

Die Traditionsstudie - Ursprungsidee und wichtigster Ertrag

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2013. "Die Traditionsstudie - Ursprungsidee und wichtigster Ertrag." In *"Tradition" im ökumenischen Gespräch: von konfessionellen Klischees und ihrer Durchbrechung; Dokumentation eines Studentages der ACK in Deutschland*, 8–20. Frankfurt am Main: ACK - Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.
https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Tradition_im_oekumenischen_Gespraech.pdf.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



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 beigelegten 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 „Bekennnisschriften“ 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 jahrhundertlang 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 unbefangene 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 bildeten das Haupt-Korpus der der Studie beigegeführten „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 hingewiesen³, 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 (können) 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 lebhaftere Diskussionen.