

Innovation durch Tradition?

Fundamentaltheologische Überlegungen zur Erneuerung von Glaube und Kirche

Markus Knapp

1. Tradition versus Innovation?

Tradition und Innovation scheinen schwerlich miteinander in Einklang zu bringen; sie stehen wenn nicht in einem Widerspruchs-, so doch jedenfalls in einem beträchtlichen Spannungsverhältnis. Wer sich an Traditionen orientiert, der versucht, so in der Regel der Eindruck, die Gegenwart von der Vergangenheit her zu determinieren. Das stößt in einer enttraditionalisierten Gesellschaft auf energischen Widerspruch; Traditionen wird hier keine fraglose Autorität mehr zuerkannt, sie werden vielmehr kritisch auf ihre Berechtigung hin hinterfragt. Noch für das Mittelalter galt Tradition als Repräsentantin des Ewigen im Fluss der Zeit, als Garantin der unveränderlichen Wahrheit, die der Vergänglichkeit der Geschichte entzogen bleibt. Seit der Aufklärung ist dann jedoch bewusst geworden, dass Traditionen Mächte der Vergangenheit sind, die das Leben der Menschen sehr stark bestimmen und dabei deren Freiheit und Selbstbestimmung einschränken und bedrohen können.

Wer hingegen auf Innovationen setzt, der richtet den Blick auf die Zukunft, weil er sich von ihr andere, bessere Perspektiven erhofft, als die Gegenwart sie zu bieten vermag. Technische Fortschritte eröffnen neue Möglichkeiten; sie können die Lebensqualität steigern, Arbeitsprozesse verändern oder Abhängigkeitsverhältnisse erschüttern. Medizinische Innovationen verringern Leiden und steigern die Lebenserwartung. Neue Produkte erhöhen die Konsummöglichkeiten, sie können zu Erleichterungen in Alltagsabläufen führen oder die Lebensfreude vergrößern. Durch all das werden bisherige Gewohnheiten und Üblichkeiten in Frage gestellt und Traditionen entwertet. Je stärker sich der

Fokus auf Fortschritt und Innovation verschiebt, umso mehr kommt es zu einer Dynamisierung des Lebens und der Lebensverhältnisse. Eben dies ist charakteristisch für moderne Lebensverhältnisse.

Es greift nun allerdings zu kurz, Tradition und Innovation einander einfach nur schematisch entgegenzusetzen. Beides gehört vielmehr unabdingbar zur Lebenswirklichkeit, und zwar epochenübergreifend. So hat es die Suche nach dem Neuen zu allen Zeiten in der Geschichte der Menschheit gegeben, wenn auch in der Neuzeit gewiss viel stärker ausgeprägt als zuvor. Und andererseits gibt es kein menschliches Leben ganz ohne Traditionsbezug. Von seiner Herkunft her steht jeder Mensch in Traditionszusammenhängen, etwa als Teil einer Sprachgemeinschaft oder einer Kultur, und wird dadurch immer mitgeprägt. Traditionen vermitteln aber auch Erfahrungen und Erkenntnisse, Wissen und Praktiken, so dass man sie auch als „nichtgenetische Kanäle“¹ bezeichnen kann, durch die zusätzlich zu den Genen als den biologischen Informationsträgern spezifische Informationen weitergegeben werden. Doch indem Traditionen Wissen, Orientierung und Halt vermitteln, binden sie Menschen auch in ein Geflecht von Überzeugungen, Bräuchen und Mentalitäten ein. Dadurch können Traditionen dann auch abgrenzend wirken; sie markieren das Andere und Fremde als Anderes und Fremdes.

Heute zeigt sich nochmals ein anderer Aspekt des Verhältnisses von Tradition und Innovation. Die Dynamisierung des modernen Lebens hat mittlerweile zu einem Prozess der Beschleunigung in allen Lebensbereichen geführt, der sowohl die Individuen als auch die Gesellschaft zu überfordern droht. Nach Auffassung des Soziologen Hartmut Rosa kommt es dabei im Entwicklungsgang der Moderne zu einem Bruch in dem „Moment der ‚Beschleunigungsgeschichte‘, an dem die Akzele-
rationskräfte die Gestaltungs- und Integrationsfähigkeit von Subjekten und Gesellschaften ... übersteigen ... und an dem daher das auf zeitresistente Autonomie hin angelegte *kulturelle Projekt* der ‚klassischen Moderne‘ und der *strukturelle Prozess* der Modernisierung in unaufheb-

1 M. Seckler, Tradition als Überlieferung des Lebens, in: ders., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg i. Br. 1980, 118.

baren Widerspruch geraten.“² Das führt nicht nur zu einer signifikanten Zunahme von Erschöpfungssyndromen wie Burnout oder Depressionen, sondern auch zu Tendenzen einer Entschleunigung des Lebens. So wird etwa der dominante moderne Trend zum Fastfood mittlerweile konterkariert durch eine Slowfood-Bewegung, die sich für die Förderung eines traditionellen Essens mit regionalen Produkten einsetzt.

Es zeigt sich somit: Spannungsvolle Beziehungen zwischen dem Streben nach Neuerung und Innovation sowie der Bezugnahme auf Traditionen sind keineswegs auf den Raum der Kirche beschränkt; sie treten vielmehr auch in den anderen Lebensbereichen zutage. In der Kirche gewinnt dieses Spannungsverhältnis jedoch noch einmal eine ganz eigene Bedeutung, weil es sich hier auf einer spezifisch theologischen Grundlage entwickelt und daher auch explizit theologisch reflektiert werden muss.

2. Christentum und Tradition

Das Christentum ist eine traditionsbezogene Religion. Es beruft sich auf ein Geschehen der Vergangenheit, das im Kontext des Gottesvolkes Israel sich ereignende Leben, Sterben und die Auferweckung des Jesus von Nazareth. Dieser Geschichte Jesu wird eine einzigartige Bedeutung für die gesamte Menschheit zuerkannt. In ihm hat sich nach christlicher Überzeugung Gott selbst in einer endgültigen und unüberbietbaren Weise geoffenbart, damit alle Menschen „durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und der göttlichen Natur teilhaftig werden.“³ Darin erschließt sich als der letztgültige Sinn allen Daseins die endgültige unverbrüchliche Gemeinschaft der Menschen mit Gott, die auch im Tod Bestand hat.

Das Christentum und die christlichen Kirchen als die unterschiedlichen Sozialgestalten christlicher Glaubensgemeinschaften sehen es als

2 H. Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin 2012, 221. Vgl. auch *ders.*, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin 2013.

3 DV 2.

ihre Aufgabe an, die Botschaft dieses Geschehens in die verschiedenen Kulturen und Epochen der Menschheitsgeschichte hinein zu vermitteln, um dadurch möglichst allen Menschen einen Zugang und eine Teilhabe an diesem eschatologischen Heilsereignis zu ermöglichen. Die Grundlage dieses Tradierungsprozesses bilden dabei die kanonisierten biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments, weil im Ensemble dieser Schriften das verbindliche und daher auch bleibend maßgebende Zeugnis des Christusgeschehens gesehen wird. Sowohl die kirchliche Glaubensüberlieferung wie auch der Glaube der einzelnen Christen bleiben daher an dieses ursprüngliche biblische Zeugnis rückgebunden; denn in diesem biblischen Glaubenszeugnis ist für alle Zeiten das in Jesus von Nazareth fleischgewordene Wort Gottes überhaupt erst zugänglich und vernehmbar geworden.⁴

Im Zuge der Weitertradierung der biblischen Christusbotschaft ist es zur Ausbildung kirchlicher Lehren wie auch zur Festlegung ritueller Praktiken gekommen. Das dient zunächst einmal dazu, innerhalb der Kirche selbst zu einem gemeinsamen Verständnis des biblisch begründeten Glaubens und der mit ihm verbundenen sittlichen Konsequenzen zu finden sowie die angemessene gottesdienstliche Feier dieses Glaubens zu regeln. Auf diese Weise haben sich im Zuge der Weitergabe der biblischen Glaubensbotschaft lehrmäßige und liturgische Traditionen ausgebildet. Die ursprüngliche und normative biblische Tradition wird also nunmehr gewissermaßen flankiert von unterschiedlichen kirchlichen Traditionen.⁵ Diese sollen helfen, die Christusbotschaft und den Christusglauben besser zum Ausdruck zu bringen und zu verstehen. Wenn beispielsweise Jesus Christus im Neuen Testament als der Sohn Gottes bezeichnet wird, dann bleibt ja zu klären, in welchem Verhältnis dieses Sohn-Gottes-Sein zum Gottsein dessen steht, den Jesus seinen Vater genannt hat. Mit dieser Frage hat die Kirche sehr lange gerungen, bis sie dann durch das Konzil von Nizäa im Jahr 325 geklärt und damit eben eine kirchliche Lehrtradition begründet wurde.

4 Vgl. dazu ausführlich M. Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2009, 352–369.

5 Vgl. Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, Mainz 1965.

Damit stellt sich dann aber die Frage nach der Verbindlichkeit dieser kirchlichen Traditionen. Klar erscheint dabei jedenfalls: Diese kirchlichen Traditionsgestalten bleiben der biblischen Tradition nachgeordnet; denn sie wollen diese ja auslegen, erläutern, präzisieren. Kirchliche Tradition darf sich also niemals über die Bibel als das maßgebende Glaubenszeugnis stellen und auch nicht neben sie mit dem Anspruch, eine eigenständige Offenbarung Gottes unabhängig von der Bibel zu beinhalten. Beides würde der fundamentalen Bedeutung der biblischen Schriften für den christlichen Glauben und die kirchliche Glaubensverkündigung nicht gerecht.

Nun erscheint allerdings die Frage nach der Verbindlichkeit der kirchlichen Lehrtradition auch schon für sich genommen, abgesehen also von ihrem Verhältnis zur biblischen Tradition, durchaus zwiespältig. Denn hinter dieser Frage können ja ganz unterschiedliche Motive stehen. Das kann etwa das Bedürfnis nach einer unbedingt verlässlichen Orientierung für das eigene Weltbild und die persönliche Lebensführung sein. Kirchliche Traditionen und Normen bilden dann gewissermaßen das Geländer, an dem man sich festhalten kann angesichts soziokultureller Veränderungen und Verwerfungen oder der als bedrohlich empfundenen Stürme eines säkularen Zeitgeistes. Traditionsbindung wird hier also zu einem als probat empfundenen Mittel gegen die Gefahren tiefgreifender Verunsicherung und eines Orientierungsverlustes. Dem korrespondiert ein zweites Motiv, das nicht einfach mit diesem erstgenannten identisch ist. Es ist die Sorge um die Glaubwürdigkeit der Kirche als wahrheitsverbürgender Instanz. Entscheidend ist hier die Überzeugung, dass die Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes in ihr absolut verlässlich in der Wahrheit gehalten wird. Deshalb kann das, was die Kirche in ihrer Tradition als wahr erkannt und gelehrt hat, nicht später irgendwann einmal falsch werden. Das würde die Kirche als die vom Geist Gottes geleitete und getragene Institution grundsätzlich in Frage stellen. In diesem Falle kommt somit in der Traditionsbindung die Sorge um die letztlich in Gott begründete Autorität der Kirche zum Ausdruck.

Ein gänzlich anderes Motiv zeigt sich da, wo die Bezugnahme auf die kirchliche Tradition als Grundlage für Such- und Lernprozesse verstanden wird. Die keineswegs triviale Voraussetzung dafür ist allerdings,

dass den kirchlichen Traditionen ein grundsätzlicher Vertrauensvorschuss zugebilligt wird. Das meint nicht, sie als fraglos selbstverständlich hinzunehmen; sie bleiben vielmehr auf jeden Fall rechtfertigungsbedürftig. Einen Vertrauensvorschuss zu gewähren, heißt zunächst einmal zu unterstellen, dass sie auch rechtfertigungsfähig sind, dies jedenfalls nicht von vornherein für ausgeschlossen zu halten. Es wird dann also damit gerechnet: Kirchliche Traditionen können Erkenntnisse enthalten, die die eigenen Einsichten erweitern oder auch korrigieren, und zwar eben so, dass das nicht blind angenommen wird, sondern sich der eigenen Einsichtsfähigkeit erschließt. Traditionsbindung steht dann aber im Dienste autonomer Lebensorientierung und Wahrheitssuche.

In jüngerer Vergangenheit haben diese unterschiedlichen Motivationslagen eine beträchtliche Rolle bei der intensiven Diskussion um eine angemessene Hermeneutik des 2. Vatikanischen Konzils gespielt. Angestoßen wurde diese Diskussion insbesondere durch die Weihnachtsansprache von Papst Benedikt XVI. an die Mitarbeiter der Kurie im Jahr 2005.⁶ Er unterscheidet dabei zwei gegensätzliche Interpretationsrichtungen in Bezug auf das Konzil und sieht deren Differenz in ihrem Verständnis der kirchlichen Tradition begründet. Auf der einen Seite steht eine „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“, nach der das 2. Vatikanum in wichtigen Fragen die bisherige Lehrtradition der Kirche hinter sich gelassen und zu einem Neuansatz gefunden hat. Festgemacht wird das insbesondere an der Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen sowie an der Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religions- und Gewis-

6 Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22. Dezember 2005 (VApS 172), Bonn 2006. Aus der dadurch ausgelösten Debatte um die Hermeneutik des Konzils seien lediglich drei Beiträge erwähnt: M. Böhnke, Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Catholica* 65 (2011), 169–183; J.-H. Tück, Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel, in: ders. (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 85–104; R. Siebenrock, „Siehe, ich mache alles neu!“ – „Hermeneutik der Wandlung“. Von der rechten Weise, das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren, in: C. Böttigheimer (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261), Freiburg i. Br. 2014, 101–139.

sensfreiheit. Dagegen steht eine „Hermeneutik der Reform“, deren Anliegen es ist, die Kontinuität zwischen den Dokumenten des letzten Konzils und der kirchlichen Lehrtradition herauszustellen. Es wird damit nicht bestritten, dass es dem 2. Vatikanum um eine Erneuerung der Kirche ging; zurückgewiesen wird jedoch die Auffassung, dabei habe das Konzil mit der bisherigen kirchlichen Tradition gebrochen.

Das Problem, das hinter dieser Hermeneutik-Debatte steht, ist die Frage nach der Identität der Kirche. Benedikt XVI. benennt das in seiner Ansprache an die Kurienmitarbeiter auch ganz klar: Danach ist die Kirche ein Subjekt, das in der Geschichte lebt und sich darin entwickelt, dabei aber immer es selbst bleibt; auf ihrem geschichtlichen Weg bleibt die Kirche also mit sich identisch als das eine Subjekt des Volkes Gottes. Diese Identität der Kirche sieht der Papst verbürgt durch ihre Bindung an die Tradition sowohl der Bibel wie auch der kirchlichen Lehre.

Nun wird sich schwerlich bestreiten lassen, dass Identität Bindung voraussetzt. Völlige Bindungslosigkeit macht Identitätsbildung unmöglich; Identitäten können sich nur durch unterschiedliche Bindungen entwickeln. Das gilt sowohl für die Identität von Individuen wie für die Identität von Gruppen oder Gesellschaften. Das Verwiesensein auf Bindungen besagt jedoch keineswegs, dass Identität etwas Starres, Unveränderliches ist. Sie entwickelt sich vielmehr im Laufe der Zeit und kann sich dabei auch wandeln. Im Zuge dessen können sich ursprüngliche Bindungen lockern und durch andere Bindungen ersetzt werden; aber die Identität wird ja auch noch in einem solchen Loslösungsprozess von diesen ursprünglichen Bindungen mitgeprägt.

Diese grundsätzlichen Hinweise zu Identitätsbildungsprozessen müssen im Hinblick auf die kirchliche Identität spezifiziert werden. Denn hier bleibt ja eine Loslösung von der ursprünglichen Bindung an die biblische Tradition grundsätzlich ausgeschlossen. Dies ist vielmehr die unhintergehbare Legitimationsinstanz für alles, was in der Kirche und durch die Kirche geschieht. Auch die späteren kirchlichen Traditionen müssen auf die biblische Tradition beziehbar und von ihr her rechtfertigungsfähig bleiben. Die Entwicklung dieser späteren Traditionen zeigt dann aber zugleich, dass die Identität der Kirche sich weiterentwickelt; sie ist also nichts Starres, sondern kann sich im Laufe der Geschichte wandeln und verändern.

Das wirft nun jedoch die Frage auf: Kann es in der Entwicklung der kirchlichen Identität auch Brüche geben? Kann es also etwa in der kirchlichen Lehrtradition zu grundlegenden Innovationen kommen, die die überlieferte Lehre korrigieren, ja revidieren? Wenn dem so wäre, müsste dann aber die Identitätsthematik umso dringlicher reflektiert werden. Anders formuliert: Es wäre zu klären, ob es auch angesichts grundlegender Innovationen in der kirchlichen Tradition ein Kontinuitätsmoment gibt, das zu gewährleisten vermag, dass die Kirche auch dann sie selbst, mit sich identisch bleibt. Gibt es also einen bleibenden Identitätskern, der sich auch in Traditionsbrüchen durchhalten kann? Bevor diese Frage weiterverfolgt wird, bleibt nun aber zunächst zu überlegen, was Innovation im theologisch-kirchlichen Zusammenhang der Traditionsentwicklung heißt.

3. Christentum und Innovation

In der Theologie ist Innovation kein geläufiger Begriff; er stammt nicht nur aus außertheologischen Zusammenhängen, sondern wird vorwiegend auch dort verwendet, etwa wenn von technischen, wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen Innovationen gesprochen wird. Von der Sache her ist Innovation den biblischen Religionen jedoch keineswegs fremd, ganz im Gegenteil. So wird man ja etwa die Durchsetzung des Monotheismus im Judentum im Kontext des damaligen religiösen Umfeldes als eine religionsgeschichtlich innovative Entwicklung bezeichnen müssen.

Was dann speziell das Christentum betrifft, so kommt es hier zu einer spezifischen Neuakzentuierung. Die christliche Botschaft ist ja mit dem Anspruch verknüpft, von etwas grundlegend Innovativem zu künden. Das wird deutlich, wenn Paulus schreibt: „Wenn jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17). Das Zum-Glauben-Kommen beinhaltet demnach ein Neuwerden des ganzen Menschen; im Glauben und durch die Taufe wird ein Mensch mit Christus verbunden (vgl. Röm 6,1–14), und dadurch erhält sein Leben eine ganz neue Grundlage sowie eine völlig andere Perspektive. Das bisherige Dasein wird zu etwas Veraltetem und

Überholtem qualifiziert. Seinen theologischen Grund hat das nach Paulus darin, dass das Alte mit Christus gestorben ist und mit seiner Auferweckung von den Toten etwas gänzlich Neues geworden ist. Es geht also, mit anderen Worten, um eine umstürzende Innovation des Lebens im Ganzen. In eschatologischer Perspektive begründet das dann die Erwartung „eines neuen Himmels und einer neuen Erde“, so dass gesagt werden kann: „Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen“ (Offb 21,1.4).

Man wird somit sagen müssen: Bei einer theologischen Rezeption und Verwendung des Begriffs Innovation muss dieser christologisch angeschärft werden. Nur dann gewinnt er die nötige Trennschärfe, um Entwicklungen, die theologisch tatsächlich innovativ sind, von nur scheinbar innovativen Entwicklungen unterscheiden zu lernen. Der Begriff darf also nicht einfach kriterienlos verwendet werden, denn nicht jede Innovation ist gut und wünschenswert. Aber das gilt in anderen Bereichen ja ebenso; die Entwicklung einer Atombombe beispielsweise war zweifellos waffentechnisch innovativ, aber damit doch nicht automatisch auch schon ethisch gerechtfertigt.

Die christologisch qualifizierte Verwendung des Begriffs Innovation gilt für alle Bereiche, in denen er im theologisch-kirchlichen Zusammenhang verwendet wird. Von Innovationen ist hier also immer dann zu sprechen, wenn kirchliche und theologische Entwicklungen es ermöglichen, das umstürzend Neue des Christusereignisses in einem bestimmten Kontext besser (oder überhaupt erst) erkennbar und erfahrbar werden zu lassen. Das gilt etwa für das ekklesiologische Feld: Eine Kirchenreform ist dann innovativ, wenn sie dazu beiträgt, dass die Kirche und ihr Handeln als glaubwürdige Bezeugung und Vergegenwärtigung des Christusgeschehens wahrnehmbar werden. Eine Kirchenreform, die diesem Kriterium nicht genügt, ist theologisch nicht der Rede wert.

Wendet man das nun auf die Traditionsthematik an, so ist leicht erkennbar: Grundsätzlich sind Tradition und Innovation in der Kirche keine Gegensätze, sondern sie gehören zusammen. Der Tradierungsprozess ist ja, recht verstanden, selber ein innovativer Prozess. Es geht darum, die biblisch bezeugte Christusbotschaft unter neuen, veränderten Voraussetzungen so zur Sprache zu bringen, dass sie Gehör finden

und verstanden werden kann. Denn nur dann kann sie ja den Glauben wecken, durch den ein Mensch mit Christus verbunden und so zu einer neuen Schöpfung wird. Anders formuliert: Das innovative Potential des Christuserignisses kann nur zur Entfaltung kommen, wenn auch die Weitergabe der Christusbotschaft in einer innovativen Weise erfolgt. Jede erfolgreiche Inkulturation des Christentums ist ein innovativer Prozess.

Dazu bedarf es im Laufe der Geschichte immer wieder neuer Sprach- und Denkformen⁷, die die christliche Glaubensverkündigung anschlussfähig machen an das Denken einer bestimmten Zeit oder an andere gesellschaftliche und kulturelle Verhältnisse im Vergleich zur Entstehungszeit des Christentums. Um nur ein einziges Beispiel zu erwähnen: Um den Bedeutungsgehalt der neutestamentlichen Überzeugung von der Gottessohnschaft Jesu Christi zu präzisieren und verständlich zu machen, hat das Konzil von Nizäa im Jahre 325 formuliert, der in Jesus Mensch gewordene Sohn Gottes sei wesensgleich (*homoousios*) mit dem Vater. Der Sohn ist demnach nicht in einer minderen Weise Gott als der Vater. Diese Formulierung ist neu, sie findet sich nirgendwo in der Bibel, weshalb sie auch von bestimmten Gruppen in der Kirche massiv abgelehnt wurde. Das hatte dann auch zur Folge, dass das Konzil von Konstantinopel im Jahre 381, das sich mit der Frage der Gottheit des Heiligen Geistes beschäftigt hat, dieses bibelfremde Wort nicht auch auf den Heiligen Geist übertragen hat. In der Entscheidung des Konzils von Nizäa zeigt sich sehr schön das Bestreben, die neutestamentliche Aussage in anderer, neuer Weise zu formulieren, so dass ihr Sinngehalt für das griechische Denken auf der Grundlage der neuplatonischen Philosophie verständlich werden kann. In diesem Sinne handelt es sich hier um einen innovativen Prozess. Zugleich wird deutlich: Tradition und Innovation greifen ineinander; denn die sprachliche Innovation des Konzils von Nizäa will ja nicht die biblische Tradition *ersetzen*, sondern in einen völlig anderen kulturellen Kontext hinein *übersetzen*.

7 Zum Begriff der Denkform vgl. G. Essen/Th. Präpper, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 163–178.

Man sieht somit: Dem theologisch-kirchlichen Tradierungsprozess ist eine Spannung inhärent, die sich auch so umschreiben lässt: Dieser Prozess muss zugleich konservativ und innovativ sein.⁸ Konservativ muss er in dem Sinne sein, dass er sich auf den biblischen Ursprung des christlichen Glaubens rückbezieht und die Treue zu diesem Ursprung zu bewahren versucht. Das in Jesus Christus menschengewordene Wort Gottes soll unverkürzt und unverfälscht weitertradiert werden. Dazu muss es aber immer wieder in neue Kontexte hinein übersetzt werden. Deshalb muss dieser Tradierungsprozess auch innovativ sein, d. h. die Christusbotschaft muss so zur Sprache gebracht werden, dass sie auch unter neuen Bedingungen verstanden und angenommen werden kann. Das Zugleich von konservativ und innovativ bedeutet aber, dass diese unerlässlichen Innovationen sich nicht verselbständigen dürfen gegenüber dem normativen biblischen Glaubenszeugnis. Es muss erkennbar bleiben, dass die Innovationen die Verbindung zu diesem Glaubenszeugnis bewahren. Anders formuliert: Die Innovationen müssen verstehbar sein als Ergebnisse einer theologisch-kirchlichen Selbstreflexion auf biblischer Grundlage angesichts neuer, bisher unbekannter Herausforderungen in veränderten Kontexten.

Dieser innovative Tradierungsprozess ist essentiell für eine in der Geschichte existierende Kirche und bleibt deshalb auch prinzipiell unabschließbar. Er darf nicht willkürlich an irgendeinem Punkt abgebrochen werden, denn das hätte unweigerlich zur Folge, dass die Tradition erstarrt und so dann tatsächlich Innovation zu einem Gegensatz zur Tradition wird. Eine erstarrte Tradition steht der Gegenwart jedoch sehr schnell sprachlos gegenüber, weil sie Gefahr läuft, dass das, was sie zu sagen hat, in der Gegenwart nicht mehr verstanden wird und daher auch nicht mehr von ihr angenommen werden kann. Tradition erweist sich gerade darin als lebendig, dass sie mit der Gegenwart ins Gespräch zu kommen vermag. Und dazu bedarf es immer wieder auch innovativer Elemente, gewissermaßen als Brücke aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinein.

⁸ Vgl. dazu M. Knapp, *Die Vernunft des Glaubens* (s. Anm. 4), 370f.

Das schließt keineswegs aus, dass bestimmten Traditionen eine herausgehobene Bedeutung zuerkannt wird und sie deshalb auch eine besondere Wertschätzung in der Kirche genießen. In erster Linie gilt das natürlich für die biblische Tradition, aber es kann dann auch für andere Traditionen gelten, etwa für wichtige Konzilien oder für bestimmte theologische Schulen. Diese Pluralität von hervorgehobenen Traditionen in der Kirche wurde insbesondere in der von Melchior Cano im 16. Jahrhundert begründeten Lehre von den *loci theologici* systematisiert.⁹ Bemerkenswert ist dabei, dass Cano neben den theologieinternen „Orten“, an denen die Tradition in besonders authentischer Weise zugänglich wird (z. B. Bibel, universale Konzilien, die patristische Theologie), auch drei außertheologische „Orte“ nennt (die natürliche Vernunft, die Philosophie, die menschliche Geschichte), die unerlässlich sind, um den Bedeutungsgehalt der Tradition für die jeweilige Gegenwart zu erschließen. Auf diese Weise wird auch in der Loci-Lehre deutlich, dass der Prozess der Tradierung und der Verantwortung des Glaubens in einer innovativen Weise erfolgen muss, um erfolgreich sein zu können. In der Loci-Lehre wird diese Notwendigkeit durch die sog. *loci alieni* markiert, die zeigen: Angesichts neuer, bis dato unbekannter Herausforderungen muss das Tradierte in einer innovativen Weise bearbeitet werden, damit es in einer veränderten Gegenwart weiter kommunikabel bleibt bzw. es wieder neu wird und so dann auch Überzeugungskraft entfalten kann.

4. Innovation und Kontinuität

An dieser Stelle kann nun die vorhin liegen gelassene Frage wieder aufgegriffen werden, ob es auch angesichts grundlegender Innovationen in der kirchlichen Tradition ein Kontinuitätsmoment gibt, das sich auch in Traditionsbrüchen durchhalten kann, so dass die Kirche als das

⁹ Grundlegend dazu ist B. Körner, Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994. Vgl. auch M. Knapp, Das Wort Gottes, seine Überlieferung und Erkenntnis, in: N. Mette/M. Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247), Freiburg i. Br. 2012, 33–51.

Volk Gottes auch dann mit sich identisch bleibt. Es geht also um die Frage, wie die Kirche in den Veränderungen und Neuaufbrüchen in ihrer geschichtlichen Existenz sich durchgängig als das von Gott aus allen Völkern zusammengerufene eschatologische Volk verstehen kann.

Mittlerweile ist deutlich geworden: Wenn der Begriff Innovation theologisch rezipiert werden soll, muss er christologisch weiterbestimmt werden. Von Innovation in einem theologisch qualifizierten Sinn ist dann zu sprechen, wenn kirchliche oder theologische Entwicklungen es ermöglichen, das umstürzend Neue des Christusereignisses unter veränderten historischen Bedingungen, in neuen gesellschaftlich-kulturellen Kontexten usw. erkennbar und erfahrbare werden zu lassen. Auch Traditionsbrüche sind also dann innovativ, wenn sie dieses Kriterium erfüllen.¹⁰ Und die Frage ist nun eben: Kann es in einem solchen Fall eine identitätssichernde Kontinuität überhaupt noch geben?

Auch damit wird nach einem theologischen Kriterium gefragt, das es erlaubt, die Kontinuität im kirchlichen Traditionsprozess mit all seinen Wandlungen und Innovationen festzustellen. Gibt es dabei einen bleibenden Identitätskern, und woran bemisst sich das? Hier lässt sich an Hansjürgen Verweyens differenzierende Erläuterung des neutestamentlichen Verständnisses von *traditio* anknüpfen.¹¹ Demnach kann das griechische *Verbum paradidomi* = „übergeben, ausliefern, überliefern“ sowohl einen ekklesiologischen Bedeutungsgehalt im Sinne eines kirchlichen Tradierungsprozesses als auch einen christologischen Bedeutungsgehalt im Sinne einer Auslieferung des Sohnes durch den Vater sowie einer Selbsthingabe Christi für alle Menschen haben. Beides wird in der Abendmahlsüberlieferung zusammengehalten (vgl. 1 Kor 11,23): Die (Selbst-) Auslieferung Jesu wird in der christlichen Gemeinde weitertradiert, indem sie sakramental vergegenwärtigt wird,

10 Ob es solche Traditionsbrüche tatsächlich gibt, kann nicht pauschal entschieden werden, sondern muss sich anhand der Untersuchung konkreter Fälle, etwa der Erklärung des 2. Vatikanums zur Religions- und Gewissensfreiheit, erweisen. In diesem Beitrag soll nur die These begründet werden, dass eventuelle Traditionsbrüche nicht per se die Identität der Kirche in Frage stellen.

11 Vgl. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 51–55.

um lebensprägend für die Gemeinde zu werden. Daraus lässt sich ein Kriterium für jede authentische kirchliche Tradition ableiten: Sie muss vollkommen transparent werden für die traditio Jesu Christi als Selbsthingabe für das Heil der Welt.¹²

So ergibt sich also auch hier ein christologisch bestimmtes Kriterium. Die Kontinuität der Tradition bemisst sich daran, dass sie in vielgestaltiger Weise, aber durchgängig auf den theologisch entscheidenden Gehalt des Christusgeschehens hin orientiert: die Selbstoffenbarung Gottes, durch die Gott sich selbst auf die Menschen hin entäußert, um ihnen in neuer Weise wieder die Gemeinschaft mit sich zu eröffnen, so dass sie nicht mehr für sich selbst leben, sondern sich ganz auf Jesus Christus hin ausrichten (vgl. Röm 14,7f; Gal 2,20; 2 Kor 5,15) und so das „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) erlangen. Wenn kirchliche Traditionen das nicht oder nicht mehr ermöglichen (etwa weil sie unverständlich geworden sind), dann stehen sie nicht mehr im Dienste des biblischen Christuszeugnisses und seiner Vergegenwärtigung. Sie haben sich zu einer Eigenwirklichkeit verselbständigt, die als solche keine Kontinuität mit dem biblischen Ursprung zu verbürgen vermag und damit auch der Authentizität des kirchlichen Tradierungsprozesses abträglich ist.

Es lässt sich somit festhalten: Innovation wie Tradition, beide in einem theologisch qualifizierten Sinne verstanden, müssen demselben Kriterium genügen. Kirchliche Tradition erweist sich darin als Kontinuum, dass ihre unterschiedlichen Ausprägungen auf vielfältige Weise einen Zugang zur Christuswirklichkeit eröffnen. Diese ist kein Lehrgebäude, sondern die Grundlage einer Lebensperspektive; kirchliche Lehre dient ihrer Vergewisserung und Reflexion und will als solche einen Zugang zu ihr ermöglichen. Das Innovative in diesem Traditionsprozess bleibt unverzichtbar, um ihn vor Erstarrung zu schützen. Das unableitbar und umstürzend Neue des Christusereignisses muss immer wieder neu erkennbar und zum Ausdruck gebracht werden, zunächst

12 Verweyen schreibt: „Authentizität und Autorität hat Kirche nur in dem Maße, wie sie Folge oder aber notwendige Möglichkeitsbedingung jener Transparenz ist, in der sich Überlieferung als Gegenwärtigsetzung des sie gründenden Auslieferungsgeschehens erweist, und nicht etwa solcher Durchsichtigkeit auf den tragenden Grund im Wege steht“ (H. Verweyen, Gottes letztes Wort [s. Anm. 11], 55).

im Hinblick auf neue Herausforderungen oder veränderte Kontexte, dann aber auch angesichts von Tendenzen zu kirchlicher Selbstbezogenheit und Selbstgenügsamkeit oder eines gesellschaftlich-kulturellen Konformitätsdrucks. Um dem zu begegnen, bedarf es nicht nur kreativer Sprach- und Ausdrucksformen; es kann sich auch als notwendig erweisen, überkommene Elemente der kirchlichen Tradition zu überprüfen, neu zu formulieren oder eventuell auch zu revidieren. Dabei bleibt die Kontinuität der Tradition jedoch auf jeden Fall gewahrt, wenn solche Innovationen die Christusbotschaft in neuer Weise zugänglich machen.

Die Identität der Kirche ist somit nicht starr, sondern sie wandelt sich. Sie lässt sich nicht reduzieren auf das bloße Festhalten dogmatischer Formeln oder die Observanz eines Katechismus. Alles das ist nur dann tatsächlich identitätsstiftend, wenn es die einzelnen Christen wie auch die Kirche als ganze auf Jesus Christus hin orientiert und bewirkt, dass das prägend für ihre Lebenswirklichkeit wird.

Um das nur an einem Beispiel zu verdeutlichen: Unmittelbar nach seiner Wahl erklärte Papst Franziskus, er wünsche sich „eine arme Kirche für die Armen“. ¹³ Zweifellos knüpft er damit an einen zentralen Aspekt der Jesusüberlieferung an: an die Seligpreisung der Armen (Lk 6,20) und an die Warnung an die Reichen, vom eschatologischen Reich Gottes ausgeschlossen zu sein (Mk 10,25). Dem Papst geht es offensichtlich darum, dass sich die Kirche in ihrem Sein und Handeln neu an dieser klaren und radikalen „Option“ Jesu für die Armen orientiert. ¹⁴

¹³ Vgl. dazu T. Laubach/S. A. Wahl (Hg.), *Arme Kirche? Die Botschaft des Papstes in der Diskussion* (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2014.

¹⁴ Papst Benedikt XVI. hat dieses Anliegen seines Nachfolgers als das Streben nach einer „Entweltlichung der Kirche“ bezeichnet. Demnach ist es „an der Zeit, die wahre Entweltlichung zu finden, die Weltlichkeit der Kirche beherzt abzulegen. Das heißt natürlich nicht, sich aus der Welt zurückzuziehen, sondern das Gegenteil. Eine vom Weltlichen entlastete Kirche vermag gerade auch im sozial-karitativen Bereich den Menschen, den Leidenden wie ihren Helfern, die besondere Lebenskraft des christlichen Glaubens zu vermitteln“ (*Benedikt XVI., Die „Freiburger Rede“*. Ansprache von Papst Benedikt XVI. an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: J. Erbacher [Hg.], *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes* [Theologie kontrovers], Freiburg i. Br. 2012, 16). Der Begriff „Entweltlichung“ ist von dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann übernommen, der etwa über das Glaubensverständnis im Johannesevangelium schreibt: „Der Glaube ist

Das erfordert es zumindest für viele Teilkirchen, mit einer langen Tradition zu brechen, die man als die konstantinische Ära des Christentums bezeichnen kann. In ihr strebte die Kirche nach einer führenden Stellung in der Gesellschaft und vermochte sich dabei häufig Macht, Einfluss und Reichtum zu sichern. Demgegenüber beinhaltet der Wunsch des Papstes die Forderung nach einem radikalen Identitätswandel der Kirche. Es ist jedoch ganz offenkundig: Eine solche Neubestimmung der kirchlichen Identität stärkt ihre Verbindung zur biblischen Tradition. Sie wäre, so könnte man zugespitzt sagen, eine rückwärtsgewandte Innovation; indem sie mit der konstantinischen Traditionslinie bricht, rückt sie die Verbindung mit dem biblischen Ursprung neu in den Blick. In diesem Sinne kann Traditionsorientierung zukunftsöffnend sein.

5. Fazit

Es sollte gezeigt werden: In den Bereichen der Ekklesiologie, der Glaubensweitergabe und der Glaubensverantwortung gehören Tradition und Innovation zusammen, sie sind innerlich miteinander verbunden. Tradition, die sich gegenüber jeglicher Innovation sperrt, ist hier deshalb ebenso eine Fehlentwicklung wie Innovationen, die den Bezug zur Tradition gekappt haben. Bei diesem Miteinander von Tradition und Innovation lassen sich zwei Aspekte unterscheiden:

(1) Der Tradierungsprozess in der Kirche kann nur gelingen, wenn er immer wieder auch innovative Elemente enthält. Denn „Kontinuität von Traditionen vollzieht sich nicht als semantische Konstanz, sondern in Gegenwart der Bestimmung von Referenzen (*loci theologici*), in denen die Bedeutung des Evangeliums jeweils entsteht.“¹⁵ Das erfordert Sprach- und Denkformen, die es ermöglichen, den Glauben und

nicht Weltflucht oder Askese, sondern Entweltlichung als die Zerschlagung aller menschlichen Maßstäbe und Wertungen“ (R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977, 428).

15 G. M. Hoff, *Tradition und Innovation? Ekklesiologische Erwägungen zur Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: M. Knapp/Th. Söding (Hg.), *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche*, Freiburg i. Br. 2014, 369.

die traditionellen Glaubensaussagen in Bezug zu den jeweiligen Kontexten, in denen sie verstehbar werden sollen, zu setzen. Ohne innovative Anschlüsse verliert die Tradition den Kontakt zur Gegenwart.

(2) Die biblischen und kirchlichen Traditionen können selbst im Hinblick auf eine bestimmte Gegenwart innovativ sein. Sie werden dann zu kritischen Anfragen bzw. Infragestellungen von eingespielten, scheinbar selbstverständlichen Überzeugungen oder Praktiken. Das kann sowohl im innerkirchlichen wie im außerkirchlichen Raum der Fall sein. Die erwähnte Perspektive einer „armen Kirche für die Armen“ ist ein Beispiel für eine solche Innovation durch Tradition.

Bei beiden Aspekten des Miteinanders von Tradition und Innovation wird dieses Miteinander durch ein gemeinsames christologisch bestimmtes Kriterium vermittelt. Die Erfüllung dieses Kriteriums stellt die Kontinuität der Tradition angesichts innovativer Entwicklungen sicher bzw., umgekehrt gesagt, die Anschlussfähigkeit von Innovationen an die Tradition.

Literaturverzeichnis

- Benedikt XVI.*, Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang 22. Dezember 2005 (VApS 172), Bonn 2006.
- Ders.*, Die „Freiburger Rede“. Ansprache von Papst Benedikt XVI. an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: J. Erbacher (Hg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg i. Br. 2012, 11–17.
- Böhnke, M.*, Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Catholica* 65 (2011), 169–183.
- Bultmann, R.*, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁷1977.
- Congar, Y.*, *Die Tradition und die Traditionen*, Mainz 1965.
- Essen, G./Pröpper, Th.*, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung, in: R. Laufen (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn 1997, 163–178.
- Hoff, G. M.*, Tradition und Innovation? Ekklesiologische Erwägungen zur Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: M. Knapp/Th. Söding (Hg.), *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche*, Freiburg i. Br. 2014, 357–371.

- Knapp, M.*, Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009.
- Ders.*, Das Wort Gottes, seine Überlieferung und Erkenntnis. Die Lehre von den loci theologici, in: N. Mette/M. Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247), Freiburg i. Br. 2012, 33–51.
- Körner, B.*, Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994.
- Laubach, Th./Wahls, S. A.* (Hg.), Arme Kirche? Die Botschaft des Papstes in der Diskussion, Freiburg i. Br. 2014.
- Pottmeyer, H. J.*, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, Tübingen/Basel ²2000, 85–108.
- Rosa, H.*, Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin 2012.
- Ders.*, Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin 2013.
- Seckler, M.*, Tradition als Überlieferung des Lebens, in: ders., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg i. Br. 1980, 113–126.
- Siebenrock, R.*, „Siehe, ich mache alles neu!“ – „Hermeneutik der Wandlung“. Von der rechten Weise, das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren, in: Ch. Böttigheimer (Hg.), Zweites Vatikanische Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261), Freiburg i. Br. 2014, 101–139.
- Tück, J.-H.*, Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel, in: ders. (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 85–104.
- Verweyen, H.*, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000.
- Wiederkehr, D.*, Das Prinzip Überlieferung, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, Tübingen/Basel ²2000, 65–83.