammengefassten Willen zu vollziehen. Die Tora als Gebot und Weisung soll internalisiert und von innen heraus gelebt werden. Das gilt für jeden Einzelnen (Dtn 6,6-8 sowie Ps 1,1-3), den König (Dtn 17,18-20) und alle Stände Israels (Dtn 31,9-13). Das Volk organisiert seine Traditionsbindung: Die für die Anbindung verantwortlichen Instanzen werden geschaffen in den Priestern, Leviten und Ältesten (Dtn 31,9). Regelmäßige kultische Versammlungen werden anberaumt, und die Erziehung in der Tora bzw. deren Erlernen wird für alle vorgeschrieben, insbesondere für Kinder- und Kleinkinder (vgl. die Kinderfrage Dtn 6,20-25 u. ö. oder Dtn 31,12f). Auf diese Weise wird umgesetzt, was bezüglich der Bundesinhalte des Dekalogs am Horeb (Dtn 5,3) und des Mosegesetzes im Lande Moab (Dtn 29,13) auf Dauer gestellt wird: Beide Gesetze bzw. Bünde gelten für jede Generation. Alltag und Kult werden von der Tradition her gedeutet und geprägt.

23. Für den Prozess der Traditionsbildung hat die historisch-kritische Exegese den Begriff der „Traditionsfortschreibung" geprägt. Das jeweils bereits verschriftete Traditionserbe muss an veränderte Geschichtsphasen und Lebenssituationen adaptiert werden; der normativ gewordene Ist-Zustand wird kreativ erweitert und eine anknüpfende Verschriftung wird hinzugefügt. Sie hat immer fortführende, ergänzende bis korrigierende Absichten. Zu diesem Fortschreibungsprozess gehört die Spannung von „alt" und „neu", d. h. von Kontinuität, Diskontinuität und Progression. Damit ist Traditionskritik auch ein Moment der Fortschreibung selbst. Das wird deutlich an der vielfachen Mehrschichtigkeit des Pentateuchs z. B. in den Erzählungen über Schöpfung, Sintflut etc. und am Verhältnis der verschiedenen Gesetzeskorpora zueinander. Bei den Propheten unterscheidet die Exegese die authentische Verkündigung

der historischen Propheten vom redaktionellen Anwachsen zu einem Buch. Innerhalb der Fortschreibung kann man verschiedene Stadien unterscheiden: das Anwachsen von Einzeltexten zum Buch, die Verbindung von Büchern zu einer Buchgruppe, die Herstellung eines Kanonteils und die Zusammenstellung von Kanonteilen zur Form eines Gesamtkanons, der die Sammlung authentischer Zeugnisse des vielgestaltigen „Wortes Gottes" (vgl. Hebr 1,1) definitiv zum Abschluss bringt. Dieser Kanon wird nicht mehr selbst fortgeschrieben, er wird vielmehr als unveränderter seinerseits zum Gegenstand von Tradierungsprozessen, in denen freilich die Aufgabe der Interpretation der kanonischen Texte die Dynamik von Traditionsbindung, Traditionskritik und Traditionsfortschreibung auf anderer Ebene erneut freisetzt.

2.2.2. Neues Testament

24. Für Jesus und seine Jünger ist die Bibel Israels die Heilige Schrift. Das frühe Christentum hat in der weiteren Entwicklung seine spezifische, auf das Christusereignis fokussierte Tradition sowohl durch die Übernahme, Abrundung und Auslegung der Hebräischen Bibel bzw. der Septuaginta als ihrer griechischen Übersetzung als auch durch die Erinnerung an Jesus und das Bekenntnis zu seiner Auferstehung gebildet. Charakteristisch für die frühchristliche Traditionsbildung ist die Spannung zwischen der Prägung durch jüdische Traditionen palästinischer wie hellenistischer Herkunft einerseits, der kritischen Auseinandersetzung mit ihnen andererseits. Beides dient der Konzentration auf den ureigenen Willen Gottes. Von den vielfältigen neutestamentlichen Formen der Weitergabe des Christuszeugnisses sollen im Folgenden vier grundlegende Typen angesprochen werden.

2.2.2.1. Die synoptischen Evangelien

25. Das Kerygma von Kreuz und Auferstehung zugrunde legend, stellen die synoptischen Evangelien den *irdischen Jesus in seiner geschichtlichen Wirksamkeit* ins Zentrum und erzählen unter Rückgriff auf mündliche und schriftliche Jesusüberlieferungen in einer Art Biographie Jesu Worte und Taten. Dabei zeigt jedes Evangelium ein eigenes Profil: Im Markusevangelium steht die Erzählung von Jesu irdischem *Wirken* im Vordergrund und wird v. a. über

die Geheimnismotive (Messiasgeheimnis, Schweigegebot, Unverständnis der Jünger) mit Kreuz und Auferstehung verschränkt. Das Matthäusevangelium akzentuiert dagegen (durch Rezeption von Material aus der Logienquelle) die *Worte* Jesu, die am Ende durch den Erhöhten selbst in Geltung gesetzt und universalisiert werden (Mt 28). Im Lukasevangelium schließlich werden Jesu *Wirken* und seine *Worte* gleichermaßen hervorgehoben, wobei es dem Evangelisten um das verlässliche Bewahren des „sicheren Grundes" für die in der Gemeinde vermittelte „Lehre" geht (vgl. Lk 1,1-4).

26. Aus der Darstellung der Synoptiker ergibt sich ein spannungsgeladenes Bild im Blick auf Jesu Verhältnis zur jüdischen Tradition. Bei Matthäus erklärt Jesus einerseits, dass er nicht gekommen sei, um das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mt 5,17), während er sich andererseits in den Antithesen gegen die herrschende Auslegung des Gesetzes stellt (Mt 5,21-48). Nach Markus stellt Jesus den „Überlieferungen der Menschen" kritisch das „Gebot Gottes" gegenüber, beruft sich dabei aber auch auf das Gebot der Elternliebe aus dem Dekalog (Mk 7,1-13). Bei Lukas kommt Jesus aus einer frommen jüdischen Familie, die die Hoffnung auf den Erlöser festhält, den Gesetz und Propheten verheißen.

27. Derartige grundsätzliche Aussagen für eine *Bindung an* die Tradition wie für eine *Freiheit von* der Tradition deuten auf eine differenzierte Haltung des historischen Jesus hin, die in der frühchristlichen Überlieferung unterschiedlich aufgegriffen und in verschiedene Richtungen verstärkt wurde. In dieser Hinsicht spiegeln die frühchristlichen Texte einen spannungsvollen Diskussionsprozess wider, in dem die als Gemeinschaft von „Juden und Heiden" entstehende Christenheit sich ihrer Identität zwischen jüdischer Verwurzelung und universal-integrativem Anspruch vergewisserte. Dabei wirken die Worte des historischen Jesus nach, aber ebenso das gesamte Christusverständnis aufgrund von Kreuz und Auferstehung. Während judenchristliche Autoren gegen die zunehmende Ablösung der Heidenchristen vom Judentum die Verbundenheit Jesu mit der jüdischen Tradition betonten, hoben heidenchristliche Texte Jesu Freiheit gegenüber der Tradition pointiert hervor. Freilich zeigt sich auch an vermeintlich eindeutigen Aussagen wie den „Antithesen" der Bergpredigt das komplexe Gemenge von Anknüpfung und Distanzierung: Sie können ebenso als ein Beitrag im vielstimmigen innerjüdischen Toraauslegungsdiskurs verstanden werden wie als unmittelbare Auslegung des Gottesgebotes, die sich

mit höchstem Autoritätsanspruch gegen Mose selbst stellt und also den Horizont der Tora übersteigt. Umgekehrt blieb trotz der grundsätzlichen Relativierung der Reinheitsgebote in Mk 7 in der frühen Christenheit die zentrale Stellung des Gesetzes unstrittig. Die in allen Evangelien betonten Sabbatkonflikte werden zwar in der Perspektive der Gegner Jesu als Gesetzesbruch gesehen, von den Evangelisten jedoch – auf unterschiedliche Weise – als gesetzeskonform hingestellt, sei es, dass auf Ausnahmetatbestände hingewiesen, sei es, dass auf den wahren Sinn des Sabbats rekurriert wird (Mk 2,23-3,6 u. ö.).

2.2.2.2. Paulus und die Deuteropaulinen

28. Anders als bei den Synoptikern spielt bei Paulus und den Deuteropaulinen das Leben des irdischen Jesus kaum eine Rolle. Nur zwei Herrenworte, die auch aus den Evangelien bekannt sind, greift Paulus explizit auf (1 Kor 7,10; 9,14) und nimmt sich die Freiheit einer situationskonformem Auslegung und Einschränkung. Im Zentrum seiner Briefe stehen nicht Jesu Worte und Taten, sondern das *Kerygma von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi*. Er greift dabei auf die urchristliche Bekenntnistradition zurück. Paulus kann die Traditionsweitergabe ausdrücklich ansprechen, so in 1 Kor 15,3 („Ich habe euch weitergegeben, was ich selbst empfangen habe") und 1 Kor 11,23 („Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch weitergegeben habe"). In beiden Fällen führt er freilich die zitierten Traditionen selbständig weiter.

29. Diese Freiheit des Apostels in der deutenden Weitergabe des Kerygmas, so wird besonders in Gal 1,11ff deutlich, gründet in der ihm persönlich widerfahrenen Offenbarung Jesu Christi, die er selbst mit seiner vorchristlichen Existenz als Eiferer für die „Überlieferungen der Väter" (Gal 1,14) kontrastiert. Der im Geist erschlossene Christus ist ihm seinerseits der Schlüssel zum Verständnis der Tora (vgl. 2 Kor 3). Im Licht des Christusereignisses wird ihm die Orientierung am Gesetz als Heilsweg fragwürdig; die Tora bleibt in Geltung, hat aber die Funktion, den Menschen den Spiegel vorzuhalten, in dem sie ihre Sündenverstrickung erkennen, aus der nur der Glaube an Christus retten kann (vgl. Röm 3). Das paulinische Traditionsverständnis kulminiert gleichsam in dem Satz „Christus ist das *telos* des Gesetzes" (Röm 10,4), indem „*telos*" zugleich „Ziel" und „Ende" bedeuten

kann und damit die Gleichzeitigkeit von Kontinuität, Bruch und Neubeginn markiert.

30. Gerade in der Weise, wie sie an Paulus anknüpfen, repräsentieren die *Pastoralbriefe* ein späteres Stadium der Traditionsbildung. Die „*paradosis*“ (Weitergabe) ist gleichsam zur „*paratheke*“ (depositum, „Hinterlassenschaft“; 1 Tim 6,20) geronnen. Dieses Erbe, d. h. das Evangelium in der von Paulus verkündigten Gestalt, ist vor Veränderung zu bewahren. Im Zentrum steht hier die Treue zur Evangeliumsverkündigung des Apostels Paulus, die faktisch gleichwohl fortgeschrieben wird. Zu Hütern und Vermittlern der Tradition sind nach den Pastoralbriefen auf Anweisung des Apostels durch die Mittelsmänner Timotheus und Titus die Bischöfe und Presbyter berufen, deren Aufgaben freilich nicht trennscharf beschrieben und deren Verhältnis zur Zeugenschaft aller Gemeindeglieder nicht herausgearbeitet wird.

2.2.2.3. Die Apostelgeschichte

31. Das lukanische Doppelwerk (Lk und Apg) lässt auf die Zeit des irdischen Jesus die Zeit der Kirche folgen. Es kombiniert die Rückbindung an den irdischen Jesus mit der (in ihrer Augenzeugenschaft begründeten) Autorität der Apostel in der nachösterlichen Kirche. Deren „*didache*“ (Lehre) hat die Jesusüberlieferung zum Inhalt, die den Aposteln durch den Auferstandenen selbst aus der Heiligen Schrift deutend erschlossen (Lk 24,44ff) und durch den Heiligen Geist auf eine Öffnung zu den Heiden hin vorangetrieben wird (Apg 10). Der Geist bringt also neue Erkenntnisse, weil er lehrt, das Leben Jesu mit seinem Tod und seiner Auferstehung in Verbindung zu bringen, und die Herausforderungen erkennen und meistern lässt, die sich auf dem Weg der Mission ergeben. Stephanus und Philippus, vor allem aber Petrus und Paulus halten in ihren Reden und ihrem Leben die Treue zu Jesus und zum Ursprung der Kirche am Pfingstfest in Jerusalem (Apg 2); nach der Apostelgeschichte gelingt es ihnen gleichwohl, mit neuen Worten und in der Sprache der Adressaten das Evangelium so zu verkündigen, dass sie die Ohren und Herzen der Hörerinnen und Hörer erreichen. In besonderer Weise sind Traditionsbindung und Traditionsfortschreibung hier miteinander verknüpft.

2.2.2.4. Johannesevangelium und Erster Johannesbrief

32. Im Johannesevangelium und im Ersten Johannesbrief ist der Begriff der Tradition nicht so ausgearbeitet wie bei Paulus und in seiner Schule. Aber die die Einheit des Sohnes mit dem Vater betonende Christologie, die schon im Munde Jesu begegnet und dem Bekenntnis der johanneischen Gemeinde genau entspricht, verbindet sich mit der Betonung einer geistgewirkten Erinnerung an Jesus, die durch Augen- und Ohrenzeugen verbürgt ist. Der Erste Johannesbrief führt die theologischen Reflexionen, die im Kernsatz „Gott ist Liebe" gebündelt sind (1 Joh 4,8.16), auf die buchstäblich hautnahen Kontakte derer zu Jesus zurück, die von ihm zu Zeugen berufen worden sind; diese bilden Gemeinschaft nicht nur untereinander, sondern auch mit allen, die ihrem Wort glauben (1 Joh 1,1-4). Im Johannesevangelium ist der entscheidende Zeuge der „Jünger, den Jesus liebte". Nach Joh 19,35 bezeugt er den Tod Jesu am Kreuz; nach Joh 21,24 ist er der Autor des Vierten Evangeliums. Seine genaue Identität – die kirchliche Tradition hat ihn bald mit dem Zebedaiden Johannes identifiziert – bleibt im Neuen Testament offen. Nach der Passions- und Ostergeschichte gehört er eng mit Petrus zusammen, der nach Joh 21,16ff die Herde Christi weiden, aber seinerseits auf das Glaubenszeugnis des Lieblingsjüngers hören soll.

33. In seiner Abschiedsrede verheißt Jesus seinen Jüngern den Parakleten, als Anwalt, Beistand und Helfer. Er wird die Jünger „in die ganze Wahrheit" leiten (Joh 16,13), und zwar dadurch, dass er ihnen die Verkündigung Jesu selbst vergegenwärtigt (Joh 14,26; vgl. Joh 15,26), d. h., sie zum Verstehen dessen führt, was Jesus gesagt und getan hat. Das Dokument dieser Erinnerung ist das Evangelium selbst, das nach dem Epilog Joh 20,30f den Glauben an die Gottessohnschaft des Messias Jesus vertiefen will, weil an diesem Glauben das Leben hängt.

34. Der neutestamentliche Kanon hat den theologischen Anspruch des Johannesevangeliums bejaht. Dass es in der Reihenfolge der vier Evangelien an letzter Stelle steht, sagt nach alter Deutung zweierlei: Erstens sollen die synoptischen Evangelien (Matthäus, Markus und Lukas) zuerst gelesen werden, ehe man zum Johannesevangelium übergehen kann. Zweitens aber bildet dieses „geistliche Evangelium" (Clemens von Alexandrien) einen Höhepunkt der Jesustradition, weil es Jesus als fleischgewordenes Wort Gottes zeigt (Joh 1,14),

eins mit dem Vater (Joh 10,30). Diese Theologie des Wortes Gottes wird zum Nerv des frühkirchlichen Traditionsverständnisses.

2.3. Traditionsbildung und Traditionsbindung in der Alten Kirche

35. Nach der Überzeugung der altkirchlichen Theologen stützt sich alle mündliche und schriftliche christliche Überlieferung auf das Wort der ersten Zeugen in der Heilsgeschichte. Diese haben das Wort Christi als des „treuen Zeugen" Gottes (Offb 3,14) authentisch weitergegeben. Die Praxis und die Predigt der „Augenzeugen und Diener des Wortes" (Lk 1,2) ist in der Geschichte des Glaubens grundlegend und maßgebend. Diese Verkündigung der ersten Zeugen will die Alte Kirche in den und durch die verschiedenartigen Kristallisationen des Glaubens fortsetzen. Die ersten Zeugen verfassen Zeugnisse der Geschichte ihrer Gemeinde mit ihrem Glauben. Das Geschriebene lebt durch den Geist Gottes im Prozess der Weitergabe, der das Wort Gottes in sich trägt. Die Überlieferung der Kirchen ist nicht denkbar ohne das „anvertraute kostbare Gut" (2 Tim 1,14).

2.3.1. Kanonisierung „heiliger Schrift(en)" als „normative Erinnerung"

36. Das Wort der Apostel ist mündliche Verkündigung. Mit der Zeit kommt es – aus vielfältigen Gründen – zu einer schriftlichen Fixierung. Viele Schriften sind Gelegenheitsschriften, durch die Notwendigkeit entstanden, den Kontakt mit den neu gegründeten Gemeinden aufzunehmen und aufrechtzuerhalten. Die Absicht der Apostel und ihrer Schüler war, durch ihre Schriften das Wort möglichst vielen unverfälscht weiterzugeben. Mit der Zeit und der Distanz zu den ersten Zeugen greift man immer mehr auf diese Schriften zurück, weil sie als schriftliche Dokumente sicherer sind vor der Gefahr der Verfälschung der Überlieferung. Allerdings wurde die Auswahl „authentischer" heiliger Schriften zur Herausforderung, da eine Vielzahl von Schriften mit dem Anspruch apostolischer Verfasserschaft auftrat. Auch erwies die Tatsache, dass verschiedene Gruppen innerhalb und am Rand der Kirche (z. B. Gnosis, Markion) unterschiedliche Texte als normativ auszeichneten bzw. sogar innerhalb normativer Texte Veränderungen vornahmen, die Notwendigkeit, einen verbind-

lichen „Kanon“ heiliger Schriften aufzustellen. In diesem Kanon nimmt nun die „normative Erinnerung“ der apostolischen Paradosis konkrete Gestalt an.

2.3.1.1. Das Alte Testament

37. Die so entstandenen Bücher der Apostel und ihrer Schüler wurden zunächst nicht direkt als „heilige Schrift“ aufgefasst; die Alte Kirche kennt und verehrt in den ersten zwei Jahrhunderten als „die Schrift“ das erste Testament. Obwohl die Unsicherheit um die Endfassung des alttestamentlichen Kanons lange anhält (die Wahl zwischen einer Langfassung – jene der LXX – oder einer kürzeren Fassung – jene der hebräischen Bibel – war schon in der Alten Kirche z. T. ambivalent und strittig und lässt die Kirchen bis heute diesbezüglich uneinig sein[6]), unterstreicht der gottesdienstliche Gebrauch der alttestamentlichen Literatur die ununterbrochene Fortsetzung der Heilsgeschichte des Volkes Gottes, in die die Kirche eintritt und sie in die weite Welt öffnet. Die Verwendung des ersten/Alten Testaments in der Liturgie der Kirche öffnet den Weg für die analoge liturgische Verwendung der Schriften des Neuen Testaments. Die Unterscheidung zwischen den zwei Testamenten markiert keinen radikalen Bruch im Bewusstsein der Alten Kirche.[7] Es kann sogar von einer Kontinuität der Überlieferungen die Rede sein. Obwohl sich nach der Mitte des 2. Jahrhunderts die Differenzierung in der Benennung des ersten Testaments als Altes Testament (zuerst bei Paulus in 2 Kor 3,14) allmählich durchsetzt (Tertullian, Melito von Sardes), wird bis zum Ende des 2. Jahrhunderts als Zeugnis der einen Geschichte Gottes mit seiner Welt die Überlieferung der Geschichte des ersten/Alten Testaments parallel mit dem Zeugnis des Herrn gesetzt.[8]

6 Vgl. die unterschiedliche Auflistung der Bücher des Alten Testaments im Osten bei Eusebius von Caesarea (Eccl. Hist. 4.26.14), im 39. Osterbrief des Athanasius (367) und in der Expositio Fidei Orthodoxa des Johannes von Damaskus (8. Jh.); im Westen aus schlaggebend sind die Synoden von Rom (382) und Hippo (393) und später das Konzil von Trient. Vgl. aber auch die Entscheidung der Reformatoren zugunsten des hebräischen Kanons des Alten Testaments sowie Luthers Änderung der Anordnung des Neuen Testaments.

7 Die Apostelschüler und ihre Nachfolger identifizieren Jesus im Alten Testament (als Wort oder Engel Gottes), um den Vorwürfen (von Celsus u. a.) entgegentreten zu können, dass die Christen einen neuen Gott predigten.

8 Hegesippus etwa nennt (um 180) als Autorität das Gesetz, die Propheten und den Herrn (vgl. Eusebius, Eccl. Hist. 4, 22).

2.3.1.2. Das Neue Testament

38. Durch die neu entstehenden Bücher spricht der zeitgenössische Verfasser oder der geschichtlich noch nahe Herr. Mit dem Tod derjenigen jedoch, die die Apostel oder die Apostelschüler persönlich gekannt hatten, wächst die Notwendigkeit einer schriftlichen Fixierung der apostolischen Predigt. Die urchristlichen Schriften bieten sich nun als feste Orientierungspunkte der kirchlichen Verkündigung an. Man könnte demnach behaupten, dass eigentlich nicht die neutestamtlichen Schriften allmählich kanonisch festgelegt wurden, sondern dass die apostolische Tradition, die bereits im Bewusstsein der christlichen Gemeinden eine lebendige Realität darstellte, nun auch schriftlich vorlag. Man gab also nicht bisher unkanonischen Schriften eine neue Verbindlichkeit oder gar eine neue theologische Qualität, indem man ihnen einen „dogmatischen Rang" zuerkannte; man stellte nur fest, dass die im Bewusstsein der Kirche schon immer als „kanonisch" geltenden Worte Jesu und der Apostel jetzt zusätzlich in schriftlicher Gestalt vorlagen. So entwickelte sich die übergeordnete Autorität des Kyrios und seiner Apostel zu einer neuen Schriftautorität, bis sie (spätestens bei Tertullian) auch ausdrücklich als Neues Testament neben das Alte Testament gestellt wurde.

39. Bereits die ersten Kanonverzeichnisse (z. B. Canon Muratori) ebenso wie die Handschriftenüberlieferung geben Zeugnis von dem allgemeinen autoritativen Gebrauch der apostolischen Schriften, d. h. der Schriften aus der apostolischen Zeit. Mit wenigen Ausnahmen (z. B. werden im erwähnten Canon noch nicht aufgeführt: Hebr, Jak, 1 Petr, 2 Petr und ein Johannesbrief) werden schon Ende des 2. Jahrhunderts alle Bücher aufgelistet, die normativ die Erinnerung an die Taten Gottes in Jesus Christus bis heute weitertragen. Man beachte aber, dass, obwohl spätestens mit dem 39. Osterbrief des Athanasius (367) die Bücher des NT, wie sie heute alle christlichen Kirchen kennen, vollzählig aufgenommen worden sind, die Grenzen des Kanons relativ flexibel bleiben. Beispielsweise zählt im 8. Jh. Johannes von Damaskus in seiner zusammenfassenden „Darstellung des orthodoxen Glaubens" die „Kanones der Heiligen Apostel" von Klemens mit als neutestamentlich-kanonisch auf.

2.3.2. Die Bedeutung der liturgischen Praxis und des gelebten Glaubens für die Identitätsbildung der christlichen Kirche

40. Die Überlieferung der „Stimmen der Jünger Jesu“ (Irenäus) geschieht nicht in einem leeren Raum, sondern mitten im lebendigen Leib Jesu Christi, in seiner Kirche. Aus diesen Stimmen „nimmt die Kirche ihren Anfang“ (Irenäus, Ad. haeres. 17,17) und bildet sich als der neue Bund in der Geschichte Gottes mit seiner Welt. Gerade der parallele gottesdienstliche Gebrauch der Apostelschriften mit der alttestamentlichen Heiligen Schrift trägt zur Kanonisierung der literarischen Zeugnisse des neuen Bundes bei. Neben ihrem Alter und ihrer apostolischen Herkunft bekräftigt der liturgische Gebrauch die Auswahl der schriftlichen Festlegung der Überlieferung. Schrift und Kirche sind demnach aufeinander bezogen: Die apostolische Verkündigung führt zur Festigung von Kirchengemeinden und zur Verschriftung der Überlieferung; andererseits wird die Schrift selber als Norm für die spätere Evangelisierung und die Gründung von weiteren Gemeinden betrachtet. Die Tradierung des Glaubens lebt jedoch nicht in einer abstrakt gefassten Norm, sondern in der lebendigen Fortsetzung der Geschichte des Glaubens, dass Jesus der Herr ist.

41. Zentrum dieses Lebens bildet die gottesdienstliche Zusammenkunft der Gläubigen, konkret die eucharistische Feier: „Wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht sie das, ‚was sie ist‘, den Leib Christi (1 Kor 10,17); (...) andererseits aber erbaut die Eucharistie die Kirche in dem Sinn, dass durch sie der Geist des auferstandenen Christus die Kirche zum Leib Christi gestaltet“.[9] Die anamnetische Vergegenwärtigung des erfahrenen Heils öffnet die Eucharistie zu einer Vorwegnahme der eschatologischen Vollendung. Die Unterweisung in der eschatologischen Erwartung der Ankunft des Herrn war in der Alten Kirche den Mitgliedern des Leibes vorbehalten und wurde erst nach der Taufe vollzogen.

42. Basilius der Große setzt die schriftliche Unterweisung im Glauben in eine lebendige Beziehung zu der mündlichen Überlieferung, wie sie sich in der gelebten, insbesondere gottesdienstlich geprägten Tradition der kirchlichen

9 O-RK I/6, in: DwÜ II, 532. Hier wie im Folgenden verwendete Abkürzungen: L-O = Lutherisch / Orthodoxe Dialogkommission; O-RK = Orthodox / Römisch Katholischer Dialog; DwÜ = Harding Meyer u. a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn 1983 (DwÜ I), 1992 (DwÜ II), 2003 (DwÜ III).

Gemeinschaft allmählich herauskristallisiert hat.[10] Die allmähliche Ausgestaltung der liturgischen Praxis bereichert nicht nur das Leben der Christen; die sakramentale Feier wird ebenso zum gewichtigen Träger der Wahrheiten des Glaubens nach außen hin („lex orandi, lex credendi"). Dies wirkt der Gefahr entgegen, dass diese Glaubenswahrheiten als abstrakte Formeln missverstanden und in Gestalt trockener Lehrsätze weitergegeben werden. Andererseits soll die sakramentale Feier aber auch nicht zu einem „unlogischen" Gottesdienst (*latreia*) verkommen (vgl. Röm 12,1), zu jenem Sakramentalismus, der vom Geist, der das Leben stets neu macht, nicht mehr Zeugnis ablegen kann (vgl. 2 Kor 3,6). „In der fortgehenden Erfahrung der Kirche von ihrem Leben in Christus, in Glaube, Liebe und im Gehorsam des Gottesvolkes samt seinem Gottesdienst werden die Heiligen Schriften ein lebendiges Buch der Offenbarung, dem Botschaft (*kerygma*), Dogma und Leben der Kirche nicht widersprechen dürfen." (L-O/1, in: DwÜ II, 261)

43. Für die Ausbildung der christlichen Identität ist neben der liturgischen Praxis auch die allgemeine Lebensführung von prägender Bedeutung. Kaum zu überschätzen ist in dieser Hinsicht die diakonische Liebespraxis der Gemeinden, die sich an Jesu Nächstenliebegebot orientiert und bewusst in der Nachfolge seiner Liebespraxis vollzieht. Auch die Verweigerung des Götzendienstes markiert eine Differenz der Christen zu ihrer gesellschaftlichen Umwelt. Indem sie z. T. mit massiven gesellschaftlichen Nachteilen verbunden ist, die in Verfolgungszeiten bis zum Martyriumstod reichen, stärkt sie die innere Zusammengehörigkeit der Gemeinden. Den Märtyrern wird wegen ihrer Treue zum apostolischen Zeugnis in der Kreuzesnachfolge Jesu bald besondere Verehrung zuteil.

2.3.3 Die Etablierung normativer Auslegungsinstanzen (Bischofsamt, Konzilien)

44. Mit der zunehmenden Ausbreitung und wachsenden Mitgliederzahl der Kirche erwies es sich als notwendig, Formen und Instanzen für die verant-

10 „Unter den in der Kirche bewahrten Glaubenslehren und Verkündigungen besitzen wir die einen aus der schriftlich festgelegten Unterweisung, die anderen haben wir von der Tradition der Apostel auf dem Weg der Mysterien (en mysterio) überliefert empfangen. Beide haben für den Glauben die gleiche Bedeutung" (Basilius, Über den heiligen Geist 27, PG 32, 188).

wortliche Gestaltung des Gemeindelebens auszubilden. Ebenso machte die Herausforderung des Dialogs mit der Welt es notwendig, den überlieferten Glauben vor Verfälschungen und Irritationen zu bewahren. Wer ist zuständig, über den Glauben verbindlich („normativ") zu lehren? Die Antworten auf diese Fragen spalten die Kirchen bis heute.

45. Die erste Verantwortung für die Einheit ihrer Gemeinden wird seit dem 2. Jahrhundert den Bischöfen in ihrer Funktion als Leiter der Gottesdienste zugeschrieben (vgl. Ignatiusbriefe). Allmählich werden Listen erstellt, die die apostolische Sukzession in den Personen der Ortsbischöfe sichern sollen (vgl. Irenäus, Hegesippus). Damit soll die Kontinuität im tradierten apostolischen Glauben gezeigt werden. Eine hervorragende Stellung gewinnen dabei (seit dem 2. Jh.) die Bischöfe von großen bekannten und ehrwürdigen apostolischen Ortskirchen. Schon am Anfang des 2. Jahrhunderts spricht Ignatius von Antiochien der Gemeinde in Rom die Würde einer „Vorsteherin in der Liebe" zu.

46. Probleme der Koordinierung ihrer Zusammenarbeit und der Verständigung zwischen Lokalkirchen, v. a. aber die Bekämpfung von überregionalen Schismatiker- und Häretikergruppen (z. B. Montanisten) werden in Synoden behandelt. Die Einberufung von solchen Konzilien, die gegen Ende des 2. Jahrhunderts vor allem in Kleinasien, im 3. Jahrhundert aber auch in Nordafrika zahlreicher werden, unterliegt jedoch keinem vorher strukturierten institutionellen Muster. Konzilien in dieser Zeit (bis zur Regierungszeit Konstantins) sind „Ad-hoc-Zusammenkünfte", die zusammentraten, „wenn es erforderlich war" (L-O/4, in: DwÜ III, 98), „eher charismatische Ereignisse, weniger Institutionen" (Florovsky; vgl. auch L-O/4, ebd.); ihr eigentliches Thema war das Ringen um die rechte, geistliche Einheit der Kirche Gottes. Die Verbindlichkeit ihrer Entscheidungen hängt von einem (in der Alten Kirche nicht definierten) Rezeptionsprozess ab; weil und insoweit sie den Glauben der Kirche authentisch überliefern und interpretieren, erhalten sie im Bewusstsein und im Leben der Kirche ihren bleibenden Wert. Dies wird sich auch später (ab dem 4. Jahrhundert) nicht grundsätzlich ändern, ihre Einberufung wie auch ihre Entscheidungen werden aber nun mit den Mitteln kaiserlicher Machtpolitik eng verwoben.

47. Unter diesen Konzilien werden im Bewusstsein der Alten Kirche jene als ökumenisch anerkannt, die nicht einfach äußerlichen formalen Kriterien ent-

sprechen, sondern die „auf Grund ihres charismatischen Charakters“ (Florovsky) die Wahrheit in Übereinstimmung mit der Schrift in einen „Consensus Patrum“ haben einmünden lassen. Es war allen Synoden in der Alten Kirche enorm wichtig zu zeigen, dass sie „den Vätern folgen“: Die Väter sind nicht nur die Garanten der Lehre; vor allem sind sie, in ihrer Anerkennung durch das „Pleroma“ (die umfassende Fülle) der Kirche, die Garanten der geistlichen Gesinnung (vgl. Röm 8,6) ihrer Kirche. Damit wird zugleich neben der *antiquitas* und dem *consensus* auch die *universitas* (Katholizität) gewährleistet. Mit diesen drei Begriffen ist das benannt, was die Eckpfeiler der Integration und der Anerkennung einer Tradition ausmacht, gemäß dem bekannten Axiom von Vincentius von Lerinum († vor 450): *teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (Commonitorium 2, MPL 50, 640).

2.3.4. Konziliare Entscheidungen als verbindliche Norm der Tradition

48. Ersten christologischen und soteriologischen Glaubensformeln begegnet man bereits in der Schrift, die in der Aussage gipfeln, dass Jesus der Messias sei (Mk 8,29; 14,61; Joh 9,22; vgl. Apg 2,36; 9,22; 17,3), oder in der spezifischen paulinischen Wendung, dass Jesus der Herr sei (Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11). Das Bekenntnis hat seinen Platz in der Taufe, aber auch in der „Ordination“ (1 Tim 6,12) oder in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen (Joh 9,22) und bei der Abwehr von Irrlehrern (1 Joh 4,15). Gerade die Taufbekenntnisformeln bilden den Hintergrund des großen und feierlichen Bekenntnisses (Credo) von Nicäa-Konstantinopel. Die darin vollzogene trinitarische Erweiterung der frühchristlichen Bekenntnisformeln hält den Glauben an Jesus Christus fest, wie er in der Wirkkraft des Heiligen Geistes auf dem Weg der Öffnung der Kirche in die alte Welt geprägt wurde. Ungeachtet seiner unterschiedlichen Wirkungsgeschichte in der griechischen und der lateinischen Christenheit (*Filioque*) hat das Nicäno-Konstantinopolitanische Bekenntnis, nicht zuletzt durch seinen liturgischen Gebrauch, den Glauben an den dreieinen Gott im Bewusstsein der Kirche verankert und auch die Sprache der Gebete und des Segens in den Gottesdiensten geprägt. Damit wird jene Einheit im Leben der Kirche sichtbar, die in der Wendung „Lex orandi – lex credendi“ sichergestellt wurde: „Die Norm des Gebets bestimme die Norm

des Glaubens“. Diese Formel kann jedoch erst in ihrer Reziprozität richtig verstanden werden. Die Traditionsbildung in der Alten Kirche war demnach ein ganzheitlicher lebendiger Prozess und nicht eine fixe Form, die blinden Gehorsam forderte. „Die Heilige Tradition als fortwährendes Wirken des Hl. Geistes in der Kirche kommt im ganzen Leben der Kirche zum Ausdruck. Die Beschlüsse von ökumenischen Konzilien und lokalen Synoden der Kirche, das Lehren der heiligen Väter, liturgische Texte und Riten sind besonders wichtige und verbindliche Ausprägungen dieses mannigfaltigen Wirkens des Hl. Geistes“ (L-O/4, in: DwÜ III, 97).

2.4. Tradition als vielschichtiger Prozess

49. Die Darstellung der Bedeutung von Tradition und Traditionen in der Geschichte Israels und der Frühgeschichte des Christentums hat gezeigt, dass die Tradierung der Heilsbotschaft ein komplexer, in sich vielfältiger, von einer Fülle von Faktoren beeinflusster Prozess ist. Dieser Prozess ist mit dem Nicäno-Constantinopolitanum nicht zum Abschluss gebracht. Angesichts der weiteren Entwicklungen kann auch nicht einfach vorausgesetzt werden, die einzelnen Konfessionen würden die Beschlüsse der großen altkirchlichen Konzilien in übereinstimmendem Verständnis als gemeinsames Fundament (im Sinne eines *consensus quinquesaecularis*) anerkennen, auf dem sie dann nur in unterschiedlicher Weise aufbauten. Gleichwohl macht der Blick auf die „Formierungsphase“ des Christentums deutlich, dass sich hier grundlegende Strukturen einer christlichen Erinnerungskultur herausgebildet haben, die prägend blieben für die weitere Entwicklung. Noch die neuzeitliche Kritik an der altkirchlichen „hellenistischen Synthese“ namentlich im Protestantismus (z. B. bei Harnack) bestritt nicht das faktische Gegebensein und die religiöse Notwendigkeit geschichtlicher Tradierungsprozesse, sie bezweifelte nur die unbedingte theologische Verbindlichkeit der altkirchlichen Entwicklung und forderte eine kritische Fortschreibung des geschichtlichen Selbstverständnisses des Christentums unter Orientierung am jesuanischen Ursprung. Auch dies ist also eine Realisierungsgestalt des Zusammenhangs von Traditionsbindung, Traditionskritik und Traditionsfortschreibung. Im Folgenden soll nun dargestellt werden, welche spezifischen Formen des Umgangs mit Tradition und Traditionen die einzelnen christlichen Konfessionen ausgebildet haben.

3. Traditionsbindung, -kritik und -fortschreibung in den einzelnen Konfessionen

50. In diesem Teil der Studie sollen die verschiedenen Traditionsverständnisse jener Kirchen skizziert werden, die im DÖSTA als einem theologischen Arbeitskreis der multilateralen Ökumene miteinander ins Gespräch eingetreten sind. Die Frage, in welcher Reihenfolge das geschieht, ist nicht ohne Bedeutung, da mit der Aufeinanderfolge der Darstellung bestimmte Vorstellungen historischer und theologischer Ursprünglichkeit und damit bereits Urteile in der Sache verbunden werden könnten. Dies ist jedoch keinesfalls beabsichtigt. Keine der hier vertretenen Kirchen und Kirchenfamilien versteht sich selbst als abgeleitete Sekundärgestalt des Christentums, sondern alle beanspruchen, treue Erben der apostolischen Urchristenheit zu sein.

51. Da die Darstellung aber nur der Reihe nach geschehen kann, haben wir uns entschlossen, die Einzelbeiträge in drei Gruppen zusammenzustellen, deren Glieder durch vergleichsweise enge historische und theologische Verwandtschaft gekennzeichnet sind: die sog. Ostkirchen, die katholischen Kirchen und die evangelischen Kirchen. Wir beginnen mit den Ostkirchen, da sie ihre Traditionen in Glaube und Kirchenordnung nur auf die altkirchlichen Ökumenischen Konzile gründen (die orientalisch-orthodoxen Kirchen auf die ersten drei von 325 bis 431, die anderen orthodoxen Kirchen auf die sieben von 325 bis 787). In der aus der Kirche des west-römischen Reiches hervorgegangenen Christenheit stehen die altkatholische und die römisch-katholische Kirche dem Traditionsverständnis der Ostkirchen am nächsten. Wir stellen hier die römisch-katholische Kirche voran, da die altkatholische Kirche sich im 19. Jahrhundert als Antwort auf Beschlüsse des 1. Vatikanischen Konzils als unabhängige Kirche konstituierte. Als dritte Gruppe folgen die evangelischen Kirchen, deren Entstehung sich einer ausdrücklichen Kritik an den Traditionen der mittelalterlichen lateinischen Kirche verdankt. Innerhalb dieser Gruppe gehen wir chronologisch nach der Entstehungszeit vor.

3.1. In den Ostkirchen

3.1.1. Die orientalisch-orthodoxe Sicht

52. Der Traditionsbegriff der orientalisch-orthodoxen Kirchen ist ein doppelter. Zunächst beruht er auf der Überzeugung, dass den Kirchen aus den Zeiten der Apostel „Glaubensgut“ anvertraut ist (Gesetze, Mahnungen, Lehre und Bekenntnisse), das sorgfältig und treu bewahrt werden soll. Es muss vor falschen Lehren (im Sinne von 1 Tim 6,20) geschützt und als Wahrheit weiter verkündigt werden. „Tradition“ wird aber auch im Sinne von „Gewohnheiten“ verstanden. Damit sind z. B. die unterschiedlichen und reichhaltigen liturgischen Gewohnheiten der verschiedenen Kirchen in ihren je eigenen Sprachen gemeint. Pflege und Bewahrung dieser Gewohnheiten sind genauso wichtig und notwendig wie die Bewahrung des apostolischen Glaubensguts. Die orientalisch-orthodoxen Kirchen haben verschiedene liturgische Riten und stehen dennoch miteinander in Abendmahlsgemeinschaft.

53. Ihren Lehren und Bekenntnissen legen sie alle Konzilsbeschlüsse der ersten drei Ökumenischen Konzilien (Nicäa 325, Konstantinopel 381 und Ephesus 431) zugrunde. Die Gewohnheiten werden jeweils in den Lokalkonzilien fortgeschrieben. Für Traditionsbildung und -fortschreibung maßgeblich ist der sprichwörtliche Grundsatz *Unitas in necessariis, libertas in dubiis, caritas in omnibus.* Das bedeutet: „Einheit im Notwendigen“ (dazu gehören Glaubensbekenntnis, Taufe und Abendmahl), „Freiheit im Zweifelhaften“ (dazu zählen etwa die Streitfragen um die Einfügung des filioque ins Glaubensbekenntnis, Kinder- oder Erwachsenentaufe, Verwendung von gesäuertem oder ungesäuertem Brot und von Olivenöl oder Sesamöl), „Liebe in allem“.

54. Traditionskritik bedeutet für die orientalisch-orthodoxen Kirchen Bewahrung des rechten Bekenntnisses und der wahren Lehre in Abgrenzung zu falschen Lehren. Lehre und Bekenntnis selbst sind niemals Gegenstand der Traditionskritik, sondern nur die Gewohnheiten der Kirchen. Als sehr anregend für Traditionskritik in diesem Sinne haben sich die ökumenischen Dialoge seit 1964 erwiesen. Diesen wird ein hoher Stellenwert beigemessen: Alle orientalisch-orthodoxen Kirchen sind Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK).

3.1.2. Die orthodoxe Sicht

55. Für die orthodoxe Theologie ist „Tradition“ der authentische Ausdruck der göttlichen Offenbarung in der lebendigen Erfahrung der Kirche. Von der Heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung wird nicht als von zwei voneinander unabhängigen Quellen des Glaubens gesprochen. Sowohl die Schrift als auch die Überlieferung sind vielmehr Früchte des Lebens in der Gemeinschaft des Geistes und in der Gnade Jesu Christi und in der Liebe Gottes des Vaters (2 Kor 13,13). Die Tradition (im Singular) wird nicht einfach identifiziert mit den vielfältigen Traditionen (im Plural), die vom reichen Leben der Gemeinde Zeugnis ablegen. Die Traditionen müssen vielmehr ständig an der einen Tradition geprüft werden. Tradition ist demnach „das dauerhafte Leben in der Wahrheit“ (Florovsky); diese Wahrheit hat der Herr gegeben, die Apostel haben sie gepredigt und die Kirchenväter haben sie erhalten (Athanasius).

56. Die Tradition bildet sich nach orthodoxem Verständnis in einem Prozess der Aneignung und Erfahrung des anvertrauten kostbaren Glaubensguts. Die Priorität kommt dabei dem Zeugnis der ersten Augenzeugen zu, wie es in den Schriften des Neuen Testaments zu lesen ist. Diese apostolische Tradition steht mitten in einer lebendigen Geschichte des Heils, das Gott in seiner Welt vielfältig darbringt und stets erneuert. Dazu gehören zuerst die Erscheinungen Gottes im Volk des ersten Testaments, deren Zeugen die Propheten und die Gerechten vor Christus waren; hinzu kommen dann die Erfahrungen, die das neue Volk Gottes, die Kirche, mit der Offenbarung des Dreieinen Gottes macht.

57. Die Traditionsfortschreibung geschieht vorrangig durch die Kirchenväter und -mütter sowie die Männer und Frauen, die mit der Anstrengung ihrer Askese das Volk durch ihr Beispiel führen. Traditionsfortschreibung kreist in der orthodoxen Welt um die gottesdienstliche Versammlung. Elemente des profanen (nationalen etc.) Lebens lassen sich in eine eucharistische Verwandlung der Welt integrieren und können damit das kirchliche Leben bereichern. Die eucharistische Feier als Mitte des kirchlichen Lebens führt auch zu einer Ämter- und Diensthierarchie, die dem Leib Christi dient, vor allem indem sie für seine Einheit Sorge trägt. Das synodale System soll die eucharistisch verankerte Ekklesiologie der Orthodoxie in die Katholizität der Kirche übertragen, wo auch ihre Apostolizität zum Tragen kommt. Das Kirchenvolk beteiligt sich

daran durch Rezeption und Konkretion kirchlicher Beschlüsse in seinem Leben.

58. Für den Glauben der Orthodoxen besteht eine ununterbrochene Linie des Glaubens von den Aposteln über die Kirchenväter bis zur Kirche von heute. Die Orthodoxen sehen ihre Identität in der Treue zur tradierten Erfahrung und Lehre begründet, die in ihrer langen Geschichte Ausdruck in verschiedenartigen Monumenten des Glaubens gefunden hat. Die Kontinuität und die Einigkeit ihrer Kirche erleben sie vor allem in den reichen sakramentalen Handlungen und Feiern. Darin finden auch jene dogmatischen, bekenntnisartigen und kanonischen Beschlüsse der sieben ökumenischen Konzilien ihre Anwendung, die in jeder orthodoxen Kirche als Garanten für die Wahrheit ihrer Lehre und Praxis fungieren.

3.2. In den katholischen Kirchen

3.2.1. Die römisch-katholische Sicht

59. Die römisch-katholische Kirche betont ihre ungebrochene Kontinuität in der apostolischen Tradition, die sich in ihrem Leben auf vielfältige Weise, besonders in Kirchenordnung, Lehre und Liturgie, konkretisiert. Durch kontroverstheologische Herausforderungen wurde sie zu konziliaren Lehraussagen geführt, die das Verhältnis zwischen der (biblischen) Schrift und der (kirchlichen) Tradition näher bestimmen. Die in diesen Aussagen erkennbare Grundhaltung besteht in einer Wertschätzung sowohl der vorkanonischen (mündlichen) Überlieferung als auch der nachbiblischen Auslegung der Heiligen Schrift. Das Konzil von Trient betonte, dass bei Fragen der Glaubenswahrheit und der Lebensführung (*veritas et disciplina*) die Schrift gewordene und die mündliche Tradition (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*) im Hinblick auf die ihnen zu erweisende Ehrfurcht gleichrangig sind (*pari pietatis affectu ac reverentia*). Das 1. Vatikanische Konzil erinnerte (im Konflikt mit Vertretern einer rein vernunftbezogenen Argumentation in Lehrfragen) an die Notwendigkeit der kirchlichen Anerkennung des in der Schrift oder der Tradition (*in verbo Dei scripto vel tradito*) enthaltenen Glaubensguts. Römisch-katholische Auslegungen verstehen das Wort „oder“ (*vel*) in diesem Zusammenhang als Legitimierung einer Unterscheidung von Schrift und Tradition,

da sie im Wortlaut nicht mit „und“ (*et*) verbunden sind. Wegweisend für die gegenwärtige römisch-katholische Theologie war das 2. Vatikanische Konzil. In dessen Offenbarungskonstitution Dei Verbum, Nr. 9 wird zunächst betont, dass beide, Schrift und Tradition, derselben göttlichen Quelle entspringen. Sodann wird ein Unterschied gemacht zwischen der Wesensbestimmung der Heiligen Schrift als Gottes Rede und der Aufgabe der Tradition, in Treue zum Wort Gottes zu verbleiben, es zu deuten und ihm missionarische Wirksamkeit zu vermitteln.

60. Die römisch-katholische Theologie schenkt jenen Faktoren besondere Aufmerksamkeit, die bereits vor der Entstehung der kanonischen Texte eine sprachliche Formung des Traditionsgehalts bewirkten: liturgische Gebete und Lieder, in Gemeindeversammlungen vorgetragene Erzählungen vom Handeln Gottes, Sammlungen von Regeln für das Gemeinschaftsleben im Volk Gottes. Gemeinsam ist all diesen Formen der Traditionsbildung eine hohe Wertschätzung des gemeinschaftlichen Aspekts. Auch das Grunddatum der christlichen Traditionsbildung, die Entstehung des österlichen Glaubens, und nicht weniger das Pfingstereignis sind Gemeinschaftserlebnisse. Bei aller Beachtung der Traditionsfortschreibung in der nachapostolischen Zeit wird in der römisch-katholischen Theologie der Tod des letzten Apostels als ein Einschnitt betrachtet. Maßstab zur Prüfung der Legitimität einer christlichen Traditionsfortschreibung bleibt demnach der neutestamentlich überlieferte apostolische Glaube.

61. Die Bindung jeder kirchlichen Lehre an das (allein normative) Zeugnis der Heiligen Schrift sowie an die (durch diese normierten) Zeugnisse der nachbiblischen Tradition ist in der römisch-katholischen Theologie unbestritten. Jede neue Traditionsbildung kann nur in Rückbindung an den normativen apostolischen Ursprung Geltung beanspruchen. Traditionsbindung kann sich jedoch nicht in einer Wiederholung vorliegender Lehrsätze erschöpfen, sondern setzt einen komplexen Vorgang der Unterscheidung zwischen zeitbedingten Rahmenbedingungen und zeitenthobenen Grundaussagen voraus. Nur so lässt sich über die Verbindlichkeit einer (neuen) Traditionsgestalt urteilen. Aus römisch-katholischer Sicht geschieht dieser Prüfvorgang grundsätzlich durch alle Glaubenden. Angesichts der Geistbegabung aller Getauften kann die „Gesamtheit der Gläubigen (...) im Glauben nicht irren“ (2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium, Nr. 12). Im Konfliktfall ist dabei die unterschiedliche amt-

liche Zuständigkeit auf lokaler (Pfarrer), regionaler (Bischof) oder weltkirchlicher Ebene (Konzilien und Papst) zu beachten.

62. Traditionskritik ist für römisch-katholisches Verständnis der Weg der Selbstvergewisserung, ob die Glaubensgemeinschaft in der biblisch bezeugten apostolischen Tradition verblieben ist. In der römisch-katholischen Theologie spricht man von der doppelten „Relativität" jeder sprachlich gefassten Glaubenslehre: Aktuelle Lehraussagen sind jeweils bezogen (relativ) sowohl auf die normativen Schriftzeugnisse als auch auf die Zeitsituation einer lehramtlichen Entscheidung. Lehrsätze sind immer auch auf ihren Handlungsimpuls hin zu befragen. Dabei kann es vorkommen, dass der ursprünglich gemeinte Sinn nur durch eine Veränderung der Wortwahl bewahrt bleiben kann. Nicht nur auf der Ebene des gesprochenen Glaubens, auch im Bereich des gefeierten oder des gelebten Glaubens (in der Liturgie und der Diakonie) kennt die römisch-katholische Theologie Prozesse der selbstkritischen Reform. Mit der Feststellung einer bestehenden „Hierarchie der Wahrheiten" (2. Vatikanisches Konzil, Unitatis Redintegratio, Nr. 11) hat die römisch-katholische Theologie ein Instrumentarium zur Unterscheidung zwischen Traditionsgütern bekommen, das ökumenisch anschlussfähig ist: Nicht alle Lehrtraditionen sind von gleichem Rang, sondern unterscheiden sich durch ihre relative Nähe oder Ferne zum Christusgeheimnis. Die Traditionskritik hat die Aufgabe, die Wahrung der soteriologischen Intention des Evangeliums beständig anzumahnen.

3.2.2. Die altkatholische Sicht

63. Die altkatholische Kirche versteht unter Tradition die ununterbrochene, teils mündliche teils schriftliche Überlieferung der Lehre der Apostel. Jesus Christus hat seine Botschaft nicht nur in der Heiligen Schrift festlegen lassen, sondern sie auch der Kirche zum treuen Weitersagen übergeben. Die Tradition in diesem doppelten Sinn ist die von Gott gegebene Erkenntnisquelle für alle Generationen von Christen. Bei Prüfung der Traditionsgemäßheit gegenwärtiger Verkündigung gilt die Heilige Schrift als erstrangige Norm, die mündliche Überlieferung aber als notwendig zur richtigen Interpretation der Schrift.

64. Die mündliche Überlieferung entnehmen Altkatholiken vor allem dem Konsens der Alten Kirche. Sie berufen sich auf den von Vinzenz von Lerinum formulierten Grundsatz: „Das wollen wir festhalten, was überall, was immer,

was von allen geglaubt wurde.“ Die Bindung an die altkirchliche Tradition soll jedoch nicht starr gehandhabt werden, vielmehr soll die Tradition als sicheres Fundament für notwendige Reformen dienen (*ecclesia semper reformanda*). So akzeptierten schon die Gründerbischöfe der Altkatholischen Kirche, dass es in inhaltlichen Fragen des Glaubens auch ein Fortschreiten geben kann. Neue Dogmen kann jedoch nur ein ökumenisches Konzil aufstellen.

65. Die Dogmatisierung von Universalprimat und Unfehlbarkeit des römischen Bischofs auf dem 1. Vatikanischen Konzil 1870 wird von den Altkatholiken als Bruch mit der altkirchlichen Tradition betrachtet und darum abgelehnt. Die Identität der christlichen Lehre kann für sie nicht durch den Papst allein gesichert werden, sondern nur durch das Kollegium der Bischöfe, die in der apostolischen Sukzession stehen. Innerhalb der Altkatholischen Kirche übt die Bischofskonferenz das theologische Wächteramt aus.

66. Da die Tradition nach altkatholischem Verständnis dem Leben der Kirche dienen soll und nicht zum Traditionalismus erstarren darf, besteht immer auch die Notwendigkeit zur Traditionskritik. Lehre und Struktur der Alten Kirche sind im Kontext neuer gesellschaftlicher und sozio-kultureller Entwicklungen auszulegen. Dazu muss die Theologie bereit sein, in neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen (Soziologie, Humanwissenschaften etc.) das Wirken des Heiligen Geistes zu sehen und sie bei der Aktualisierung der apostolischen Verkündigung für heute zu berücksichtigen. Die Altkatholische Kirche hat versucht, dies z. B. in dem 20jährigen Ringen um die Frauenordination zu verwirklichen. Hierbei waren ihr besonders neue Erkenntnisse in der Anthropologie wichtig. Ein zweites wichtiges Instrument der Traditionskritik ist der *sensus fidelium* („Sinn der Gläubigen“). Auch hier kann das Ringen um die Frauenordination als Beispiel dienen: Während die Bischofskonferenz diese noch 1976 ablehnte, forderte die Kirchenbasis einen breiten Diskussionsprozess, der schließlich in den 1990er Jahren zur Einführung der Frauenordination führte.

3.3. In den evangelischen Kirchen

3.3.1. Die lutherische Sicht

67. Martin Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften verwenden den Begriff „Tradition“ fast ausschließlich im Sinne von *traditio humana* und geben ihn deutsch mit „Menschensatzung“ wieder. So kommt es zur Entgegensetzung von Schrift und Tradition, verstanden als Alternative von Gotteswort und Menschensatzung (nach Mk 7,8 und Kol 2,8).

68. Dennoch waren Luther und die anderen Reformatoren nicht generell traditionskritisch eingestellt. Sie haben sich nicht als Neuerer verstanden – im Gegenteil: Sie wollten die rechte ursprüngliche Kirche gegen die von ihnen diagnostizierten mittelalterlichen Neuerungen wiederherstellen („re-formieren“). Ihr Maßstab für die Bewertung der kirchlichen Überlie-ferungen war die sachliche Übereinstimmung einer überkommenen Lehre und Praxis mit der inhaltlichen Mitte der Heiligen Schrift, dem Evangelium von Jesus Christus. Mittels des Evangeliums wurde also zwischen falscher, schriftwidriger und rechter, schriftgemäßer Tradition unterschieden. Dementsprechend haben die Wittenberger Reformatoren auch die grundlegenden Dogmen der Alten Kirche anerkannt (Trinität, zwei Naturen Christi). Auf die Väter der Alten Kirche beriefen sie sich nicht im dogmatischen Sinne, als wären diese als solche eine verpflichtende Autorität, sondern in einem eher historisch vergewissernden Sinn: „Andere Schriften [als die Heilige Schrift] ... sollen als etwas anderes nicht angenommen werden, als als Zeugen dafür, in welcher Weise und an welchen Orten nach der Zeit der Apostel jene Lehre der Propheten und Apostel bewahrt wurde“ (Konkordienformel, Epitome 1).

69. In der kritischen Traditions*bindung* vollzieht sich in der Reformation zugleich auch Traditions*bildung*, das Hervorbringen eigener kirchlicher Traditionen – am klarsten erkennbar in den Bekenntnisschriften. Die Bekenntnisschriften relativieren sich freilich selbst, indem sie sich als von der Heiligen Schrift abgeleitete, nur sekundäre Normen verstehen. Die Heilige Schrift ist für sie „die einzige Regel und Richtschnur, nach der in gleicher Weise alle Lehren und Lehrer gerichtet und beurteilt werden sollen“ (Konkordienformel, Epitome 1). Man könnte also zugespitzt sagen, dass im evangelischen Christentum die Traditionskritik zur Tradition geworden ist. Die Anerkennung der

Bekenntnisschriften als (wenn auch abgeleitete) Normen und ihre kritische Zuordnung zur (jedenfalls im Prinzip übergeordneten) Heiligen Schrift bildeten im lutherischen Kirchentum von Anfang an ein Spannungsfeld, das im Laufe der Geschichte unterschiedlichste Konstellationen durchlief. Dabei konnte die Selbstrelativierung der Bekenntnisschriften als Legitimation für deren Kritik verstanden werden, aber auch umgekehrt – als Ausdruck ihrer Orientierung an der Heiligen Schrift – die Geltung der Bekenntnisse verstärken.

70. Die Entdeckung des geschichtlichen Charakters der biblischen Texte in der Aufklärung führte zu einer Krise des Schriftprinzips und zu neuen Versuchen, die Konzentration auf Jesus Christus als Mitte der Schrift durch einen Rekurs auf den geschichtlichen Jesus von Nazareth zur Geltung zu bringen. Dies geschah unter dem Anspruch, Luthers ursprüngliche Intention in zeitgemäßer Weise aufzugreifen. Die damit verbundene kritische Relativierung des Wortlauts von Schrift und Bekenntnis ließ auch Gegenbewegungen entstehen, die eine inhaltliche Erosion des reformatorischen Glaubens befürchteten und demgegenüber die kirchliche Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften als der sachgemäßen Auslegung des biblischen Evangeliums betonten. Die faktische Pluralität der Selbstverständnisse widerspricht nicht notwendig lutherischer Identität, da die reformatorische Überzeugung vom „allgemeinen Priestertum aller Getauften“ die gemeinsame Verantwortung aller Gläubigen für die rechte Lehre betonte und die Entstehung einer zentralen normierenden Lehrinstanz grundsätzlich verhinderte. Im innerkirchlichen Diskurs um den für die Einheit der Kirche erforderlichen *consensus* (Confessio Augustana 1) müssen sich jedoch die verschiedenen Formen von Traditionsfortschreibung und Traditionskritik durch einen Rückbezug auf die Grundentscheidungen der Reformation legitimieren.

3.3.2. Die reformierte Sicht

71. Die evangelisch-reformierte Sicht von Tradition stimmt im Grundsatz mit der lutherischen Perspektive überein; deshalb werden hier nur diejenigen Aspekte skizziert, mit denen die reformierte Tradition einen eigenen Weg beschreitet.

72. Wenn sich die reformierten Kirchen mit besonderer Betonung als bekennende Kirchen verstehen, liegt der Ton weniger auf dem Bewahren als

vielmehr auf der aktuellen Bewährung des Bekenntnisses. Das Bewahren des Bekenntnisses kommt in dessen aktueller Bewährung zu seiner eigentlichen Bestimmung. Dabei wird die Traditionsbildung nicht vor allem der universalen Kirche zugeschrieben, sondern der konkreten Lokalkirche, die sich den jeweiligen konkreten Herausforderungen zu stellen hat. Das aktuelle Bekennen dominiert gleichsam das tradierte Bekenntnis, so sehr dieses auch nach reformierter Auffassung neben dem biblischen Zeugnis die entscheidende Orientierung für die aktuelle Urteilsbildung bereitstellt. Das Fehlen gemeinsamer Bekenntnisschriften für alle reformierten Kirchen ist die Konsequenz der Zuweisung der Traditionsbildung an die Lokalkirche.

73. Für Reformierte ist jedes Bekenntnis insofern vorläufig, als es prinzipiell als überbietbar und verbesserungsfähig angesehen wird. Insofern verstehen Reformierte die Tradition selbst als Traditionsfortschreibung; sie ist immer Prozess und nicht Bestand.

74. Die kongregationalistische Einfärbung der reformierten Tradition erhält, wo man sie recht versteht, eine Ergänzung dadurch, dass die Lokalkirche in ihrem jeweiligen konkreten Bekennen als Repräsentantin der Universalkirche agiert. Reformierte Theologen betonen, dass Kontextualität und Katholizität unauflöslich zusammengehören. Erst in der betonten Wahrung der Katholizität der Kirche findet demnach die Lokalkirche auch die Legitimation für ihre Besonderheit, d. h. die Grenzen für die Besonderheiten in den Lokalkirchen werden von der lebendigen Verbundenheit zur Universalkirche gezogen.

75. Im Blick auf die faktische Zersplitterung in der reformierten Kirchenfamilie wird von Reformierten selbst beklagt, dass die fundamentale Betonung der Katholizität in der Ekklesiologie wirkungsgeschichtlich zu wenig zum Zuge gekommen ist. Nicht die Vielheit der reformierten Kirchen wird damit beklagt, wohl aber ihr Defizit, sich mit den notwendigen Konsequenzen als Glieder des einen universalen Leibes Christi zu verstehen. Demgegenüber werden die Kirchenväter etwa von Calvin als Repräsentanten eines positiven Traditionsverständnisses gewürdigt, weil ihre auf der Bibel gegründete Lehre in besonderer Weise an der Wahrung der Katholizität der Kirche ausgerichtet gewesen ist. In dieser Perspektive auf die Katholizität der Kirche sehen Reformierte das zentrale Regulativ für die lokal generierte Tradition, Traditionskritik und Traditionsfortschreibung.

3.3.3. Die mennonitische Sicht

76. Unter Mennoniten hat sich kein eindeutiger Traditionsbegriff herausgebildet. Entweder wird Tradition als ein negativer, polemisch zugespitzter Begriff benutzt, der das (mit der römisch-katholischen Position identifizierte) Verständnis von Tradition als Offenbarungsquelle neben der Heiligen Schrift ablehnt bzw. spätere Neuerungen gegenüber dem biblischen Zeugnis als „Menschensatzungen" verwirft, gelegentlich auch einen sich bei Mennoniten selbst einstellenden Traditionalismus kritisiert. Oder Tradition wird als ein positiver, allgemeinhistorischer Begriff verwendet, der die eigene konfessionelle Entwicklung in Lehre und Praxis bezeichnet. In neuerer Zeit wird der Traditionsbegriff in ökumenischen Gesprächen eingesetzt, um die konfessionelle Identität zu umschreiben, oder in der systematischen Theologie, um das Verhältnis zur Moderne geistes- und theologiegeschichtlich zu bestimmen – entweder um die Moderne aufzuwerten oder um sie abzuwerten und die unaufgebbaren Werte der Vormoderne heute noch zu aktivieren.

77. Mennonitische Gemeinden teilen mit vielen evangelischen Freikirchen die Überzeugung, dass letztgültige Autorität für Leben und Lehre der Gläubigen nicht die Tradition, sondern nur die je und je neu zu interpretierende Heilige Schrift ist. Die Erwachsenentaufe wird von Mennoniten und einigen anderen Freikirchen (wie den Baptisten) als Ausdruck dieses Verständnisses gewertet. Kritik an der Tradition bis hin zu ausgeprägtem Antiklerikalismus und Nonkonformismus ist somit Teil der mennonitischen Tradition geworden. Auch die eigene Tradition wird immer wieder dahingehend kritisch hinterfragt, ob sie schriftgemäß, aber auch, ob sie noch zeitgemäß ist.

78. Im 20. Jahrhundert entwickelte sich in der mennonitischen Theologie eine bewusste Bejahung des innerkonfessionellen und innergemeindlichen Pluralismus. Dieses Ja zum Pluralismus entstand, nachdem deutlich wurde, dass die Mennoniten keinen einheitlichen, sondern einen pluralen Ursprung in den Täuferbewegungen des 16. Jahrhunderts haben und dass auch die Fortschreibung der ursprünglichen Traditionen plural vonstatten ging. Mennonitische Theologie sieht sich deshalb zu einem kreativen Umgang mit der eigenen konfessionellen Tradition aufgefordert.

79. Bestimmte Inhalte werden dabei jedoch immer wieder als „typisch mennonitisch" namhaft gemacht: einmal eine enge Verschränkung von Dogmatik

und Ethik, dann eine Ekklesiologie, die die Gemeinde als Alternative zur herrschenden Gesellschaft versteht, schließlich und vor allem die Gewaltfreiheit als zentrales Element des christlichen Bekenntnisses und der Lebenspraxis. Während frühere Generationen den kulturellen Nonkonformismus in Gestalt eines gesellschaftlichen Separatismus lebten, haben heutige Mennoniten mit diesem Teil ihrer Tradition gebrochen: Obwohl man die Gemeinde weiterhin als von der Gesellschaft unterscheidbare Gemeinschaft versteht, sieht man nun deutlicher, dass sie stets auch Teil der Kultur ist, in der sie lebt.

3.3.4. Die baptistische Sicht

80. Der Baptismus kennt keinen theologisch relevanten Traditionsbegriff und verzichtet weitgehend auf einen positiven Rückbezug auf die Glaubens- und Überlieferungsgeschichte der eigenen wie auch der anderen Kirchen. Als normative Tradition gilt allein die Geschichte der Selbstoffenbarung Gottes in der ganzen Heiligen Schrift. Die im Laufe der Geschichte entstandenen zahlreichen baptistischen Glaubensbekenntnisse dienen vor allem der Außendarstellung und der innergemeindlichen Katechese, nicht jedoch als Grundlage von Lehrentscheidungen. Dennoch entwickelten sich im Laufe der Geschichte liturgische, gemeindekybernetische und lehrmäßige Traditionen, die freilich in der Regel nicht so benannt werden und ungeschriebener Art sind. Zu den ungeschriebenen Traditionen gehören auch die sogenannten „baptistischen Prinzipien“ (engl. *Baptist distinctives*), deren Reihenfolge variabel ist, die aber dennoch Baptistengemeinden weltweit miteinander verbinden. Darin werden die Bibel als höchste Autorität, die Gläubigentaufe, der kongregationalistische Gemeindeaufbau, das Priestertum aller Gläubigen, die Selbstständigkeit der Ortsgemeinden und die Trennung von Kirche und Staat zusammen mit dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit als essentiell festgehalten.

81. Die baptistische Gemeindebewegung verdankt ihren Ursprung einem traditionskritischen Impuls: Sie war bemüht, Lehre und Praxis der Kirche von allen menschlichen Zusätzen zu reinigen, die ihr durch die kirchliche Tradition zugewachsen waren, und Gemeinden nach dem Vorbild der Apostelzeit, d. h. allein auf der Grundlage des Neuen Testaments zu bilden. In der Gottesdienstgestaltung hat man daher in der Frühzeit bewusst auf tradierte liturgische Stücke wie vorformulierte Gebete, das Apostolische Glaubensbekenntnis

und selbst das Vaterunser verzichtet, damit das innere Leben der Glaubenden sich authentisch und persönlich ausdrücken kann. In den letzten Jahrzehnten ist einerseits eine stärkere Offenheit für überlieferte liturgische Elemente festzustellen, andererseits jedoch auch ein vollständiger Verzicht darauf zugunsten eines Gottesdienstes nach dem Muster der charismatischen Bewegung. Die geschichtliche Kontinuität der Christenheit und selbst der eigenen Konfession ist im Baptismus in der Regel nicht von besonderer Bedeutung, da das Interesse auf dem gegenwärtigen Leben im Glauben und auf den Herausforderungen der Zukunft der Gemeinden liegt. Nicht zufällig bevorzugen die meisten Baptisten die Charakterisierung ihres Gemeindebundes als „(Gemeinde-)Bewegung" und nicht als „Kirche". Die kritische Haltung auch gegenüber den eigenen Traditionen wurde durch die in der gesamten Gesellschaft wahrnehmbaren Traditionsabbrüche seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts noch verstärkt.

82. Der Ort von Traditionsbildung und -fortschreibung ist im Baptismus die Ortsgemeinde, die als Lern- und Lebensgemeinschaft von geistlich Gleichen verstanden wird. Eine spezielle Lehrautorität von Amtsträgern wird nicht anerkannt, vielmehr wird der versammelten Gemeinde als kollektiver Trägerin des Heiligen Geistes die Vollmacht zugeschrieben, in allen Fragen der Lehre und des Lebens zu prüfen, zu urteilen und zu entscheiden. Trotz aller Traditionskritik geschieht so eine ununterbrochene Weitergabe und schöpferische Aktualisierung der zentralen Glaubensinhalte. Traditionsbildung und -fortschreibung zeigen sich zudem in einer grundsätzlichen Offenheit, verfasste Bekenntnisse als „Verlautbarungen auf Zeit" zu verstehen, die aufgrund besserer Erkenntnis revozierbar und modifizierbar sind.

83. Die tatsächlich vorhandene Einigkeit der baptistischen Gemeinden in den von ihnen als wesentlich angesehenen Lehren, Vorstellungen und Lebensvollzügen wird nicht durch traditionssichernde Instanzen oder den Rückbezug auf eine normative Überlieferung hervorgebracht und erhalten, sondern durch eine Vielzahl einzelner Menschen. Dazu gehören neben Eltern und Verwandten vor allem die ehrenamtlichen Mitarbeitenden in den Ortsgemeinden sowie ältere Gemeindeglieder, die kraft ihrer Persönlichkeit als geistliche Autoritäten anerkannt werden. Das Vertrauen auf die Persönlichkeit und Integrität des Pastors bzw. der Pastorin gewinnt in den Baptistengemeinden gegenwärtig an Bedeutung. Durch das vorwiegend dynamische Kirchenverständnis kann

Traditionsbindung, die über die Ortsgemeinde hinausgeht, nur durch konsultative zwischengemeindliche Prozesse erzielt werden. Traditionsbindung ist jedoch kein genuines Leitmotiv des Baptismus, sondern ordnet sich einer demütig hörenden Haltung gegenüber den Aussagen der Heiligen Schrift unter, die auch für eine Pluralität von Auslegungen und eine vielgestaltige Praxis pietatis in den Ortsgemeinden verantwortlich ist.

3.3.5. Die methodistische Sicht

84. Die methodistischen Kirchen haben ihren Ursprung in einer Erweckungs- und Erneuerungsbewegung des frühen 18. Jahrhunderts, die ihren besonderen Auftrag darin sah, Menschen zum befreienden Glauben an Gott zu führen und die Kirche wie das Land ethisch und religiös zu reformieren. Obwohl der Schwerpunkt ihrer Arbeit nicht in der Lehrbildung lag, haben doch die Lehrtraditionen vor allem der Alten Kirche und der Reformation – mit einem besonderen Akzent auf Rechtfertigung, Wiedergeburt und Heiligung – eine grundlegende Rolle gespielt. Als erste lehrmäßige Orientierung galten John Wesleys Erklärungen zum Neuen Testament und seine Lehrpredigten, später auch ein Glaubensbekenntnis, eine kurze Darlegung ethischer Handlungsmaximen („Allgemeine Regeln“) und eine Gottesdienstordnung. Zur Tradition, die den Methodismus kennzeichnet, gehören auch die Lieder von Charles Wesley und anderen Dichtern der Christenheit, die in zahlreichen Gesangbuchausgaben eine „Theologie in Hymnen“ vermittelten.

85. Da der Methodismus sich als Teil der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche betrachtet, wird auch die Tradition anderer Kirchen geachtet. Schriftauslegungen, Lehraussagen und Ordnungen können übernommen werden, sofern sie der biblischen Heilsbotschaft und den Erfordernissen des evangelistischen und sozialdiakonischen Auftrags der Kirche entsprechen.

86. Die grundlegende Tradition ist das in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments verfasste Zeugnis von Gottes Offenbarung, an dem sich Verkündigung, Lehre und Ordnung der Kirche zu orientieren haben. Freilich wird diese Basis nicht als ungeschichtliches, unreflektiert zu akzeptierendes Corpus von Texten angesehen, sondern schon von Wesley durch klare hermeneutische Perspektiven dem Verstehen zugänglich gemacht. Traditionen der Alten Kirche und der Reformation, aber auch der anglikanischen Kirche (vor

allem ihre Homilien) sowie theologischer Schriftsteller vergangener Jahrhunderte werden zum Verständnis der Heiligen Schrift herangezogen. Die Auswahl wird nicht nur auf Grund ihrer Nähe zur Bibel, sondern auch mit Blick auf die erbauliche Wirkung für die Gemeinden getroffen. Neben Schrift und Tradition sind vernünftiges Denken und persönliche Erfahrung weitere wichtige Kriterien für die Auslegung der biblischen Texte (methodistisches *Quadrilateral*). Vor allem zu ethischen Fragen (etwa zur Sklaverei oder zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft) hat Wesley auf Grund des Doppelgebots der Liebe, erweiterten Wissens und vernünftiger Überlegungen auch ohne direkte biblische Argumente oder gegen einzelne Aussagen der Schrift Stellung bezogen. Umgekehrt ist jede Tradition an ihrer Schriftgemäßheit und am Evangelium von Gottes Liebe zu allen Menschen zu messen.

87. Eigene methodistische Traditionen entstanden und entfalteten sich dadurch, dass seit der Anfangszeit (1744) die Inhalte der Verkündigung, die Ordnungen der Gemeinschaften und die evangelistische und sozialdiakonische Praxis in jährlichen „Konferenzgesprächen" theologisch reflektiert und festgelegt wurden. Bis heute ist die „Jährliche Konferenz" das grundlegende kirchenleitende Gremium in allen Kirchen der methodistischen Tradition. Im 20. Jahrhundert sind zwei neue Texte zu den offiziellen Lehrtexten der Evangelisch-methodistischen Kirche hinzugekommen: ein „Glaubensbekenntnis" (1946) und das „Soziale Bekenntnis" (1908), das 1972 und 2008 eine neue Fassung erhielt und regelmäßig durch „Soziale Grundsätze" ergänzt und aktualisiert wird. Doch ist das Hauptaugenmerk methodistischer Theologie und Praxis weniger auf die Tradition(en) als auf eine christusgemäße Lebens- und Arbeitsweise der Kirchen, der Gemeinden und ihrer einzelnen Glieder gerichtet.

3.3.6. Die altlutherische Sicht

88. Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (SELK) ist eine Freikirche, deren vielgestaltige Anfänge im 19. Jahrhundert sämtlich der Ablehnung einer vom Staat erzwungenen Union mit den Reformierten und der Bekräftigung einer ausschließlichen und uneingeschränkten Geltung der lutherischen Bekenntnisschriften (Konkordienbuch von 1580) entstammen. Ihre Angehörigen werden deshalb oft „Altlutheraner" genannt.

89. Ihr Traditionsbegriff knüpft an den Sprachgebrauch des Konkordienbuches an und versteht Traditionen als bloße „Menschensatzungen“ im Kontrast zum göttlichen Gebot und den göttlichen Verheißungen. Die nicht durch ein Wort der Heiligen Schrift gebotenen Regeln, Riten und Gewohnheiten der Kirche sind nicht von vornherein verwerflich, sondern nur dann, wenn ihre Befolgung dem Zeugnis der Heiligen Schrift widerspricht oder als heilsnotwendig ausgegeben wird. Traditionen, die nicht im Widerspruch zur Heiligen Schrift stehen, können nach altlutherischem Verständnis für die kirchliche Ordnung durchaus nützlich sein.

90. Die im Konkordienbuch zusammengefassten Bekenntnistexte sind für Lehre und Ordnung der SELK verbindlich, weil man die darin zum Ausdruck gebrachten Wahrheiten für biblisch begründet ansieht. Man ist überzeugt, damit auch das Selbstverständnis der Bekenntnisse aufzunehmen. Zu diesen Texten gehören nicht nur die lutherischen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts, sondern auch drei altkirchliche: das Apostolicum, das Nicäno-Constantinopolitanum und das sog. Athanasianum. Diese altkirchlichen Bekenntnisse werden ebenso wie die eigenen Bekenntnisse als legitime Tradition angesehen.

91. Die Autorität der Bekenntnisse beruht im altlutherischen Verständnis darauf, dass sie sachgemäße und zeitgemäße Auslegungen der Heiligen Schrift sind. Als Auslegungen der Schrift bleiben sie stets dem Urteil der Schrift unterworfen. Sie kommen aber nicht nur von der Schrift her, sie führen auch wieder in sie hinein, dienen als Schlüssel zu einem angemessenen und gemeinsamen Verständnis der Heiligen Schrift. Daher erklärt die SELK ihren Bekenntnisstand für unveränderbar und verpflichtet ihre Pfarrer, Kirchenvorsteher und Synodalen auf Schrift und Bekenntnis (nämlich auf das Konkordienbuch).

4. Getreue Weitergabe im geschichtlichen Wandel: Die Tradition in den Traditionen

92. Alle christlichen Konfessionen – das zeigt die im vorangegangenen Abschnitt skizzierte Darstellung aus der im DÖSTA vertretenen multilateralen Ökumene – haben Strukturen entwickelt, in denen ihre geschichtliche Identität als Kirche Jesu Christi Gestalt annimmt, und Formen und Instanzen ausgebildet, sich dieser ihrer Identität im geschichtlichen Wandel kritisch-konstruktiv je erneut zu vergewissern. In dieser Hinsicht gibt es keine „tradi-

tionslosen“ Kirchen. Neben vielen, teils überraschenden Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten in Traditionsbindung, -kritik und -fortschreibung lässt der Überblick allerdings auch eine über lange Zeiträume gewachsene Vielfalt der Zugänge, Vorstellungen und Erfahrungen erkennen, die sich nicht einfach auf eine zugrunde liegende Einheit zurückführen lässt. Auf der Basis des sichtbar gewordenen facettenreichen Bildes sollen im Folgenden nun die hermeneutischen und ökumenisch-theologischen Herausforderungen angesprochen werden, die sich für die Suche nach einem vertieften gemeinsamen Verständnis der Treue zum apostolischen Evangelium im Prozess seiner vergegenwärtigenden Weitergabe ergeben.

93. Zunächst sollen anhand der wahrgenommenen Differenzen Fragen formuliert werden, deren Beantwortung für eine Bewertung der unterschiedlichen Auffassungen und eine tiefere ökumenische Verständigung unentbehrlich ist; das betrifft zum einen den Traditionsbegriff selbst, zum anderen das Verhältnis von Heiliger Schrift und Tradition, schließlich die Legitimität von expliziter Traditions-Kritik (4.1.). Daraufhin soll die Bedeutung des Faktums bedacht werden, dass konfessionelle Identität sich nicht nur aus kirchlicher Lehre begründet, sondern in geschichtlichem Wachstum aus einer Fülle von unterschiedlichen, Theologie, Liturgie und Frömmigkeit ebenso wie allgemeine Kultur, Wissenschaft, ja Ökonomie einschließenden Faktoren entsteht und sich fortbildet, deren Recht und Gewichtung durchaus unterschiedlich beurteilt werden (4.2.). Diese komplexe Gemengelage bringt es mit sich, dass für das theologische Verständnis der Tradierungsprozesse auch andere, besonders kultur- und sozialwissenschaftliche Zugänge erforderlich und förderlich sind (4.3.). Dass die Weitergabe des Evangeliums kein ein für allemal sicheres, sondern Missverstehen, ja Missbrauch riskierendes Geschehen ist, liegt freilich nicht nur an der Einbettung des religiösen Vollzugs in die allgemeine Kulturgeschichte, sondern ist theologisch darin begründet, dass – wie sich schon an der neutestamentlichen Verwendung des Wortes paradidonai erweist – Weitergabe immer auch Preisgabe ist, ja sogar die Möglichkeit des Verrats impliziert (4.4.). Dies verbietet eine kriterienlose Hinnahme der Vielfalt der Traditionen, die auf die Suche nach einem gemeinsamen Grund verzichtet, ebenso aber das Streben nach einer Einheit, die den Reichtum der Fülle der Weitergabe- und Rezeptionsprozesse nivelliert. Am Ende der Studie soll deshalb der Versuch stehen, unter Respektierung der bleibenden Differenzen und weiterhin

schmerzenden Widersprüche die Rückbindung an den sich in Jesus Christus offenbarenden dreieinen Gott als gemeinsam vertretene Norm der Traditionstreue anzusprechen, deren Anerkennung sich die Kirchen wechselseitig selbst da noch zugestehen, wo sie der Anwendung dieser Norm in manchen Lehren und Lebensvollzügen der anderen Kirche nicht zustimmen können (4.5.).

4.1. Offene Fragen

94. Die Darstellung des Umgangs der unterschiedlichen Konfessionen mit ihren Traditionen hat eine Fülle von Übereinstimmungen und Strukturanalogien offenbart, die es erlauben, von einem gemeinsamen Problemhorizont zu sprechen. Gerade deshalb fallen aber auch die Unterschiede besonders auf. Pointiert lässt sich sagen: Die Konfessionen finden auf von allen geteilte Fragen unterschiedliche Antworten. Diese markieren teils nur Nuancen, teils aber substanzielle Differenzen, die nicht einfach übergangen werden können, sondern der weiteren Verstehens- und Verständigungsbemühungen bedürfen. Drei Problemknoten, die in den Einzeldarstellungen und in ihrem Vergleich durchgängig auffallen, sollen im Folgenden eigens angesprochen werden. Die vorliegende Studie beansprucht nicht, diese Probleme zu lösen; aber die präzise Benennung von offenen Fragen kann durchaus helfen, echte von falschen Gegensätzen zu unterscheiden, und der weiteren Diskussion eine produktive Richtung vorgeben.

4.1.1. Die Vieldeutigkeit des Traditionsbegriffs

95. So erkennbar alle Konfessionen die Aufgabe der geschichtlichen Identitätsvergewisserung wahrnehmen und damit faktisch Traditionen bilden und fortschreiben, so deutlich unterscheiden sie sich teilweise in der inhaltlichen Füllung und der Bewertung des Begriffs „Tradition(en)“. So kann beispielsweise mit verbindlicher, d. h., das gegenwärtige Glaubensbewusstsein bindender „Tradition“ exklusiv das „Glaubensgut“ aus den Zeiten der Apostel gemeint sein, wie auch inklusiv die in nach-apostolischen Zeiten entstandenen kirchlichen „Gewohnheiten“ mit unter den Begriff subsumiert sein können. Auch wird der Umfang des apostolischen „Glaubensguts“ selbst unterschiedlich angesetzt: Manche Konfessionen zählen dazu neben der in der Bibel verschrif-

teten und kanonisierten Überlieferung auch die vorkanonische mündliche Überlieferung, die dem Konsens der Alten Kirche entnommen wird. Bei den Zeugnissen der Alten Kirche ist dadurch zwischen nach-apostolischen kirchlichen Gewohnheiten und mündlicher Überlieferung apostolischen Glaubensgutes zu unterscheiden. Zu den kirchlichen „Gewohnheiten" können ebenso die liturgischen Sitten wie die nachbiblischen Auslegungen der Heiligen Schrift gerechnet sein, deren verbindliche Geltung wiederum teils strikt auf bestimmte wörtlich ausformulierte Dogmen und Bekenntnisse beschränkt ist, teils aber auch in einem allgemeineren Sinn ohne genaue Festlegung postuliert wird. Manche Kirchen hingegen reservieren den Begriff „Tradition" für jene „*traditiones humanae*", die zwar zu achten, aber vom Gotteswort grundsätzlich zu unterscheiden sind und daher keine unbedingte Verbindlichkeit beanspruchen können; in der Sache kennen diese Kirchen aber durchaus geschichtliche Auslegungen des apostolischen Zeugnisses, denen sie eine über den historischen Entstehungskontext hinausreichende theologische Verbindlichkeit zuschreiben.

96. In diesen Unterschieden des Sprachgebrauchs können sich unterschiedliche Akzentsetzungen, aber auch tiefer greifende sachliche Differenzen artikulieren. Sie müssen im ökumenischen Gespräch beachtet werden, damit nicht der gemeinsam verwendete Begriff vorschnell als Übereinstimmung in der Sache gewertet oder umgekehrt aus der terminologischen Differenz unvermittelt eine Unvereinbarkeit der theologischen Positionen abgeleitet wird. Genau in diesem Sinne will die vorliegende Studie zu einer Sensibilisierung der Wahrnehmung und zu einem besseren wechselseitigen Verstehen beitragen. Die Darstellung der spezifischen Sicht der jeweiligen Konfessionen macht sichtbar, dass ungeachtet terminologischer und sachlicher Differenzen die getreue Weitergabe des apostolischen Zeugnisses und zugleich dessen „zeitgemäße" Vergegenwärtigung von allen Kirchen als wesentliches Moment ihres Auftrags erkannt und anerkannt werden. Auch Kirchen, die den „Traditionen" programmatisch Verbindlichkeit absprechen, achten und pflegen die in ihrer Geschichte prägend gewordenen Auslegungen des apostolischen Zeugnisses. Auch Kirchen, die sich explizit auf „Traditionen" gründen, lehnen die Aufgabe von deren zeitgemäßer Auslegung nicht grundsätzlich ab. Wenn dies aber so ist, dann ist der Versuch einer von allen Konfessionen geteilten Bestimmung des Begriffs „Tradition" weder sinnlos noch aussichtslos. In dieser Hinsicht

hat sich die bereits erwähnte[11] Unterscheidung von „TRADITION“, „Tradition“ und „Traditionen“ durchaus als hilfreich erwiesen, um ebenso die Einheit des damit bezeichneten Phänomens wie dessen inneren Facettenreichtum zum Ausdruck zu bringen.

4.1.2. Heilige Schrift und Tradition

97. Mit der Begriffsbestimmung eng verbunden ist die Frage, wie sich kirchliche Tradition und Heilige Schrift zueinander verhalten. Bilden sie ein Kontinuum, das historisch und theologisch als Einheit betrachtet werden muss? Sind sie einander als Gotteswort und Menschensatzung entgegengesetzt? Oder sind sie nicht zu trennen, aber doch zu unterscheiden? Sollte letzteres der Fall sein: Worin besteht der Unterschied, worin der Zusammenhang? Können sich alle Kirchen die Aussage zu eigen machen, dass die Heilige Schrift als für den Glauben und das Leben der Kirchen normgebende Norm (*norma normans*) und die kirchlichen Auslegungsgewohnheiten (einschließlich der Dogmen und Bekenntnisse) als an der Schrift normierte Normen (*norma normata*) anzusehen sind? Wie lässt sich erreichen, dass dieser Unterschied im Grad der Normativität bei der Bildung und Fortschreibung von Traditionen tatsächlich berücksichtigt wird? Mit welchem Recht und in welchem Sinne können kirchliche Auslegungstraditionen, die an der Heiligen Schrift zu prüfen sind, zugleich als Maßstab für eine kirchlich rezipierbare Schriftauslegung dienen?

98. Der hier erkennbare hermeneutische Zirkel zeigt sich freilich auch im Blick auf die Heilige Schrift selbst als Sammlung kanonischer Texte. Die intensiven Diskussionen um die „Mitte der Schrift“ und den „Kanon im Kanon“ ebenso wie die Forderung einer „kanonischen“, die Einzeltexte nicht isolierenden, sondern aus ihrem Zusammenhang mit den anderen Teilen des Kanons heraus interpretierenden Lektüre der Bibel machen darauf aufmerksam, dass die Frage, wie die Heilige Schrift als *norma normans* gegenüber den kirchlichen Traditionen zur Geltung kommen kann, nicht einfach durch den Hinweis auf das Faktum des der Kirche vorgegebenen Kanons beantwortet werden kann. Sie stellt vielmehr ihrerseits eine besondere hermeneutische Herausforderung dar, die von der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition nicht ablösbar ist.

11 Vgl. oben 1.4., S. 26.

4.1.3. Legitimität und Vollzug von Traditionskritik

99. Wenn die Heilige Schrift als normierende Instanz gegenüber den kirchlichen Auslegungstraditionen zu gelten hat, stellt sich sofort auch die Frage nach der Traditionskritik. Auch hier ergeben sich aus den kirchlichen Selbstverständnissen mehrere Fragen. Welche Rolle kann und soll Traditionskritik als kirchliche Selbstprüfung spielen? Manche Kirchen sehen Traditionskritik als Bestandteil ihrer Tradition an, anderen Kirchen fällt sie generell eher schwer. Können wir ökumenisch zu einer gemeinsamen Begründung ihrer Notwendigkeit kommen? In Bezug auf welche Teile der Tradition ist kirchliche Selbstprüfung grundsätzlich überhaupt angebracht? Gibt es etwas, was von vornherein außerhalb der Kritik steht? Welcher Maßstab wird bei der Prüfung angelegt? Welche Personen oder Institutionen sind zur Prüfung und Entscheidung berechtigt? Wie kann konstruktive Traditionskritik von grundsätzlicher Traditionsskepsis und kontinuitätszerstörendem Traditionsabbruch unterschieden werden?

100. Wenn das ökumenische Gespräch die in diesem Abschnitt genannten Fragen aufnimmt, wird es nicht nur zu einem klaren Blick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede des Traditionsverständnisses in der multilateralen Ökumene kommen, sondern dies wird auch die Tür dafür öffnen, dass Erkenntnisse und Erfahrungen der verschiedenen Kirchen als geistliche Gaben des einen Leibes Christi und damit zugleich als Angebote und Herausforderungen für jede einzelne Kirche wahrgenommen werden.

4.2. Weitere prägende Faktoren der konfessionellen Identität

101. Konfessionelle Identität entsteht nicht allein und vielleicht nicht einmal primär aus kodifizierter theologischer Lehre oder spezifischen Organisationsstrukturen. Häufig sind es bestimmte geschichtlich gewachsene Formen, Gewohnheiten, Konventionen des gottesdienstlichen Lebens, der öffentlichen Präsenz von Amtsträgern, der allgemeinen Lebensführung, der Gestaltung des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens, an denen sich im Bewusstsein der Kirchenmitglieder selbst und in der Wahrnehmung von außen der unverwechselbare Charakter einer Konfession und ihre Differenz zu anderen Konfessionen manifestieren. Für solche Identitäts- und Unterscheidungsmerkmale

werden im Folgenden einige Beispiele genannt; um die Vielfalt der prägenden Faktoren kenntlich zu machen, sind sie breit gestreut und von unterschiedlicher Qualität und Dignität: (1) liturgische Kleidung der Geistlichen im Gemeindegottesdienst: schwarzer Talar oder dem Kirchenjahr entsprechende wechselnde Farben oder goldgetönte Gewänder und Kopfschmuck oder gehobene Alltagskleidung; (2) stehende, sitzende oder kniende Körperhaltung beim Singen und Beten oder während der eucharistischen Anamnese; (3) Zeit und Häufigkeit der eucharistischen Gottesdienste (nur vormittags oder zu jeder Stunde; nur an Feiertagen, nur am Sonntag oder täglich); (4) bildlose Versammlungsräume oder künstlerisch ausgestaltete Kirchen oder Ikonen zur Betrachtung und Verehrung der dargestellten Personen; (5) Gesten (etwa das Kreuzzeichen) und Bewegungsformen im Gottesdienst; (6) freies Gebet aller Gläubigen oder Mitvollzug eines vorformulierten feststehenden Wortlauts; (7) Einhaltung von vorgegebenen Fastenzeiten oder Verzicht auf kirchliche Fastenregeln; (8) Wahl eines Schriftworts als Gedenkzeichen bei Taufe und Konfirmation oder Kerzen und Bilder; (9) Straßenmission mit Suppenküchen anstelle von eucharistischer Anbetung; (10) Gemeindeversammlung, Begegnung beim „Kirchen-Café am Sonntag nach dem Gottesdienst oder Frühschoppen der Männer im nahe gelegenen Wirtshaus.

102. Neben derartigen im engeren Sinn die religiös-rituellen Vollzüge betreffenden Faktoren werden immer wieder auch Phänomene des allgemeinen Kulturlebens als Ausdruck konfessioneller Prägung wahrgenommen. So wurden etwa (im Gefolge von Max Weber) Genese und Gestalt des modernen „kapitalistischen“ Wirtschaftssystems auf eine spezifisch calvinistische Mentalität zurückgeführt oder das protestantische „Schriftprinzip“ als treibendes Motiv für die Entwicklung von Wissenschaft und Literatur genannt, während dem Katholizismus eine stärkere Nähe zum Bild und daher eine fördernde Wirkung für die Entwicklung der bildenden Künste zugeschrieben wurde. Solche „Kulturwirkungen“ werden zwar in der Regel nicht unmittelbar zur konfessionellen Selbstdefinition herangezogen, beeinflussen aber das Selbst- und Fremdbild der Konfessionen nicht unerheblich und dürfen daher in ihrer Prägekraft für das geschichtliche Identitätsbewusstsein nicht unterschätzt werden. Sie sind allerdings auch verstärkt dem geschichtlichen Wandel unterworfen.

103. Die Entstehung von konfessionellen Identitätsmerkmalen verdankt sich keineswegs immer gezieltem kirchlichen Handeln, sondern ist häufig Re-

sultat geschichtlicher Entwicklungen, die sich aus verschiedenen, miteinander untrennbar verwobenen Motiven speisen, aus der religiösen Lebenswelt, aber ebenso aus kulturellen und ethnischen Prägungen. Nicht selten gewinnen auch Maßnahmen, die ursprünglich nicht zur Identitätsstiftung gedacht waren (wie etwa die Einführung des schwarzen Talars in den deutschen lutherischen Kirchen), nachträglich den Charakter eines konfessionellen Erkennungszeichens. Auffällig ist, dass sich insbesondere im gottesdienstlichen Bereich Traditionen herausgebildet haben, bei denen die eigene Identität durch nach außen hin sichtbare Unterschiede symbolisiert wird. Es ist eine Aufgabe der ökumenischen Hermeneutik, theologische Kriterien zu bestimmen, die ein begründetes Urteil darüber erlauben, inwieweit jene Phänomene als weiterhin trennende Differenzen gelten müssen oder aber als bereichernde, zum wechselseitigen Lernen oder zur Freude an der Vielfalt von Ausdrucksformen des Glaubens anregende Kontraste angesehen werden können. Besonders ist der Gefahr entgegenzutreten, theologisch wenig gewichtige Aspekte des konfessionellen Lebens zu ausgrenzenden Identitätsmerkmalen zu stilisieren. Es gibt zudem geschichtlich gewachsene Traditionen, die ohne Schaden aufgegeben oder zumindest als nicht mehr verpflichtend kenntlich gemacht werden können und daher kein Hindernis mehr für kirchliche Gemeinschaft darstellen. Wichtig erscheint es auch, sinnenfällige Ausdrucksformen zu fördern, durch die die gemeinsame christliche Identität zeichenhaft sichtbar wird.

4.3. Kultur- und sozialwissenschaftliche Zugänge zum Phänomen „Tradition“

104. Konfessionsgemeinschaften sind geschichtlich bedingte gesellschaftliche Institutionen, die sich zwar von anderen Institutionen charakteristisch unterscheiden, mit ihnen aber auch viele strukturelle Eigenschaften teilen. Dies gilt gerade auch für die Prozesse der Identitätsvergewisserung in der Weitergabe, Kritik und Fortschreibung von Tradition. Denn auf der einen Seite spielen, wie gezeigt, in den kirchlichen Tradierungsprozessen allgemein gesellschaftliche und kulturelle Faktoren eine herausgehobene Rolle. Auf der anderen Seite stehen andere gesellschaftliche Institutionen ebenfalls vor der Herausforderung, ihre Identität unter sich wandelnden geschichtlichen Bedingungen zu bewahren und weiterzubilden und dabei einen eigenständigen Weg zwischen

„traditionalistischer“ Entwicklungsverweigerung und opportunistischem Identitätsverlust zu finden. Deshalb können die Kirchen in ihrer Selbstbetrachtung sowohl von den Einsichten lernen, die aus der Untersuchung anderer Institutionen gewonnen sind, als auch an dem methodischen und inhaltlichen Erfahrungsschatz anderer Wissenschaften, namentlich der Sozial- und Kulturwissenschaften, partizipieren.

105. Ebenso kann der Blick auf andere Formen der Traditionsbildung die Augen öffnen für die generelle Bedeutung der generationenübergreifenden Weitergabe von Werten und Überzeugungen und die dafür typischen Strukturen, Prozesse und Probleme. Auf der sozialen Mikroebene etwa gibt es Familientraditionen, in die nachfolgende Generationen hineinwachsen, die diese bereichern, aber auch in ihrer Entfaltung einschränken können. Rebellion gegen das Überkommene und Überlieferte kann daher in bestimmten Situationen unvermeidlich sein und eine befreiende Wirkung haben. Zugleich wird am Beispiel der Familien bereits deutlich, dass der Bruch mit Traditionen immer auch die eigene Identität krisenhaft in Frage stellt, indem wertgeschätzte Beziehungen brüchig werden. Auch in der Berufswelt, in Firmen, Behörden oder anderen Institutionen gibt es Traditionen. Personen bleiben mit ihren Leitgedanken in Erinnerung. Strukturen sind vorgebildet, die niemand, der neu hinzukommt, leicht verändern kann. Nationen oder Kulturen können ebenfalls als komplexe soziale Einheiten betrachtet werden, in denen spezifische Traditionen sich bilden und fortgeschrieben werden. Gerade hier zeigt sich aber eine Dynamik, die auch für die ökumenische Hermeneutik lehrreich ist: Denn während die Bewahrung kultureller Traditionen auf der einen Seite vielen als stabilisierender Faktor erscheint, der gegenüber Traditionskritik häufig als störende Erschütterung der existenzsichernden kulturellen Grundlagen wahrgenommen wird, nötigen auf der anderen Seite grenzüberschreitende Entwicklungen, von denen sich keine Kultur mehr einfach abschotten kann, gerade um der Existenzsicherung willen zu teils fundamentalen Veränderungen und Reformen. Identitätswahrung und Traditionsfortschreibung schließen einander daher nicht aus, sondern ein.

106. Die Sozial- und Kulturwissenschaften, die die angedeuteten Phänomene analysieren und interpretieren, haben ein methodisches Instrumentarium entwickelt, das in der Regel in der theologischen Hermeneutik noch wenig Berücksichtigung findet. Methoden der empirischen Sozialforschung oder der

Systemtheorie, der Sozial- und Mentalitätsgeschichte – um nur einige zu nennen – bieten die Aussicht auf Erkenntnisse, die für das Verständnis konfessioneller Identitätsbildungsprozesse hilfreich sind und auch für die theologische Analyse der konfessionellen Differenzen eine produktive Herausforderung darstellen. Beispielsweise zeigt die sozialwissenschaftliche Forschung, dass das Bewusstsein konfessioneller Differenz häufig weniger durch reflexiv mitvollzogene Unterschiede in der Lehre als durch die Zugehörigkeit zu spezifischen lebensweltlichen Milieus ausgeprägt und in diesen Milieus auch weitergegeben wird. Die dabei fortgepflanzten Distinktionsmerkmale („Identity marker") können und müssen aber durchaus auf ihren theologischen Stellenwert befragt werden. Umgekehrt beobachten Religionssoziologen seit fünfzig Jahren ein Verschwimmen, ja weitgehendes Verschwinden derartiger homogener Konfessionsmilieus und generell ein großflächiges Abbrechen religiöser Traditionsweitergabe. Diese Entwicklungen konfrontieren die Kirchen mit der Aufgabe, sich ihrer Identität erneut zu vergewissern; dies bietet aber auch die Chance, überlieferte konfessionelle Differenzen zu überprüfen und gegebenenfalls hinter sich zu lassen.

4.4. „Tradition": Weitergabe und Preisgabe

107. „Tradition" ist in dieser Studie als komplexer, vielschichtiger, facettenreicher Prozess mit spezifischer Dynamik beschrieben worden. Dieser Prozess hat unerachtet seiner empirischen Sichtbarkeit eine theologische Tiefendimension, die besagt, dass alle Weitergabe des Evangeliums in der Selbsthingabe Jesu am Kreuz gründet. Im Neuen Testament bildet sich dieser Zusammenhang in einer sprachlichen Eigentümlichkeit ab, die selbst im Deutschen noch nachvollziehbar ist. Die Worte „überliefern" und „ausliefern" scheinen nämlich miteinander verwandt zu sein. Nichtpersonale Wirklichkeiten, „Sachen" wie Erzählungen von Ereignissen, Riten und Gebräuche oder auch Lebensweisheiten, werden überliefert, Personen werden in die Hände anderer Menschen ausgeliefert. Im Griechischen gibt es einen Begriff für diese beiden Bedeutungen: *paradidonai*. In den biblischen Schriften wird dieses Verb im Zusammenhang der Erinnerung an das letzte Abendmahl in dieser doppelten Bedeutung verwendet, bei Paulus sogar innerhalb eines einzigen Satzes: „Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe (*paredoka*): Jesus, der Herr,

nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert [oder: verraten] wurde (*paredideto*), Brot ...“ (1 Kor 11,23). Auch das lateinische Idiom „tradere“ hält die angedeutete semantische Ambivalenz durch: Weitergabe schließt die Dimension von Preisgabe und Auslieferung ein – selbst auf die Gefahr des Verrats hin.

108. Diese sprachliche Beobachtung lenkt den Blick auf die theologische Einsicht, dass die Weitergabe des Evangeliums in mindestens doppeltem Sinn als *Loslassen* zu verstehen ist: So wie Jesus am Kreuz seinen Geist Gottes Händen anbefohlen und vertrauensvoll anheim gegeben hat (Lk 23,46), so soll und kann auch das „anvertraute Gut“ des Evangeliums im Prozess seiner Weitergabe Gott überlassen und anvertraut werden, der das Wollen und das Vollbringen schenkt (vgl. Phil 2,13). Und so wie Jesus sich am Kreuz „in die Hände der Menschen ausgeliefert (*paradidotai*)“ hat (Mk 9,31), so wird das Evangelium bei seiner Weitergabe den Hörerinnen und Hörern überlassen und anheim gegeben, da die Verkündiger es nicht in der Hand haben, ob und wie die Botschaft bei ihren Adressaten ankommt und verstanden wird. Ungeachtet dessen impliziert die Aufgabe der Weitergabe zugleich eine aktive Verantwortung für das „anvertraute Gut“: Sie vollzieht sich als *verstehendes* und *auf Verstehen hinzielendes* Weitergeben. Sie verlangt daher auf Seiten der Verkündiger den „Mut des Verstehens“, der das Risiko des Missverstehens einschließt, aber im Vertrauen darauf geschieht, dass der Heilige Geist die Kirche „in alle Wahrheit leiten“ wird (Joh 16,13). Darauf gründet die Überzeugung, dass die Kirche nicht in ihrer Gesamtheit aus der Wahrheit fallen und das Missverstehen nicht das letzte Wort haben kann, sondern im Kommunikationszusammenhang der kirchlichen Verstehensgemeinschaft je neu überwunden werden wird.

109. Welche Bedeutung könnten diese Einsichten in der Ökumenischen Theologie gewinnen? (1) Es ist naheliegend, zunächst an den Zusammenhang zwischen der Übermittlung einer inhaltlichen Botschaft und der Bereitschaft von Menschen, mit ihrem ganzen Leben für diese Kunde einzutreten, zu erinnern. Tradition zu leben, bedeutet, als Person für eine „Sache“, eine Botschaft, eine Überzeugung einzustehen, sich dem Urteil, selbst der Ablehnung durch Andere auszusetzen. Wortüberlieferung und personales Zeugnis sind wechselseitig aufeinander verwiesen. (2) Die Überlieferung der einen und gleichen Botschaft an eine neue Zeit, in der Menschen unter anderen kulturellen Voraussetzungen leben, bedeutet immer auch eine Auslieferung an neue Situationen. Etwas mitzuteilen, heißt, etwas anzuvertrauen – selbst auf die Gefahr der

Verstellung oder gar Missachtung hin. Das Erfordernis der „Inkulturation“ des Evangeliums ist sehr lange schon erkannt. Über den Zusammenhang zwischen ökumenischen Kontroversen und kultur- sowie mentalitätsgeschichtlich mitbewirkten Verstehensbedingungen gilt es erneut nachzudenken. (3) Im Geschehen der Überlieferung ereignen sich unausweichlich Akzentsetzungen und damit auch Verkürzungen der Gesamttradition. Vor diesem Hintergrund kann das ökumenische Bemühen als ein Versuch der wechselseitigen Anreicherung der Tradition gelten. Die Konfessionen sind daher einander im guten Sinn ausgeliefert; sie sind aufeinander angewiesen, um im wechselseitigen Lernen die Fülle des anvertrauten Gutes umfassender wahrnehmen und verstehen zu können.

4.5. Das trinitarisch entfaltete Christuszeugnis als gemeinsam anerkannter Fokus der Traditionstreue

110. Die hier vorgelegte Studie über die grundlegende Bedeutung der Tradition für die im DÖSTA vertretenen Kirchen hat eine bisher so nicht dargestellte Vielfalt, aber auch einen gemeinsamen Inhalt beschrieben, der sie miteinander verbindet und ihre Identität als Glieder der einen, heiligen, apostolischen und katholischen Kirche begründet. Dieser gemeinsame Grund liegt in einer geschichtlichen und gegenwärtigen, einer transzendenten und immanenten, das menschliche Verstehen übersteigenden und sich in Jesus Christus durch den Heiligen Geist erschließenden Erfahrung der Gegenwart Gottes. Alle christlichen Kirchen sind als solche in diesem einen und selben Geschehen verwurzelt, das allen Menschen den Weg zum Heil eröffnet. In der Menschwerdung des Gottessohnes, seiner Verkündigung, seinem Handeln und Leiden, seinem Sterben und Auferstehen, offenbart sich Gott durch den Heiligen Geist als ewige Liebe.

111. Darum bilden die zeitnahen und ursprünglichen Zeugnisse der Apostel und Apostelschüler, wie sie in den neutestamentlichen Schriften gesammelt, bewahrt und durch die Zeiten hindurch weitergegeben wurden, den zentralen Inhalt der christlichen Tradition. Dieser in mehreren Jahrzehnten gewachsene Bestand von Erzählungen, Berichten und Briefen, von Hymnen, Bekenntnissen und Regeln stellt den kanonisch gewordenen Teil der christlichen Tradition dar. Ihn hat die Alte Kirche auf Grund ihrer Erfahrung und im Vertrauen

auf die Leitung des Heiligen Geistes – zusammen mit den Schriften des Alten Bundes – als Glaubens- und Lehrgrundlage der Kirche verbindlich festgelegt. Alle christlichen Konfessionen haben darum – ungeachtet sonstiger Differenzen – diesen Kanon als grundlegende und einzigartige Heilige Schrift anerkannt und bewahrt.

112. Der verantwortungsvolle Umgang mit dieser Ursprungstradition, die im Laufe der Ausbreitung des christlichen Glaubens in einer wachsenden Zahl und Vielfalt vegeben wurde, stellt bis heute einen hohen Anspruch an das Verstehen der biblischen Botschaft sowie an ihre Auslegung für die jeweiligen Adressaten in ihren Lebenswelten und mit ihren Verstehensmöglichkeiten. In diesem Prozess waren und sind Abgrenzungen von Fehlentwicklungen und Irrtümern ebenso notwendig und möglich wie zeit- und sachgemäße Interpretationen der Überlieferung und neue Gestaltungen des christlichen Lebens.

113. Der so in Jahrhunderten und in der ganzen Welt über den kanonischen Rahmen hinaus gewachsene Bestand an Überlieferungen bildet eine unüberschaubare Fülle verschiedener Entwicklungen der einen, in sich vielfältigen Ursprungstradition. Er verteilt sich auf die christlichen Kirchen der Gegenwart je nach ihrer besonderen Geschichte und konfessionellen Identität. Die Freiheit der christlichen Kirchen, die jeweils eigene Tradition und ihre Geltung kritisch zu befragen, neu anzueignen und zu entfalten sowie die Traditionen anderer christlicher Kirchen wahrzunehmen und zu schätzen, ist durch den gemeinsamen Bezug auf die Christusoffenbarung gegeben, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt ist und sich durch das Wirken des Heiligen Geistes fortwährend ereignet. Das sie einigende Evangelium von Gottes befreiendem und rettenden Handeln in Christus ist zugleich die tragfähige Basis für einen angemessenen Umgang mit der jeweils eigenen Tradition wie mit den Traditionen anderer Kirchen, wenn sie – je für sich und in ökumenischer Gemeinschaft – auf die lebendige Stimme des Evangeliums zu achten bereit sind.

Vom DÖSTA beschlossen auf seiner Tagung am 14. November 2009 in Reutlingen.

Konfessionelle Perspektiven

Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

Regina Claas

Nachdem die Studie zunächst in ihrer Vorstufe in der Mitgliederversammlung der ACK vorgestellt und dann veröffentlicht wurde, habe ich mich im ACK-Vorstand persönlich sehr dafür eingesetzt, ihr eine weitere Plattform zu geben, um die Rezeption in den Mitgliedskirchen und in der kirchlichen Öffentlichkeit zu fördern. Denn, das will ich hier vorweg sagen, ich bin sehr begeistert von dem Ergebnis dieser Studie und meine, darin steckt so viel Wichtiges für die Ökumene, dass wir uns mehr damit beschäftigen müssen, als sie nur „zur Kenntnis" zu nehmen.

Vielleicht hat meine Begeisterung ihren Ursprung in der Tatsache, dass ich aus einer Freikirche komme, die im Spektrum der anderen Kirchen selbst noch sehr jung ist und die zugleich von ihrem Selbstverständnis her der kirchlichen „Tradition" und ihrer eigenen Geschichte auf den ersten Blick keinen besonders hohen Stellenwert einräumt. Mit „Tradition" verbinden wir spontan zumeist den Gedanken an die ältesten verfassten Kirchen, und dieser Gedanke ist mit Stereotypen behaftet, die eher etwas mit Unbeweglichkeit, wenig Veränderung und eben „alt" zu tun haben. Damit stehen sie dem von uns zumindest idealisierten Charakter unserer eigenen Kirche als Gemeinde-„Bewegung" diametral gegenüber.

Wir haben auf diesem Studientag den vom DÖSTA beschlossenen Text der Studie vom November 2009 vorliegen. Dieser Text hat mir einen guten und wichtigen ersten Einblick in die Hintergründe der Studie gegeben. Begriffsklärungen haben mein Bewusstsein geschärft, die geschichtliche Einordnung von Traditionsbildung, Traditionsbindung, -kritik und -Fortschreibung haben mir die Prozesse verdeutlicht, in die ich mit meiner Kirche eingebettet bin, auch wenn sie noch jung ist. Der Blick auf die verschiedenen Sichtweisen der unterschiedlichen Kirchenfamilien hat mich sehr neugierig gemacht, mehr zu erfahren, und er brachte manches „Aha"-Erlebnis: so sehen die Brüder und

Schwestern dieser Kirchenfamilie also ihre eigene Tradition! Diese Bedeutung hatte also die Traditionskritik und hat sie immer noch! Dabei wurden mir die Spannungsfelder bewusst, in denen sich unsere Ökumene heute bewegt, insbesondere in den Fragen des Verhältnisses von Schrift und Bekenntnissen.

Die Reibungspunkte, mit denen wir uns heute auseinandersetzen, haben offenbar teilweise sehr tiefe Wurzeln. Da hilft eine oberflächliche Behandlung nicht nachhaltig weiter. Tiefen- Arbeit ist nötig, und das ist für mich Grund genug, mich mit der Studie sorgfältig auseinanderzusetzen. Letztendlich zielt diese Weiterarbeit auf die Frage: Was verbindet uns, worin findet die Einheit, die Christus geschaffen hat, ihren Ausdruck? Bei der Entdeckung und Bestimmung dieser gemeinsamen Mitte werden wir dann die „Ränder" der unterschiedlichen Gewichtung bei den jeweils anderen mit Achtung und in Liebe respektieren können.

Für mich liegt die Bedeutung der Studie nicht nur in der uns vorliegenden Zusammenfassung, sondern in allen Teilen der Veröffentlichung (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 89, Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung. Hg. von Bernd Oberdorfer und Uwe Swarat). Mit sehr großem Interesse und manchem Schmunzeln habe ich zum Beispiel die konfessionellen Perspektiven in den Vorstudien gelesen. Hier liegen für mich entscheidende Erkenntnisse und Impulse für die ökumenische Zusammenarbeit unserer verschiedenen Kirchen.

So hat z.B. Fernando Enns in seinem Aufsatz „Polygenese und Pluralität" zunächst für die (täuferisch-)mennonitische Kirche gesprochen, doch ist diese Beschreibung generell auf viele der Freikirchen zutreffend. Er zitiert Donald F. Durnbaugh bei der Definition der Tradition(en) aus mennonitischer Perspektive:

1. Freiwillige Mitgliedschaft jener, die Jesus Christus als Herrn bekennen
2. Trennung von der Bürgergemeinde und damit Betonung einer radikalen neutestamentlichen Ethik
3. Tun guter Werke als Antwort auf die vorlaufende Gnade Gottes
4. „Gemeindezucht" nach Mt 18 nicht legalistisch verstanden, sondern als Stütze in der Bemühung um ein Leben in der Nachfolge
5. Kommunitär-ähnlich organisierte gegenseitige spirituelle wie materielle Hilfe, basierend auf dem Verständnis, dass jeder Besitz nur zur Verwaltung anvertraut is
6. Tauf- und Gemeindeordnungen, die von der jeweiligen Gruppe selbst ent-

wickelt werden (gegen Formalismus wie absolute Spontaneität gleichermaßen gerichtet)

7. Die je und je neu zu interpretierenden biblischen Schriften als letztgültige Autorität gegenüber der Tradition

Eine solche Freikirche sieht im alltäglichen Leben ganz anders aus als eine der (im Volksmund so genannten) traditionellen Kirchen. Kein Wunder, dass wir etwas investieren müssen, um einander kennenzulernen, zu verstehen und in unserer Andersartigkeit als gleichberechtigte Glieder am einen Leib Christi zu achten!

Als baptistische Gemeindebewegung haben wir hier einiges nachzuholen. Zum einen regt die Traditionsstudie zur Beschäftigung mit den anderen, uns oft sehr fremden Traditionen und auch der Kirchengeschichte an, zum anderen sind wir herausgefordert, unseren eigenen Umgang mit unserer Geschichte, Traditionsbildung, Traditionsbindung, -fortschreibung und -kritik zu reflektieren. Bisher äußert sich dieser Bedarf in teilweise sehr diffusen Überlegungen zum „Selbstverständnis“ und zur „Identität“ unserer Kirche, oft als Reaktion auf einen empfundenen Mangel oder eine Bedrohung durch schrumpfende Kirchen, Verlust der Nachfolgegeneration etc. Aus meiner Sicht ist die Beschäftigung mit der Traditionsstudie und die daraus resultierende Weiterarbeit eine sehr hilfreiche, vielversprechende und dringend benötigte Anregung zur eigenen Reflektion, Standortbestimmung und Perspektivbildung. Danke dafür!

Römisch-katholische Kirche

Bertram Meier

1. Vorbemerkungen:

- anspruchsvoller, differenzierter und ausführlicher Text
- wenig rezipiert

2. Terminologische Unterscheidung zwischen

- TRADITION: unverfügbares, die Verkündigung der Kirche begründendes, in der Heiligen Schrift authentisch bezeugtes Offenbarungsgut
- Tradition: der Prozess der Weitergabe dieses Offenbarungsgutes
- Traditionen: unterschiedliche geschichtliche (konfessionelle und kulturelle) Konkretionen der Tradition im Prozess der Überlieferung Grundlage: 4. Weltkonferenz von „Glauben und Kirchenverfassung" Montreal 1963

3. TRADITION:

Jesus Christus selbst als der in der Kirche bleibend wirksam gegenwärtige Herr. Er ist zugleich Maßstab für den Prozess der Tradition und der Traditionen:

„Christus, der Herr, in dem die ganze Offenbarung des höchsten Gottes sich vollendet, hat den Aposteln den Auftrag gegeben, das Evangelium, das vordem durch die Propheten verheißen, er selbst erfüllt und mit eigenem Munde verkündet hat, als die Quelle aller heilsamen Wahrheit und Sittenlehre allen zu predigen und ihnen so göttliche Gaben mitzuteilen" (2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution Dei Verbum [DV] 7).

„Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort" (J. A. Möhler).

4. Tradition:

Die Weitergabe des Evangeliums geschah auf zwei Weisen:

- **mündlich** „durch die Apostel, die in mündlicher Predigt, durch Beispiel und Einrichtungen das weitergeben, was sie entweder aus Christi Mund, im Umgang mit ihm und durch seine Werke empfangen oder unter der Eingebung des Heiligen Geistes gelernt hatten“;
- **schriftlich** „durch jene Apostel und apostolischen Männer, die unter der Inspiration desselben Heiligen Geistes die Botschaft vom Heil niederschrieben“ (DV 7).

„Damit aber das Evangelium in der Kirche stets unversehrt und lebendig bewahrt werde, haben die Apostel als ihre Nachfolger Bischöfe zurückgelassen, denen sie ihr eigenes Lehramt übergaben“ (DV 7).

Denn es musste „die apostolische Predigt, die in den inspirierten Büchern in besonderer Weise ausgedrückt wird, in ununterbrochener Folge bis zur Vollendung der Zeiten bewahrt werden“ (DV 8).

Diese lebendige Weitergabe wird – als von der Heiligen Schrift verschieden, aber doch eng mit ihr verbunden – Überlieferung genannt: „So setzt die Kirche in ihrer Lehre, ihrem Leben und ihrem Kult fort und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt“ (DV 8).

Tradition geschieht durch die Verkündigung, die Liturgie und die Diakonie der Kirche.

5. Traditionen:

„Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. (…) So ergibt sich, dass die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft. Daher sind beide mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht anzunehmen und zu verehren“ (DV 9).

Davon zu unterscheiden sind die theologischen, disziplinären, liturgischen oder religiösen Überlieferungen, die im Laufe der Zeit in den Ortskirchen entstanden sind. Sie sind Traditionen, die als Anpassungen der „Tradition“ für unterschiedliche Orte und Zeiten gelten können. Sie können in deren Licht

unter der Leitung des Lehramtes beibehalten, abgeändert oder auch aufgegeben werden.

6. Bewertungen und offene Fragen:

a) **Das „sola scriptura“ greift zu kurz**. Jede Konfession kennt Tradition(en). Es stellt sich allerdings die Frage nach deren Bedeutung und Verbindlichkeit.

b) **Die Rolle des kirchlichen Lehramtes bleibt unthematisiert:** Für Katholiken steckt dahinter die Spannung zwischen Lehramt und „sensus fidei“ des Gottesvolkes (vgl. Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 99: „Dank seinem übernatürlichen Glaubenssinn empfängt das ganze Volk Gottes unablässig die Gabe der göttlichen Offenbarung, dringt tiefer in sie ein und lebt voller aus ihr.“).

c) **Die Frage der „materialen Suffizienz“ der Heiligen Schrift bleibt offen:** verbindliche Tradition und vielfältige Überlieferungen, die sich an unterschiedlichen Auslegungstraditionen orientieren. Beispiele dafür sind unter anderen der Petrusdienst (Papstamt) sowie Selbstverständnis und Zulassung zu den Weiheämtern. Die verschiedenen Konfessionen haben darauf unterschiedliche Antworten gefunden – genährt und gestützt von ihrer eigenen Tradition.

d) **Die Dynamik der Tradition bedeutet nicht nur Wachstum, sondern auch Kritik und Reinigung,** z.B. die Bewertung und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den Spannungen zwischen Dogma und Pastoral bzw. legitimer und entstellender Tradition: „Nicht alles, was in der Kirche existiert, muss deshalb auch schon legitime Tradition sein, bzw. nicht jede Tradition, die sich in der Kirche bildet, ist wirklich Vollzug und Gegenwärtighaltung des Christusgeheimnisses, sondern neben der legitimen gibt es auch die entstellende Tradition.“ (Joseph Ratzinger, Kommentar zur Offenbarungskonstitution Dei Verbum Kap. II, Art. 8, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, Ergänzungsband II, S. 519).

Alt-Katholische Kirche

Matthias Ring

Gerne habe ich zugesagt, ein Statement zur Traditionsstudie abzugeben, denn das hat mich gezwungen, die Studie zu lesen. Ich gebe zu, dass ich das bislang nicht getan habe, da die Traditionsfrage derzeit nicht auf meiner Tagesordnung steht. Bei der Lektüre ist mir allerdings aufgefallen, dass die Studie ein Kernproblem der alt-katholischen Theologie berührt. Insofern hat die Studie bereits das geleistet, was Prof. Oberdorfer in seiner Einleitung als „Schule des Sehens" bezeichnet hat.

„Wir halten fest an dem, was immer, überall und von allen geglaubt wurde." – Als ich alt-katholisch wurde, lernte ich diesen Satz des Vincenz von Lerin kennen und damit so etwas wie ein „Grunddogma" des Alt-Katholizismus, das sich auch in der Utrechter Erklärung von 1889 findet, auf die alle altkatholischen Pfarrerinnen und Pfarrer verpflichtet werden. Zu dem Thema „Tradition" schien mit dem Kanon des Vincenz alles gesagt zu sein, zumal dieses „immer, überall und von allen" klar der sogenannten Alten Kirche zugeordnet wurde, die die apostolische Tradition authentisch bewahrt habe und deshalb für uns normativ sei.

Neben der unveränderlichen apostolischen Tradition gibt es natürlich auch die sich ändernden Traditionen, wobei zu letzteren in jüngster Zeit der Alt-Katholizismus auch die Frauenordination zählte.

Mit diesen wenigen Worten ließe sich das Traditionsverständnis eines theologisch nicht allzu engagierten Alt-Katholizismus beschreiben. Es ist dies ein Verständnis, das allerdings innerhalb des Alt-Katholizismus in die Krise geraten ist, freilich weithin unbemerkt. Spätestens in der Frauenordinationsdebatte ließ sich diese Krise feststellen. Gerade weil sich der Alt-Katholizismus auf eine normative Alte Kirche beruft (diese wird mit der Kirche des ersten Jahrtausends identifiziert, die als ungeteilt bezeichnet wird) und auf eine unveränderbare apostolische Tradition, konnte man die Frauenordination nur einführen, wenn man nachweist, dass es sich um keine Neuerung der apostolischen Tra-

dition handelt. Gleichzeitig aber wurde die Unterscheidung von Glaube und Recht bemüht und die Frauenordination zu einer kirchenrechtlichen Frage erklärt, zu deren Regelung die alt-katholische Synode berechtigt sei. Im Grunde wurde dadurch die Frauenordination den kirchlichen Traditionen zugeordnet. Die beiden Gedanken und Argumentationsstränge widersprechen sich, weil sie die Frauenordination gleichermaßen der Tradition und den Traditionen zurechnen.

Obgleich ich stets für die Frauenordination war und bin, habe ich die Begründung derselben kritisch beurteilt und mich mit der Berufung auf die Alte Kirche in der alt-katholischen Theologie stärker auseinandergesetzt. Dabei fiel mir auf, dass die Alte Kirche des ersten Jahrtausends als normativ gilt, weil sie ungeteilt gewesen sei. Meines Erachtens ist dies eine historisch nicht haltbare Beschreibung der konfessionellen Landschaft des ersten Jahrtausends. Außerdem bemerkte ich, dass die Berufung auf die Alte Kirche nur solange unproblematisch ist, solange nicht genau nachgefragt wird, welcher Zeitraum gemeint ist (darüber gibt es auch in der alt-katholischen Theologie unterschiedliche Vorstellungen) und welche Inhalte konkret als normativ zu betrachten ist.

Ich glaube, dass die Traditionsstudie für den Alt-Katholizismus eine Hilfe sein kann, sein eigenes Traditionsverständnis zu klären. Dies betrifft insbesondere die Reflexion über die Geschichtlichkeit der Tradition sowie die Unterscheidung von apostolischer Tradition und kirchlichen Traditionen, der bisweilen etwas Künstliches und Gewolltes anhaftet.

Als besonders hilfreich habe ich es empfunden, dass die Traditionsstudie das Thema nicht rein theologisch anpackt, sondern es im Kontext des konfessionellen Identitätsdiskurses behandelt. Das allein kann schon hilfreich sein, um das eigene Traditionsverständnis nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen.

Fazit: Die Traditionsstudie betrifft ein elementares Problem der alt-katholischen Theologie.

Evangelische Kirche in Deutschland

Martina Severin-Kaiser

Diese Studie des DÖSTA habe ich mit großer Spannung zur Hand genommen. Warum? Das Thema „Tradition – Bindung, Kritik, Erneuerung“ ist natürlich in der Reformationsdekade für die in der EKD zusammengeschlossenen Kirchen von großer Aktualität. Denn alle Planungen und Diskussionen rund um die Zeitspanne 1517 bis 2017 sind ja im Kern nichts anderes als eine evangelische Variation des Themas. Glücklicherweise ist die DÖSTA-Studie rechtzeitig erschienen und kann hoffentlich vermehrt Anstöße für die zweite Hälfte der Dekade geben.

Bei mir persönlich war die Neugier groß zu erfahren, was wohl am Ende dabei herauskommt, wenn das Traditions-Thema nicht allein vom bilateral evangelisch-katholischen Blickwinkel heraus angegangen wird. Denn da besteht doch immer die Gefahr, irgendwann in einer Dichotomie von Schrift und Tradition stecken zu bleiben. Weitet sich der Blick auf alle Kirchenfamilien, bin ich aufgefordert, mein Verständnis von Tradition im Hinblick auf so viele weitere Möglichkeiten zu beschreiben, was es denn heute bedeutet, das Evangelium in ursprungstreuer Weise zu leben.

Und wie ging es mir nun bei und nach der Lektüre?

Die Studie ist natürlich streckenweise ein trockener Text. An einigen Stellen hätte ich mir noch mehr Informationen und auch Zuspitzungen gewünscht. Die Ausführungen zu Impulsen aus der neuen kulturwissenschaftlichen Diskussion haben mich dabei besonders interessiert. Denn was darin beschrieben wird, beeinflusst uns alle und ist besonders auf der Ebene der Gemeinden – aber nicht nur da – wirkmächtiger als so manche Theologie. Die Stärke der Studie liegt für mich darin, dass sie mit ihrem Thema und gerade in diesen Passagen über sich selbst hinausführt. Sie lädt zur Reflektion der ganz eigenen persönlichen Geschichte, der Entwicklung der eignen Kirche und zum Gespräch mit anderen ein. Mit der deutlichen Beschreibung von Tradierung und Identitätsfindung als eines sich in ständiger Entwicklung befindenden

Prozesses, auf den so viele unterschiedliche Faktoren einwirken, wird das Thema in mehrfacher Weise spannend und aufregend. An einigen Stellen meine ich zumindest gespürt zu haben, dass es im DÖSTA interessante und auch kontroverse Gespräche gegeben hat, die sich lohnen auch auf andere Ebenen transponiert zu werden. Recht angewandt hat die Studie das Potential, neue Formen des ökumenischen Gesprächs anzuregen. Darin müssten wir zunächst damit anfangen, uns erst einmal erzählen, was uns eigentlich religiös geprägt hat, welche Traditionen es Zuhause und in der Kirche gab, wie wir heute dazu stehen und so weiter und so fort. Bei mir setzte das Lesen jedenfalls gleich Ideen für kreative Formen ökumenischer Begegnung frei.

Die Studie fördert die Selbstwahrnehmung dann auch noch in einer anderen Perspektive: Der mittlere Teil der Studie, in dem das Traditionsverständnis verschiedener Kirchen beschrieben wird, machte mir noch einmal deutlich, dass anders als in der klassischen bilateralen Konstellation ich aus der Perspektive mancher Freikirchen heute gar nicht mehr zu einer primär traditionskritischen, sondern einer durchaus traditionsbewussten und teilweise traditionsfixierten Kirche komme. Beim Lesen gingen meine Gedanken automatisch weiter. So wie uns einige Freikirchen als traditionsbeladen Tanker unter den Kirchen erleben, habe ich früher doch auch die Orthodoxen gesehen. So kann sich also die Sicht auf einen selbst und die anderen verändern. Die multilaterale Perspektive eröffnet einen umfassenderen Blick auf meine eigene Kirche in ihrem Umgang mit dem Thema und darauf, wie wir von außen wahrgenommen werden und uns auf unser gesellschaftliches Umfeld beziehen. Im Idealfall kann daraus ein Gespräch werden, bei dem wir in gleicher Weise lernen, uns und die anderen besser zu verstehen. Gut wäre, wenn hier Anregungen für die Praxis vor Ort im Anschluss an diese Studie ausgearbeitet werden könnten, quasi eine innerchristliche Version von „Weißt du, wer ich bin?“.

Zentral ist für die evangelischen Landeskirchen in mehrfacher Hinsicht die Frage, was denn an unseren verschiedenen Prägungen und Traditionen nun wirklich theologisch notwendig und was eher geschichtlich-kulturell bedingt ist. Diese Frage wird in einem innerchristlich wie interreligiös zunehmend pluralen Umfeld in besonderer Weise wichtig. Als Beispiel: In den stark durch Migration geprägten Metropolregionen stehen die EKD-Kirchen vor der Frage einer interkulturellen Öffnung. Gemeinden anderer Sprache und Herkunft aus Asien und Afrika begegnen uns mit dem Anspruch, auch evangelisch zu

sein. Und wir müssen klären, wie weit wir uns für sie öffnen wollen und können. Was unterscheidet, sind oft auch unterschiedliche Theologien, aber viel mehr verschiedene kulturelle Prägungen. Gerade in diesen Begegnungen lernen wir sehr deutlich, dass unsere, Art evangelisch zu sein, ebenfalls durch das Umfeld seine besondere kulturelle Färbung erhielt, eben eine sehr deutsche. Unsere kulturelle Prägung kann der Gemeinschaft mit Christen anderer Sprache und Herkunft durchaus im Wege stehen. In einer zunehmend interkulturell geprägten Gesellschaft tun die evangelischen Landeskirchen sehr gut daran, genau darauf zu achten, dass ihre kulturelle Verankerung in Zeiten der Globalisierung nicht theologisch unsachgemäße Barrieren aufbaut und damit geistlicher Gemeinschaft im Wege steht.

Die Studie sensibilisiert für unterschiedliche Auffassungen und Ausprägungen im Umgang mit der Tradierung des Evangeliums im jeweiligen Kontext. Sie hilft, Unterschiede zu verstehen, wertzuschätzen und Traditionsweitergabe als einen fortwährenden Prozess der ständigen Entwicklung, zu der eben auch Brüche und Neuanfänge gehören, zu beschreiben. Ihr Impuls liegt deutlich in den hermeneutischen Anregungen, die sie formuliert. Mir hat sie noch einmal deutlich vor Augen geführt, wie sehr christlicher Glaube eine Übersetzungsreligion ist. Das Evangelium wird zu ständig neuen Ufern getragen und soll sich in neuen Kontexten bewähren. Jede Generation muss dabei in der Sprache ihrer Zeit, in den aktuellen ökumenischen Konstellationen versuchen, Kriterien zu finden, die hier helfen zu unterscheiden, was in der Vielfalt der Möglichkeiten ursprungstreue Weitergabe ist und was eben nicht. Da gehört es sicher auch dazu, dass jede Generation meint, in dieser Frage vor ungewöhnlich großen und so noch nie da gewesenen Herausforderungen zu stehen. Wichtig ist hier, dass die Studie deutlich macht, dass es immer wieder auftauchende ähnliche Grundfragen sind, auf die die Kirchen mit ihren jeweiligen Arten der Traditionsweitergabe und Kritik reagieren – also dann doch nicht alles so neu ist unter der Sonne. Von dieser Beobachtung her wird in der Studie die Aufgabe formuliert, eine ökumenische Hermeneutik zu entwickeln, die hilft, in der großen Vielfalt der Ausdrucksformen des Glaubens das Gemeinsame zu erkennen und deutlich zu machen. Die Notwendigkeit dieser Aufgabe wird beschrieben, aber nicht umgesetzt. Ich wünsche mir dringend, dass zu den Umrissen einer solchen Hermeneutik weitergearbeitet wird. Denn die Vielfalt des Christlichen gehört immer mehr zum Erfahrungshorizont unserer Gemeinden

nicht allein in den Städten. Sie wird dringend gebraucht – im akademischen Diskurs, aber auch in der praktischen Arbeit vor Ort.

Evangelisch-methodistische Kirche

Jürgen Stolze

Der vorzüglichen Studie des DÖSTA in einem Statement von fünf bis zehn Minuten gerecht zu werden, ist unmöglich. Der Punkte, die zum Nachfragen und Weiterdenken einladen, sind es so viele, dass sie in diesem Rahmen nicht einmal genannt werden können. Ich überspringe darum den gesamten deskriptiven Teil, und konzentriere mich auf den Punkt 4 (Nr. 92ff), in dem die Perspektiven, die sich aus den deskriptiven Abschnitten ergeben, ausgeführt werden. Und auch hier muss ich mich – leider – auf drei Aspekte beschränken.

1. Zunächst eine grundsätzliche Beobachtung: Die Studie nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Frage nach der Identität. Und dies auf der doppelten Ebene, der Frage nach der *Identität* der einen Kirche Jesus Christi und der Identität der jeweiligen Konfession. Und damit greift der DÖSTA die Grundsatzfrage auf, die uns als ökumenisch Interessierte und Engagierte umtreibt. Darum ist nach meinem Eindruck mit der Traditionsstudie nicht ein Thema erörtert, dass man ökumenisch auch einmal behandeln kann, sondern es geht um den Kern unseres Seins und Handelns als einzelne Kirchen und auch als ACK.

2. Diese Studie fordert meine Kirche heraus, über ihre eigene konfessionelle Identität und ihre Identität als Teil der einen Kirche Jesu Christi nachzudenken, und darauf hin sich selbst kritisch zu hinterfragen.

„Es ist eine Aufgabe der ökumenischen Hermeneutik, theologische Kriterien zu bestimmen, die ein begründetes Urteil darüber erlauben, inwieweit jene Phänomene als weiterhin trennende Differenzen gelten müssen oder aber als bereichernde, zum wechselseitigen Lernen oder zur Freude an der Vielfalt von Ausdrucksformen des Glaubens anregende Kontraste angesehen werden können. Besonders ist der Gefahr entgegen zu treten, theologisch wenig gewichtige Aspekte des konfessionellen Lebens zu ausgrenzenden Identitätsmerkmalen zu stilisieren. Es gibt zudem geschichtlich gewachsene Traditionen, die ohne Schaden aufgegeben oder zumindest als nicht mehr verpflichtend kenntlich

gemacht werden können und daher kein Hindernis mehr für kirchliche Gemeinschaft darstellen."[1]

Hier ist meiner Kirche, der Evangelisch-methodistischen Kirche, eine gewichtige Hausaufgabe aufgegeben, der es sich erneut zu stellen gilt. Unsere Kirche zählt zwar die ökumenische Offenheit und die Bereitschaft zur Zusammenarbeit auf allen Ebenen und sogar den Willen zur Union zu den Identitätsmerkmalen der Konfession.[2] Und doch erscheinen uns geschichtlich gewachsene Besonderheiten, die aus der Abgrenzung zu den so genannten Großkirchen erwachsen sind, als so sehr identitätsstiftend, dass sie unaufgebbar seien.

Die Abgrenzungen zu anderen, in Deutschland größeren Kirchen, gehören für uns als Freikirchen immer noch zu geschichtlich gewachsenen Traditionen, die unsere konfessionelle Identität in der Praxis bestimmen. Hier gilt es nach meinem Empfinden innerhalb der evangelisch-methodistischen Kirche zu prüfen, ob solche Abgrenzungen nicht aufzugeben sind, ohne an eigener Daseinsberechtigung zu verlieren.

3. Aus dem eben Genannten ergibt sich konsequent: In dem genannten Zitat wie auch häufiger im vierten Teil der Studie ist von einer *ökumenischen Hermeneutik* die Rede, deren Aufgabe es sei, *theologische Kriterien* für den Umgang mit den eigenkirchlichen Traditionen zu entwickeln. Diese Aufgabe sehe ich vor uns als Gemeinschaft von Kirchen stehen. Die Erarbeitung theologischer Kriterien, die gemeinsam und voreinander verantwortet werden, ist dringend angezeigt, wenn wir auf unserem gemeinsamen Weg nicht auf der Stelle treten wollen. Dieser Aufgabe gilt es sich als jeweils Konfession zu stellen als auch – und sich wechselseitig befruchtend – als Kirchen miteinander. Ein solcher Prozess, der nicht nur, aber auch einzelne Themen christlicher Lehre bearbeitet, scheint mir „zielführend" auf dem Weg zur „sichtbaren Einheit in versöhnter Verschiedenheit".

4. Als Vertreter einer Kirche, der die Weitergabe des Evangeliums in Wort und Tat besonders am Herzen liegt, scheint mir der Abschnitt 4.4 „‚Tradition': Weitergabe und Preisgabe"[3] von großer Bedeutung zu sein. Die in diesem Abschnitt genannten Perspektiven drängen nach meinem Empfinden auf die

1 Tradition in den Kirchen, s.o. S. 22-74, hier S. 68, Nr. 103.

2 Vgl. Verfassung der Evangelisch-methodistischen Kirche, § 6, in Lehre, Verfassung und Ordnung (LVO) der Evangelisch-methodistischen Kirche. Ausgabe 2010, S. 35.

3 Tradition in den Kirchen, Nr. 107-109.

Fortführung des Prozesses einer „missionarischen Ökumene“ bzw. einer „ökumenischen Mission“. Im Horizont einer gemeinsamen Mission der christlichen Kirchen stellt sich die Frage nach kirchlicher und konfessioneller Identität noch einmal erneut, aber unter anderen Vorzeichen.

Daneben scheint mir der Gedanke der Preisgabe auch im Blick auf die konfessionellen Identitätsmerkmale für das Gespräch der Konfessionen untereinander hilfreich. Damit gehen meine Gedanken auf eben Gesagtes zurück. Welche Traditionen kann meine Kirche „*los-lassen*“, um sie ins Gespräch der Kirche einzubringen und zugleich durch die anderen hinterfragen und modifizieren zu lassen? Dieser Aufgabe hat sich meine Kirche, haben wir uns als Kirchen gemeinsam zu stellen.

5. Abschließend ist es mir ein großes Anliegen, dem DÖSTA für seine fundierte und wegweisende Studie zu danken. Mit ihr verbunden ist Hoffnung. Zum einen, dass die (Haus-)Aufgaben, die sich aus der Studie ergeben, von den einzelnen Kirchen und von der Gemeinschaft der Kirchen in der ACK bearbeitet werden. (Papiere für die „ökumenische Schublade“ haben wir schon genug; und es wäre schade, wenn die DÖSTA-Studie in ihr landen würde.) Zum anderen bleibt mir zu hoffen, dass dem DÖSTA noch – viele – weitere Studien gelingen mögen, die das ökumenische Miteinander bereichern.

Orthodoxe Kirche

Konstantin Vliagkoftis

Dass die Beschäftigung mit der Tradition ein faszinierendes Unterfangen sein kann, zeigt die Tatsache, dass innerhalb der orthodoxen Kirche die Tradition im Spannungsfeld zwischen einem dynamischen Überlieferungsprozess, der das Leben der Gemeinde bestimmt bzw. vom dem die Gemeinde auch geprägt wird, und einem starren Gebilde von Normen und Bräuchen, die das Leben der Gemeinde in einen Engpass führen, wahrgenommen wird. Die zweite Ansicht, die in der Schuldogmatik der letzten zwei Jahrhunderte mit dem Etikett „orthodox" versehen wurde, verdanken wir dem innerchristlichen Diskurs des Westens. Inzwischen wurde sie erfreulicherweise größtenteils aus der akademischen Forschung und Lehre verbannt. Dies geschah zugunsten der ersteren, die auch der Lehre der Kirchenväter entspricht.

Durch die Brille dieser Position habe ich die DÖSTA-Studie gelesen und möchte in diesem Statement die folgenden Punkte hervorheben:

1. Tradition und konfessionelle Identität: Man ist erfreut festzustellen, dass auch hinsichtlich der Einheit zwischen Tradition und konfessioneller Identität ein breiter Konsens zwischen den Kirchen herrscht. Die Studie nimmt wahr, dass es keine „traditionslose" Kirche gibt (Abs. 92).

Beim Betrachten der eigenen Tradition als eines unabdingbaren Teils des Kircheseins haben die einen dieser einen Sitz im Leben gewährt, während die anderen, die die Tradition als ein normatives Element des Kircheseins abgelehnt haben, nunmehr doch von der eigenen Tradition (mit oder ohne Verwendung dieses Begriffes) sprechen. Zu den Wesensmerkmalen dieser Tradition gehört freilich die Kritik an der Tradition – der eigenen und der des anderen.

Tatsächlich verhält es sich so, dass das in der Gemeinde gelebte Leben, das „In-der-Wahrheit-Sein", eine kirchliche Tradition bildet, und jeder Traditionsbruch als Anfang einer neuen Tradition zu verstehen ist. Die Rückbesinnung auf alte Traditionen (z. B. auf die Tradition der Alten Kirche, welche auch immer diese sein mag) dient der Legitimierung des Bruches, doch bedeutet

sie nur bedingt eine Rückbindung an ebendiese Tradition. Auf der anderen Seite schließen „Identitätswahrung und Traditionsfortschreibung … einander … nicht aus, sondern ein“ (Abs. 105).

In diesem Erfahrungshorizont scheint der Konsens (eventuell auch außerhalb der Begrifflichkeit) ein erster, aber wichtiger Schritt, eine Voraussetzung für die Diskussion über die Ekklesiologie zu sein.

2. Tradition und Schrift: So viel Konsens auch in diesem Punkt überrascht einen. Dass die Schrift von der Tradition (der jeweils eigenen Tradition!) ihren Sinn bekommt, d. h. dass die Tradition der Schlüssel der Schrifthermeneutik ist, ist einem orthodoxen Theologen geläufig. Dieses Wissen aber auch in anderen Konfessionen zu entdecken, kann einen zum Schmunzeln bringen.

Nehmen wir als Beispiel die Kirchenväter, die als normativ für die Schriftauslegung in der orthodoxen Kirche gelten: Ich sehe keinen Unterschied zu den anderen Konfessionen, abgesehen davon, dass die ersten wichtigen orthodoxen Kirchenväter und -mütter in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten lebten, während die „Kirchenväter und -mütter“ anderer Konfessionen im 15., 19. Jahrhundert lebten oder heute noch – in jeder charismatischen Pfingstgemeinde – leben und wirken. Dass durch diese Personen die christliche Botschaft ihre Form annimmt, ist jedoch gemeinsam.

In diesem Zusammenhang geht man davon aus, dass jede Tradition ihre Form der Heiligen Schrift zu verdanken hat. Ich kann nicht sagen, ob ein Vorrang der einen vor der anderen aus geschichtlichen oder theologischen oder anderen Gründen behauptet werden kann; aber es scheint mir wichtig festzuhalten, dass Schrift und Tradition zusammengehören. Ein sehr deskriptives Bild hilft uns, dieses Zusammenspiel, diese „Perichorese“ zu verstehen: Die Gemeinde wird durch ihre Tradition mit der Grundnahrung, die die Heilige Schrift anbietet, ernährt.

3. Tradition und Ökumene: Sehr hilfreich für die zwischenkirchliche Verständigung fand ich den Hinweis auf die Terminologie, die auf der 4. Weltkonferenz von Faith and Order 1963 erreicht wurde. Die Klärung der Termini („Tradition“, „tradition“, „traditions“) sollte eigentlich zu (mehr) Verständigung geführt haben; dass man fast fünfzig Jahre später noch eine Studie braucht, spricht eher von der Rezeptionsnot, die in der Ökumene herrscht, als von Beschluss- und Papiernot. Auf der anderen Seite spielen die Termini eine sekundäre Rolle, wenn man sich in der Sache verständigt; das ist auch keine

neue Erkenntnis in den zwischenkirchlichen Beziehungen, wenn man z. B. die christologische Kontroverse im 5. Jahrhundert betrachtet.

Ein besonderes Kapitel ist auch die Tradition, die sich in der (fast) hundertjährigen Geschichte der ökumenischen Bewegung gebildet hat: die „ökumenische Tradition". Ich denke, in diesem Fall kann man ebenso von „ecumenical Tradition", wie von „ecumenical tradition", wie auch von „ecumenical traditions" sprechen. Denn wir können ebenso von einem unverfügbaren gemeinsamen Offenbarungsgut (war es früher nicht anders?), wie von einer versuchten gemeinsamen Weitergabe dieses Offenbarungsgutes, die zu gemeinsamen theologischen Erkenntnissen (z. B. zu einer ökumenischen Tauftheologie) führt, sprechen wie auch vom Versuch gemeinsamer Konkretionen in allen Grundvollzügen des kirchlichen Handelns (Leiturgia, Martyria, Diakonia). Wohin dieser Weg führen wird, hängt von der Belastbarkeit der jeweiligen Einheitsmodelle der Kirchen ab. Die Kritik an der bereits erlebten ökumenischen Tradition zeigt, dass nach der Kristallisation dieser Tradition neue Traditionsbrüche entstehen werden. Diese wären denjenigen zu verdanken, die eine Rückbindung an die konfessionell eigene Tradition (die freilich die Tradition der Alten Kirche, wie sie diese auch immer verstehen mögen, darstellt) als heilsnotwendig erachten wollten.

4. Das traditionell „ökumenische" Glaubensbekenntnis: In meiner ökumenischen Tätigkeit in den letzten 10 Jahren hatte ich immer den Eindruck, dass das Nicäno-Constantinopolitanum (in seiner Urfassung) die Würde eines „ökumenischen Symbols" verliehen bekam. Nicht nur bei den ökumenischen Gottesdiensten ist in der Einführung zum Credo zu hören, dass dies ein gemeinsames Glaubensgut aller Christen und Kirchen sei, sondern in vielen Fällen ist es zur Grundlage für theologische Diskussionen in unterschiedlichen ökumenischen Foren geworden. Der DÖSTA hat im Jahre 1996 im Auftrag der ACK das Papier „Wir glauben, wir bekennen, wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381" (Frankfurt am Main, 1997) erarbeitet.

Dort lesen wir: „Die Chance, die sich durch die Beschäftigung mit diesem altkirchlichen Bekenntnis bietet, liegt vor allem in der Gelegenheit, den eigenen Standort innerhalb der gemeinsamen Tradition zu klären. Dazu gehört besonders, die unterschiedlichen Perspektiven und Glaubensweisen gegenseitig wahrzunehmen und verstehen zu lernen. Sehr bald wird sich in einem ökume-

nischen Gespräch zeigen, daß es keine einfache ‚Aneignung' des altkirchlichen Bekenntnisses gibt. Dabei kann sich sogar die Einsicht verstärken, daß geschriebene oder gesprochene Sätze den Inhalt des Glaubens niemals vollständig erfassen können. Das Gespräch über die einzelnen Formulierungen des Bekenntnisses bietet jedoch die Gelegenheit, diese im gemeinsamen Nachdenken als „Eingangstore" zu einer Wahrheit neu zu entdecken, die Christen über die Jahrhunderte hinweg bis heute verbindet. Zu einem solchen Gespräch will die vorliegende Schrift anregen" (S. 6-7).

In der vorliegenden Studie wird gesagt: „Angesichts der weiteren Entwicklungen kann auch nicht einfach vorausgesetzt werden, die einzelnen Konfessionen würden die Beschlüsse der großen altkirchlichen Konzilien in übereinstimmendem Verständnis als gemeinsames Fundament (im Sinne eines consensus quinquesaecularis) anerkennen, auf dem sie dann nur in unterschiedlicher Weise aufbauten … [Die neuzeitliche Kritik] bezweifelte … die unbedingte theologische Verbindlichkeit der altkirchlichen Entwicklung und forderte eine kritische Fortschreibung des geschichtlichen Selbstverständnisses des Christentum unter Orientierung am jesuanischen Ursprung" (Abs. 49). Wagt man also in der vorliegenden Studie einen Traditionsbruch?

Hat die ökumenische Tradition nicht inzwischen eine nachhaltige Verbindlichkeit?

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Hans-Jörg Voigt

Zunächst gilt es dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (DÖSTA) herzlich zu danken für die Ausarbeitung der Studie. Die Studie ermöglicht die differenzierte Beschäftigung mit einem Thema, das in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zwar latent an verschiedenen Problemfeldern diskutiert wurde und wird (so zum Beispiel unter der Fragestellung von Verbindlichkeit und Nichtverbindlichkeit der Liturgie), aber soweit ich sehe nicht offen als ein Problem von Tradition und Traditionskritik behandelt und verstanden wurde. Ich halte die vorliegende Untersuchung für ein herausragendes ökumenisches Studienbuch.

1. Position der lutherischen Kirche

Wenn ich zunächst in gebotener Kürze die Position der lutherischen Kirche unter altlutherischem Blickwinkel beschreibe, dann setze ich bei einem weitverbreiteten Missverständnis an, das von der Behauptung ausgeht, die lutherische Kirche habe die Tradition in der Kirche abgeschafft.

Hier gilt es jedoch genauer hinzusehen: die Heilige Schrift wird allen Traditionen vorgeordnet. Traditionskritik geschieht nun vor dem Hintergrund der Heiligen Schrift. Traditionen, die der Schrift entgegen sind, sind zu verwerfen. Andere traditiones humanae stehen in hohem Ansehen, sind aber grundsätzlich frei.

Zudem definiert die Lutherische Kirche Bekenntnisse, die sich als „legitime Traditionen“ verstehen, insofern sie sich zuerst auf die Heilige Schrift, die altkirchlichen Bekenntnisse und die Kirchenväter beziehen. In diesem hermeneutischen Gefüge kommt die Heilige Schrift als „norma normans“ – die Lehre der Kirche normierende Norm zu stehen. Die Bekenntnisse der lutherischen

Kirche, wie sie im Konkordienbuch von 1580 niedergelegt sind, werden als „norma normata“ – als normierte Lehrnorm verstanden.

Die Konkordienformel von 1580 selbst definiert diese gestufte Verbindlichkeit im „Summarischen Begriff“ in der Weise, dass die Bekenntnisse verbindlich sind, „quia“ – weil sie der Heiligen Schrift entsprechen. Eine Gültigkeit der lutherischen Bekenntnisse „quatenus“ – insofern ist aus altlutherischer Perspektive nicht ausreichend. Hermann Sasse meinte, er wolle den Koran unterschreiben, quatenus, insofern er der Heiligen Schrift entspreche. Dass sich hier ein ökumenischer Gesprächsbedarf mit unseren Schwestern und Brüdern aus dem Bereich des landeskirchlichen Luthertums ergibt, liegt auf der Hand. Interessant finde ich, dass dies in der Studie reflektiert wird. Es heißt da unter der Überschrift „Die lutherische Sicht“: „Die … kritische Relativierung des Wortlauts von Schrift und Bekenntnis ließ auch Gegenbewegungen entstehen, die eine inhaltliche Erosion des reformatorischen Glaubens befürchteten und demgegenüber die kirchliche Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften als der sachgemäßen Auslegung des biblischen Evangeliums betonten.“[1]

Das ist die durchaus zutreffende Reflexion der altlutherischen Position aus landeskirchlicher Sicht. Allerdings betone ich noch einmal, dass die Verbindlichkeit der Lehrtradition der lutherischen Bekenntnisse von diesen selbst definiert wird und damit nicht nur als historische Position zu fassen ist.

2. Weitere Beobachtungen an den Darstellungen des Traditionsbegriffs anderer Kirchen

Einsetzen möchte ich hier mit einem Zitat, das ich in der Darstellung des altkatholischen Traditionsverständnisses gefunden habe. Dort wird die Utrechter Erklärung zitiert, die ihrerseits Vincentius von Lerinum aufgreift. Dieser definiert: „*Das wollen wir festhalten, was überall, was immer, was von allen geglaubt wurde, denn das ist wahrhaft und eigentlich katholisch*.“[2] (Studie S. 113). Bereits die lutherische Orthodoxie hat dieses Diktum aufgegriffen. In der Kirche solle gelten, was überall, was immer, was von allen aus der Schrift geglaubt wurde. Auch ohne diesen Zusatz könnte das Diktum von Vincenz

1 Tradition in den Kirchen, Hrsg. Bernd Oberdörfer, Uwe Swarat, Frankfurt am Main, 2010, Nr. 70.

2 A.a.O. S. 113: „Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum.“

von Lerin aus meiner Sicht zu einer Art hermeneutischen Schlüssel werden, der zu ökumenischer Verständigung beiträgt.

Zur Darstellung des orthodoxen Traditionsverständnisses: Wenn es dort in der Studie vom orthodoxen Traditionsverständnis heißt: „Für den Glauben der Orthodoxen besteht eine ununterbrochene Linie des Glaubens von den Aposteln über die Kirchenväter bis zur Kirche von heute“[3], dann ist dies aus meiner Sicht eine zutreffende Beschreibung von Katholizität in ihrem Konnex zur Tradition der Kirche, der auch die lutherische Kirche zuzustimmen vermag.

Als Lutheraner lasse ich mich in diesen Tagen gern an das Zweite Vatikanische Konzil erinnern, als dass dort eine gewisse Abstufung zwischen Schrift und Tradition herausgearbeitet wurde. Ich zitiere aus der uns vorliegenden Traditionsstudie: „In dessen Offenbarungskonstitution Dei Verbum, Nr. 9 wird zunächst betont, dass beide, Schrift und Tradition, derselben göttlichen Quelle entspringen. Sodann wird ein Unterschied gemacht zwischen der Wesensbestimmung der Heiligen Schrift als Gottes Rede und der Aufgabe der Tradition, in Treue zum Wort Gottes zu verbleiben …“[4] Diese Gewichtung ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung und ist letztendlich Grundlage für die Konsensformulierung, die in „Communio Sanctorum“ diesbezüglich gefunden wurde. Es heißt da: „Zwischen unseren Kirchen (römisch-kath./luth. H.-J.V.) war die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition lange strittig. Sie kann heute gelöst werden, da von lutherischer Seite anerkannt wird, daß die Heilige Schrift selber aus urchristlicher Tradition hervorgegangen ist und durch die kirchliche Tradition überliefert wurde, und da von katholischer Seite trotz der hohen Bewertung der Tradition anerkannt wird, daß die Heilige Schrift die Offenbarung hinreichend enthält, so dass sie nicht ergänzungsbedürftig ist …“[5]

Dem Eingeständnis von reformierter Seite, dass das kirchliche Bewusstsein, Glieder an dem einen Leib Christi zu sein, zu schwach ausgeprägt sei, kann ich tendenziell aus lutherischer Sicht nur zustimmen, und meine, dass dies wohl auch für den eher traditionskritischen Standpunkt der täuferischen Kirchen zutreffen mag.

3 A.a.O. Nr. 58.
4 a.a.O. S. 41
5 Communio Sanctorum, Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn /Frankfurt am Main, 2. Auflage, 2000, S. 35.

3. Schlussbemerkung

Aus meiner Sicht führt die Traditionsstudie direkt zu hermeneutischen Fragestellungen. Nicht nur die Heilige Schrift, sondern auch die Traditionen bedürfen einer methodisch und ökumenisch verantworteten Hermeneutik.

Impressum

Herausgeber
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland / Ökumenische Centrale
Ludolfusstraße 2-4
60487 Frankfurt
Telefon (069) 247027-0
Telefax (069) 247027-30
info@ack-oec.de
www.oekumene-ack.de

Umsetzung
Gestaltung: Ökumenische Centrale
Druck: Druckerei Lanzinger, Oberbergkirchen

Foto
Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Oldenburg,
Taddeo di Bartolo, „Die vier Evangelisten“ (Matthäus, Markus, Lukas, Johannes);
Tempera auf Pappelholz,
Inv-Nr. 15.550-15.553

www.oekumene-ack.de

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland dient den 17 Mitgliedskirchen und vier Gastmitgliedern, die ihr angehören, als Plattform der Begegnung und der Zusammenarbeit. Sie bildet auch das Forum, in dem theologische Fragen aus der Sicht aller Mitglieder diskutiert werden können. Um das theologische Gespräch zu intensivieren, wurde bereits im Jahr 1950 der Deutsche Ökumenische Studienausschuss gegründet. Er hat seitdem eine Reihe wichtiger Studien veröffentlicht, zuletzt zu dem Thema „Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung". Diese Studie war im Herbst 2012 Gegenstand eines gemeinsamen Studientags der Mitgliederversammlung der ACK und der Geschäftsführerinnen und Geschäftsführer der regionalen ACKs. Alle Beiträge des Studientags und die Studie selbst sind in diesem Heft dokumentiert.