

„Mit der Tradition im Einklang“¹

Über Berechtigung und Missverständnisse einer theologischen Denkform

von Konrad Hilpert

Der nachfolgende Essay geht von der These aus, dass ein zentraler Kern des Konflikts mit der Lefebvre-Bewegung wie auch der innerkirchlichen Auseinandersetzungen über die Verbindlichkeit der Texte des II. Vatikanums das jeweils zugrunde liegende Verständnis von Tradition darstellt. In zehn Schritten werden wichtige Aspekte und Herausforderungen des Vorgangs Überlieferung aufgegriffen und von Missdeutungen abgegrenzt, die ihnen in polemischer Absicht gern unterschoben werden, um Tradition als eine theologisch und ethisch verantwortbare Denkform zu skizzieren.

Kein Zweifel: Christlicher Glaube, Theologie und Kirche leben zu einem erheblichen Teil von Traditionen und aus der Tradition. Die Tradition ist es, welche die Gegenwart mit den Ursprüngen verbindet und Kontinuität auch zwischen der Vergangenheit und der Zukunft schafft. Und Tradition es ist auch, die durch ihre Riten, Zeitrhythmen, Lebensformen und Orientierungen soziale Verbundenheit unter den verschiedenen Glaubenden bewirkt und Formen der Gemeinschaft ermöglicht, angefangen von den klassischen Sozialformen Ehe, Familie und Gemeinde über die vielfältigen Angebote für ganz spezielle Gruppen wie Kinder, Jugendliche, Senioren usw.

Offensichtlich hängen die Herstellung von Kontinuität und die Stiftung von Gemeinschaft untergründig zusammen: Die überlieferten Erzählungen, Riten und Regeln machen dem einzelnen Glaubenden bewusst, dass er bei seinem ureigenen Bemühen um Deutung und Bewältigung seines Lebens nicht allein und nur auf sich selbst angewiesen ist. Umgekehrt ist es für die Glaubwürdigkeit und Plausibilität der vorgehaltenen und weitergegebenen Objektivationen von großer Bedeutung, dass sie auch losgelöst von einer konkreten Einzelexistenz in Lebensbezüge und in gelebte Kommunikationsformen eingebettet sind.

Freilich handelt es sich bei dem beschriebenen Sachverhalt um ein Grundmodell, also um eine im Großen und Ganzen zutreffende, aber stark vereinfachende Darstellung, die sich in Wirklichkeit erheblich vielschichtiger darstellt. Zunächst einmal schon insofern, als der Glaube der Glaubensgemeinschaft das eine ist und der Glaube der einzelnen, je einmaligen Person, die sich diesen Glauben erst aneignen muss, das andere. Zudem ist Tradition im konkreten Fall eine recht komplexe Größe, die bestimmte Sedimentbildungen umfasst, aber auch soziale Formen, in denen Ideen, Sichtweisen und Erfahrungen

¹ Die Überschrift nimmt eine programmatisch verwendete Redewendung aus dem Vortrag von *Pater F. Schmidberger*. Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils, im Internet unter: http://www.medrum.de/files/Zeitbomben_des%20Konzils.pdf (Zugriff am 04.07.2009) auf. Dieser Text, der nach den jüngsten Ereignissen überarbeitet und ergänzt wurde, bleibt auch für die nachfolgenden Überlegungen ein wichtiger Bezugstext und Schlagwortgeber.

gleichsam gespeichert sind (in Gestalt von Gewohnheiten, Frömmigkeitspraxen, Inkulturationsformen). Beide Größen also, auf die Tradition zielt und für die sie Bedeutung hat – nämlich das Subjekt des Glaubens und die Gemeinschaft, die sie schafft, kräftigt oder von der übrigen Gesellschaft separiert – sind nicht immer gleich und stabil, sondern unterliegen ihrerseits jeweils Prozessen, die üblicherweise mit den Metaphern Entwicklung, Veränderung, Evolution, Fortschreiten u.a.m. umschrieben werden. Diese Prozessualität hat Folgen sowohl für die Formulierung des Glaubens als auch für die theologische Reflexion sowie für das Selbstverständnis der Kirche als den sozialen Ort des Glaubens und zuletzt sogar für den Begriff und den Stellenwert von Tradition.

„Tradition“ steht also nicht nur für überkommene Inhalte, die es weiterzugeben gilt. Vielmehr bezeichnet der Begriff auch und sogar ursprünglicher den Vorgang des Empfangens (Rezeption) und Weitergebens (Tradition).² Im Fall des christlichen Glaubens geht es hierbei primär um die Person, das Geschick und die Botschaft Jesu von Nazareth, und dann erst um Texte und Formen, die deren Bezeugung und Interpretation dienen. Subjekt dieses Vorgangs ist die Institution Kirche, weshalb diese im Zuge der folgenden hermeneutischen Erwägung zur Tradition ebenfalls Thema sein wird. Sie organisiert und reguliert diesen Vorgang, ist dabei aber ihrerseits gebunden an die Sinngehalte der Tradition. Verkündigung in Wort, Feier und Tat ist von daher ihre genuine Aufgabe. Über die kontextuellen Bedingungen ihrer Rezeption vermag sie jedoch nicht zu verfügen, heute weniger denn je.

Die Unüberspringbarkeit des Subjekts ist nicht dasselbe wie „Subjektivismus“.

Beim Glauben, wie das Christentum ihn versteht, geht es um die Verhältnisbestimmung des Menschen zu Gott als der letztgültigen Wahrheit. Diese Verhältnisbestimmung kann entsprechend den Grundvermögen des Menschen unterschiedlich getönt sein: intellektuell-reflexiv, kontemplativ-mystisch, aktiv-handlungsgestaltend, affektiv-spirituell. Innerhalb der Christentumsgeschichte wurde das Verhältnis Mensch – Gott großteils als objektiv gleichartig angenommen und in der Organisation der Seelsorge auch so behandelt. Abstufungen nach dem jeweiligen Ausmaß des existenziellen Engagements und nach der institutionellen Form des geistlichen Lebens genügten, um die offensichtlichsten Unterschiede zwischen den vielen Einzelnen zu erklären.

Sowohl im Vergleich der gleichzeitig, aber mit jeweils verschiedenem kulturellen Hintergrund Lebenden als auch im diachronen Vergleich von Individuen verschiedener Epochen oder auch nur Generationen wird seit Jahrzehnten massiv sichtbar, dass das, was jeweils an Wahrheit des Glaubens erkannt, festgehalten und schließlich an andere weitergegeben wird, stets Niederschlag der Suche nach der tragenden Wahrheit mitten in einer komplizierten und oft widersprüchlichen individuellen Lebenswirklichkeit ist. Wird sie jedoch als abgeschlossene, fixierte und jeweils bloß noch durch den Einzelnen zu übernehmende Größe verstanden, dann ist sie der andauernden Gefahr ausgesetzt, allenfalls noch als geschichtlich Vergangenes respektiert oder gar als Produkt menschlicher Einbil-

² Zum theologischen Verständnis von Tradition vgl. u.a. *W. Kern: F.-J. Niemann*, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 98–124; *H. Zirker*, Ekklesiologie, Düsseldorf 1984, 168–185; *W. Beinert*, Art. Tradition, in: Ders. (Hg.), Lexikon der Katholischen Dogmatik, Freiburg – Basel – Wien 1987, 513–516.

dung aus dem Kreis der legitimen Formen der Erkenntnis ausgeschieden zu werden. Zu einer letztgültigen Wahrheit, die zugleich Wahrheit für prinzipiell jeden sein sollte, können sich Menschen nur dann in ein existenzielles Verhältnis setzen, wenn Suchen, Nachdenken und Experimentieren im praktischen Leben legitime Wege und Weisen sind, sich dieser Wahrheit im eigenen Leben zu vergewissern. In letzter Konsequenz bedeutet dies auch, dass die jeweils gefundene Wahrheit über Gott und Mensch unabschließbar und offen für Neuerliches und noch besser Erkenntnis-Werden bleibt, für den Einzelnen ebenso wie für die Glaubensgemeinschaft als Ganze.

Der Ort, wo die Wahrheit als Wahrheit erkannt und anerkannt wird, ist also das Subjekt. Ohne die Zustimmung des Subjekts mag Wahrheit zwar als Tradition verwaltet werden können, aber sie trifft niemanden, bewirkt keine geistige Haltung, noch kann sie zum Handeln motivieren oder Gemeinschaft stiften. Dieser Umstand spricht nicht gegen die Möglichkeit von amtlichen Vorgaben objektiver Inhalte, Normierungen und Verbindlichkeitsansprüchen der Tradition. Aber zwischen diesen und dem einzelnen Subjekt steht jeweils die Notwendigkeit des persönlichen Verstanden- und Angeeignet-Werdens.

Diese Unüberspringbarkeit des Subjekts als Subjektivismus darzustellen oder sie in dessen Nähe zu bringen, stellt eine Verunglimpfung dar. Denn Subjektivismus bezeichnet üblicherweise eine Einstellung, bei der die einzigen Garanten für die Wahrheit einer Erkenntnis und die Geltung des moralisch Richtigen die jeweilige psychische Befindlichkeit des Subjekts und sein konstruktives Potenzial sind. Das entscheidende Charakteristikum des Subjektivismus ist also der Verzicht auf jeden allgemeingültigen Wahrheitsanspruch, während es in unserem Zusammenhang darum geht, die Rolle des Subjekts beim Denken Gottes ernst zu nehmen.

Den Weltauftrag des Glaubens anerkennen heißt nicht, den Glauben „in Weltlich-Säkulares aufzulösen“.

Religion und Glaube als Grundhaltungen können nach christlichem Verständnis nicht auf spirituelle Innerlichkeit beschränkt bleiben, sondern müssen sich in die gesamte Lebenswelt der Menschen hinein realisieren. Umgekehrt gibt es keinen Lebensbereich, der gegenüber dem Glauben von vornherein und total äußerlich wäre. Der Ort, wo der christliche Glaube gelebt wird, ist „die Welt“, auch wenn es dann innerhalb dieser Welt auch Räume geben muss, die unterschieden, und Zeiten, die reserviert werden müssen, damit die Menschen sich selbst und ihre jeweilige Welt transzendieren, sich des Mehrs vergewissern und Gott als den ganz Anderen feiern können. Umgekehrt ist die Welt nicht von vornherein und zur Gänze gottlos und wahrheitsfeindlich.

Dies gilt auch für das gemeinschaftliche Glauben als Kirche. Deren primäre Aufgabe ist der Heildienst an den Menschen, nicht die Abwehr und Abgrenzung von der Welt. Ihr Verständnis als eine neben dem Staat völlig eigenständige, autarke Gesellschaft (*societas perfecta*) ist eine unter ganz bestimmten Bedingungen politischer oder kultureller Bedrängnis zeitweise mögliche oder sogar sinnvolle,³ aber sie stellt keineswegs eine grund-

³ Näheres dazu etwa bei K. Hilpert, *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf 1991, 243–245.

sätzliche oder gar notwendige Selbstbestimmung dar. Entsprechend ist auch die Welt trotz all ihrer Heillosigkeit, ihrem Ungenügen und den vielfachen Spannungspotenzialen nicht nur Ort der Sünde, der Nachstellung und der Zerstörung. Die grundsätzliche Herausforderung des Glaubens besteht nicht darin, sich von ihr fernzuhalten, sondern darin, sich der Sorgen der Menschen anzunehmen, die sie darin hindern, ihr Leben als gut und sinnvoll zu empfinden.

Das Verständnis der Kirche als Weggefährtin der Gesellschaft im Dienst am Wohl des Menschen ist nicht dasselbe wie die Aufforderung, „sich mit der Welt zu arrangieren und ihre Postulate zu übernehmen“.

Nahe bei den Menschen und ihren Sorgen sein kann die Kirche nur, wenn sie den Kontakt zu den Menschen sucht, sich aufmacht, diese in ihren konkreten Befindlichkeiten und in ihren realen Kontexten kennen zu lernen, und wenn sie auch nicht davor zurückschreckt, deren Schicksal zu teilen. Im Wissen, für alle Menschen da zu sein und ihnen die Botschaft von der Liebe Gottes nahe zu bringen und erfahrbar zu machen, versteht sie sich nach dem Bild einer Weggefährtin der Gesellschaft im Dienst am Wohl des Menschen.⁴ Die Hilfe, die sie der menschlichen Gesellschaft leisten kann, ist vielfältig: Die Bestärkung der Menschenrechte gehört ebenso dazu wie die Unterhaltung von Hilfswerken, Erziehungs- und Bildungsarbeit, Beratung in den verschiedensten Feldern menschlicher Not wie auch das Herstellen und Organisieren von Verbindungen, besonders solcher, welche die herkömmlichen Gräben und Sprachlosigkeiten überwinden. Der Sinn von Kirche liegt nicht in ihrem Selbstsein und in der Absicherung ihres Einflusses, sondern – in der Linie des Evangeliums – darin, sich um die konkreten Menschen zu sorgen.

Es liegt in der Konsequenz dieser Selbstbestimmung, dass sich die Kirche nicht nur als gebende und beliehende, sondern auch als von der Gesellschaft empfangende und durch die Welt bereicherte versteht. Die Nähe zu den Menschen konfrontiert sie da und dort ferner mit ihrem eigenen Versagen und Ungenügen⁵ und fordert sie heraus, in noch stärkerem Maße transparentes Zeichen und Werkzeug für die heilende Nähe Gottes zu sein.

Die je neue Bemühung um Aktualisierung des Evangeliums ist etwas völlig anderes als „Verrat an der Tradition“.

Den Menschen das Evangelium zu verkünden, ist die Aufgabe, die alle Anstrengungen und Aktivitäten der Kirche durchdringen muss. Dessen Inhalte müssen zu jeder Zeit von neuem kommuniziert werden – an Menschen, die immer wieder auch neue Verstehenshorizonte, aber auch neue Verständnisschwierigkeiten, neue Erfahrungen und Belastungen, neue kulturelle Selbstverständlichkeiten und neue situationelle Nöte mitbringen, Menschen, die bestimmte Sprachen verstehen, aber zugleich viele andere eben nicht. Deshalb bedarf die Verkündigung der andauernden Bemühung um Aktualisierung, also „Verhe-

⁴ S. ebd., 248f. unter Bezugnahme auf Gaudium et spes art. 40–45.

⁵ S. dazu das Bekenntnis von Papst Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag des Jahres 2000. Text in: Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit, hgg. v. d. Internationalen Theologischen Kommission, Einsiedeln – Freiburg 2000.

tigung“ für die Menschen der jeweiligen Gegenwart und Kultur. Ohne diese Bemühung kann die Botschaft vom bedingungslos liebenden und erlösenden Gott nicht so nahe kommen, dass daraus individuelles Betroffensein und Sich-Angehen-Lassen für das eigene Leben entstehen kann.

Die Menschen anzurühren und zu beeindrucken, ist offensichtlich auch in der Weise möglich, dass sie durch etwas Fremdartiges, sich dem leichten Verstehen Entziehendes – und das kann gerade die fremde Sprache, die Ästhetik des Rituals und die Bizarrheit einer traditionellen Idee sein – aus der Normalität und Routine herausgerissen oder gar erschüttert werden. Gleichwohl erhält auch dieser Effekt nur dann eine inhaltliche Richtung, wenn er in einen Verstehenshorizont des Subjekts eingefügt werden kann, und dieser muss erst einmal geschaffen werden. Insofern ist auch der Versuch, Tradition ohne jedes Zugeständnis an die jetzt lebenden Adressaten zu vermitteln, weiterzugeben bzw. einzufordern, museal oder aber Ausdruck der Sehnsucht, sich der Sicherheit einer autoritativen Fremdbestimmtheit zu überlassen. Wenn Tradition aber weder das eine noch das andere sein will, dann muss sie als biografisch relevant, verstehbar und erfahrungserschließend aufgewiesen werden können. Auch Traditionen sind ihrerseits nichts anderes als Interpretationen bestimmter Inhalte aus der Vergangenheit und unterliegen allesamt der selbstkritischen Einschätzung des Paulus, irdene Gefäße für einen kostbaren Schatz zu sein (vgl. 2Kor 4,7). Es stellt eine maßlose Selbstüberschätzung dar, wenn eine bestimmte Spielart der Aktualisierung im Nachhinein so stilisiert wird, dass sie als die für immer gelungene, ehrwürdigste und wichtigste Interpretation des Evangeliums erscheint, im Vergleich zu der jeder weitere Versuch einen Abfall darstellt. Ganz zu schweigen von jenen Traditionen, die aufgegeben wurden, weil sie sich als menschenfeindlich erwiesen haben (Sklaverei, Verfolgung von Häretikern usw.).

Achten auf die Zeichen der Zeit ist etwas wesentlich anderes als sich dem „Zeitgeist“ anzuliefern.

Um der Aufmerksamkeit für die Menschen willen, zu der das Evangelium verpflichtet, kann Kirche in ihrer Verkündigung nicht einfach von einem System feststehender, immer gültiger Doktrinen ausgehen, sondern muss auch die konkreten sozialen Situationen, die gesellschaftlichen Entwicklungen und die Problemkomplexe in den Blick nehmen, in denen Herausforderungen und Einsatzstellen der Botschaft erkannt werden können. Es kommt also auch darauf an, in der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung zu lesen, zu merken, was sich in den Vorgängen ausdrückt, diese Tendenzen dann im Licht des Evangeliums und im Glaubens- und Lebenskontext der Kirche zu deuten und schließlich die Gestaltungspotenziale zugunsten der Menschen zu mobilisieren. Diese grundlegende Aufgabe aller kirchlichen Verkündigung wird seit den 1960er Jahren im kirchlichen Sprachgebrauch gern mit der dem Neuen Testament entlehnten (Mt 16,1–4 und Lk 12,54–56) Redeweise vom Erforschen und Verstehen der „Zeichen der Zeit“ benannt.⁶ Indem die Kirche sich gegenüber ihren eigenen Gläubigen, aber zugleich auch vor

⁶ Belege und Erläuterung bei K. Hilpert, Das Subjekt sozialetischer Urteilsbildung: Reflexion der sozialen Wirklichkeit im Kontext christlichen Glaubens, in: H.-J. Höhn (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u.a. 1997, 104–142: 114–119.

der nichtkirchlichen Öffentlichkeit dazu bekennt, auf die Zeichen der Zeit achten zu wollen, erklärt sie ihre Bereitschaft, sich den konkreten Herausforderungen der gesellschaftlichen Entwicklung zu stellen. Zugleich akzeptiert sie, sich Fragen von außen vorgeben zu lassen und sich nicht auf das Stellen der Fragen zu beschränken, für die sie in ihrer Geschichte schon fertige Antworten entwickelt hat. Sie macht dadurch ernst damit, dass Gott sich nicht nur in der Schrift und in den Gesetzmäßigkeiten der Schöpfung mitgeteilt hat, sondern auch in aktuellen Ereignissen, Bestrebungen und Bedürfnissen der Gegenwart zur Menschheit sprechen kann.⁷

Auch wenn Zeichen der Zeit streng genommen ein Topos vorwissenschaftlicher Wahrnehmung ist und nicht schon eine Kategorie theoretischer Reflexivität oder methodologischer Durchdringung, besteht sein Wert darin, dass er darauf drängt, dass das hier und jetzt Mögliche ins Blickfeld gerät und das Sprechen und Handeln nicht aufgeschoben wird bis zu einer umfassenden theoretischen Klärung in der Zukunft. Insofern meint dieser theologische Topos weniger eine eigenständige Quelle der Erkenntnis als eine Selbstverpflichtung zum Suchen und Handeln im Blick auf den Menschen und seine Nöte und Defizite.

Das aber ist etwas völlig anderes als die Grundhaltung, die gern mit dem Begriff „Zeitgeist“ zusammengedacht und meist gleichzeitig auch bewertet wird. Diese meint nämlich nichts anderes als die kritiklose Übernahme vorherrschender geistiger Denkmoden, Lebensformen und Ideen einer Epoche zulasten bewährter tradierter bzw. auch als christlich identifizierter Werte.⁸ Die Formel vom Verstehen der Zeichen der Zeit kennzeichnet im Gegensatz dazu einen Ansatz der kirchlichen Verkündigung⁹, nicht ein Programm zur Reduktion des Christlichen, auch wenn der genannte Ansatz mit dem Risiko verbunden ist, dass die Frage nach der Christlichkeit für als christlich beanspruchte Traditionen gestellt werden kann.

Die tief greifenden politischen und gesellschaftlichen Veränderungen im Kontext der Kirche lassen neue Fragen entstehen. Auf sie Antworten zu suchen, ist in erster Linie eine Angelegenheit der Redlichkeit vor den Foren der Vernunft und der historischen Fakten, nicht eine der Bewahrung einzelner Traditionen.

Die historischen Umwälzungen, die sich in den Ländern Europas und Amerikas vor allem innerhalb der letzten 100 Jahre abgespielt haben, sind enorm: Die beiden Weltkriege mit ihren katastrophalen Vernichtungen, die Tragödie des Versuchs der industriell organisier-

⁷ Zur systematischen Begründung s. u.a. H. Schützzeichel, Die Zeichen der Zeit erkennen. Fundamentaltheologische Überlegungen, in: Trierer Theologische Zeitschrift 91 (1982) 304–313.

⁸ „Zeitgeist“ ist hier nicht im geschichtsphilosophischen Sinn einer ideellen Gemeinsamkeit gemeint, die alle Bereiche der Kultur und Gesellschaft einer Epoche trotz aller Heterogenität prägt und durchdringt, sondern steht in pejorativem, kulturkritischem Sinn für widerstandslose Anpassung an Ideen und Begriffe, die gerade in Mode sind und schon morgen durch andere ersetzt werden können, also für Willkür, Prinzipienlosigkeit, Konformität und Schwäche. Näheres bei R. Kronersmann, Art. Zeitgeist, in: HWP XII (2005) 1266–1270.

⁹ S. dazu die gründliche Arbeit zur wissenschaftlichen Umsetzung dieses Programms von J. Ostheimer, Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse, Stuttgart 2008. Der Impuls, auf dem Fundament der Kairologie eine Gesamtkonzeption der kirchlichen Pastoral zu entwerfen, prägt das vierbändige „Handbuch der Pastoraltheologie“ von P.M. Zulehner (Düsseldorf 1989).

ten Auslöschung des europäischen Judentums im Holocaust, der fast widerspruchslose Zusammenbruch der monarchischen Systeme, die Durchmischung der Bevölkerung in Folge von Flucht, Vertreibung, Arbeitssuche und Migration, die Entstehung staatenübergreifender politischer Großkomplexe und Organisationen usw. haben das Umfeld und die Kontexte, in denen Kirche existiert und verkündigend wirkt, tief greifend verändert. Niemand kann das übersehen; und auch nicht, dass diese Veränderungen auch im Raum der Kirche selbst und in der theologischen Reflexion neue Fragen auf die Agenda zwingen: etwa die Frage nach der Legitimierbarkeit von staatlicher Herrschaft und Gewalt, die Frage nach Grundrechten und prinzipiellen Grenzen staatlicher Macht, die Frage nach angemessenen Formen der gemeinsamen Verantwortung, die Frage nach den Verpflichtungen der Christen gegenüber den Juden, die Frage nach dem Miteinander der Christen unterschiedlicher Konfession, die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen, die jetzt eben nicht mehr nur ferne sind, sondern auch in der unmittelbaren Nachbarschaft angetroffen werden können, und auch die drängenden Fragen nach den gemeinsamen Grundlagen für ein friedliches Zusammenleben in der global gewordenen Welt. Auf diese Fragen hat die Tradition keine Antworten bereit, jedenfalls keine zureichenden. Deshalb müssen sich Kirche und Theologie von ihnen bewegen lassen.¹⁰

Auf die unveränderte Gültigkeit und Richtigkeit der traditionellen Antworten und Verhältnisbestimmungen zu pochen, ist unter gravierend veränderten Randbedingungen und Kontexten nur dann möglich, wenn man diese Herausforderungen als im Grunde belanglos oder nur vorübergehend definiert, sich selbst als gegenüber den Entwicklungen, die im Kontext passieren, völlig autark versteht, die Unterschiede betont und in Kauf nimmt, dass dadurch das Verhältnis zu den anderen belastet und die Überzeugungskraft der eigenen Geltungen kräftige Einbußen erleidet. Nicht zuletzt muss eine solche Option für die Stabilisierung der Tradition auf das Funktionieren institutioneller Privilegien durch den Staat setzen bzw. deren Wiedereinführung postulieren.

Transformationen von Tradition im Gefolge veränderter Kontexte, entdeckender (Wieder-)Aneignung und aufgrund schmerzlicher Erfahrungen notwendige Korrekturen sind nicht schon eo ipso „Brüche“ und Abbrüche, sondern können auch Ergebnisse von Lernprozessen sein.

Zwangsläufig stellt sich mit der Sensibilität für die Veränderungen der jeweiligen Gegenwart auch die Frage von Kontinuität oder Bruch. Was gehört unverzichtbar zu dieser

¹⁰ Ausgehend von der biblischen Aufforderung, den Menschen, mit denen wir leben, „Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist“ (1Petr 3,15), stellt der Beschluss „Unsere Hoffnung“ der sog. Würzburger Synode 1971–1975 einen nach wie vor beeindruckenden Versuch dar, diesen Auftrag im Hinblick auf die großen geschichtlichen Veränderungen zu konkretisieren. Aus religionssoziologischer Sicht hat einige der inzwischen eingetretenen und nicht rückgängig zu machenden Transformationsprozesse eingehend analysiert: K. Gabriel, *Christentum zwischen Moderne und Postmoderne*, Freiburg – Basel – Wien ⁴1994. Aus theologisch-ethischer Sicht zählt die Disposition der Festschrift für F. Böckle („Die Welt für morgen“, hgg. v. G.W. Hunold und W. Korff) zehn „Herausforderungen im Anspruch der Zukunft“ auf: die ökologische, die ökonomische, die entwicklungspolitische, die staatlich-gesellschaftliche, die sozial-strukturelle, die biotechnische, die medienpolitische, die fundamentalethische, die interkulturell-interreligiöse und die kirchlich-christliche.

Tradition und in welcher Gestalt kann die Weitergabe unter stark veränderten Bedingungen und in den Kontexten erfolgen, in denen der Glaube in der jeweiligen Gegenwart gelebt wird sowie verantwortet und erschlossen werden muss? Die Tradition selbst enthält zwei Hinweise für die praktische Beantwortung dieser Frage. Der eine Hinweis betrifft die Inhalte, der andere die theologische Gewichtung. So gilt es zunächst im Bewusstsein zu behalten, dass die Traditionen selbst vielgestaltig und häufig spannungsreich untereinander bis hin zu massiver Konkurrenz sind. Das lässt sich historisch ebenso an Fragen der Struktur der Kirche, der Ämter, der liturgischen Praxis wie auch an Fragen der Lehre und der Moral zeigen. Die Auswahl einer einzelnen Tradition und deren Rückprojektion bis in die Anfänge ist ebenso willkürlich wie anmaßend, weil er alle anderen Varianten für unmaßgeblich und illegitim erklärt oder als der „Neuerungssucht“ geschuldet verdächtigt. Wie rasch werden bestimmte steile Formulierungen des 19. Jahrhunderts etwa zur Ablehnung der Menschenrechte, der Religionsfreiheit, der Meinungs- und Gewissensfreiheit usw., bei denen der historische Kontext mit Händen zu greifen ist, zu einer jahrhundertelangen Lehre erklärt oder gar eine 2000-jährige Kontinuität beansprucht, die tatsächlich nicht oder allenfalls mit voraussetzungsvollen Hilfsannahmen plausibel gemacht werden kann!

Was das theologische Gewicht betrifft, war schon für Thomas von Aquin klar, dass die Tradition zwar eine wichtige Quelle der Theologie ist, aber allein für sich genommen das schwächste Argument eines Beweises ist.¹¹ Und dass auch die Einsichten und Lebensformen, die in den verschiedenen philosophischen und wissenschaftlichen Disziplinen erarbeitet worden sind, für die Lösung theologischer Probleme und Fragen von Bedeutung sind, thematisiert die theologische Erkenntnislehre schon seit ihren Anfängen.¹²

Von diesen Prämissen her bedarf es genauen Hinsehens, wenn bestimmte Veränderungen in der Kirche unversehens und eindeutig als Brüche mit der Tradition interpretiert werden und die dafür Verantwortlichen mit dem Vorwurf überzogen werden, sie hätten die Kirche auf einen „Irrweg“ geführt. Derartig disqualifizierende Einschätzungen machen sich in der Regel nicht einmal die Mühe, die Gründe zur Kenntnis zu nehmen, die solche Veränderungen nach vielen Überlegungen und geschichtlichen Erfahrungen und nicht selten auch nach erfolgter sorgfältiger Vergewisserung über die Traditionen als ratsam oder notwendig erscheinen ließen, wie es etwa für die Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum der Fall ist, für die Frage der kontrollierten Organisation staatlicher Macht (Demokratie und Menschenrechte), für die Möglichkeit, unbeeinträchtigt von staatlichem Zwang nach der Wahrheit suchen und seine Überzeugungen auch im sozialen Leben zum Ausdruck bringen zu dürfen (Religions- und Gewissensfreiheit¹³) sowie für Ähnliches mehr. Nach der umgekehrten Richtung hin übersehen sie großzügig die Kontinuitäten, die sich in der Tradition zugunsten der genannten Korrekturen finden lassen. Schließlich gibt es auch Korrekturen, die aus der Entdeckung von ungueter Tradition oder

¹¹ S.th. I, 1.8. Zur Einordnung in die theologische Erkenntnislehre s. *M. Seckler*, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche, Freiburg – Basel – Wien 1980, 116.

¹² *Melchior Cano*, De locis theologicis, I c. ult. 2., unter der Rubrik „loci alieni“.

¹³ Zur Frage Kontinuität/Diskontinuität dieses Rechts s. *K. Hilpert*, Anerkennung der Religionsfreiheit, in: StZ 223 (2005) 809–819. Zur Frage Kontinuität/Diskontinuität der kirchlichen Position zu den Menschenrechten insgesamt s. *Hilpert*, Die Menschenrechte (Anm. 3), 137–173.

von Einseitigkeiten und Ausblendungen vorgenommen wurden, die verantwortlich sind für Diskriminierungen und Abwertungen, unter denen zahllose Menschen leiden mussten, z.B. Frauen, Abweichler, homophil Veranlagte, Juden und Protestanten als Angehörige von Minderheiten, Abhängige, Eingeborene usw.

Es ist also in jedem Fall der Feststellung oder Vermutung eines Bruchs mit der Tradition erst zu prüfen, ob die Veränderung in der offiziellen Beurteilung nicht als ein Prozess des Dazulernens begriffen werden müsste. Nicht die Andersheit als solche ist entscheidend für Treue bzw. Untreue, sondern die Selbigkeit des Evangeliums und des Auftrags der Kirche, den Menschen die Zusage des Heils nahe zu bringen, und ferner das Wissen der Kirche und aller, die in ihr Verantwortung tragen, dass sie mit dieser Aufgabe nie schon endgültig fertig sind, sondern nur zusammen mit den Menschen unterwegs sein können. Solange diese „Pilgerschaft“ andauert, sind Zuwächse an Einsicht möglich und bleiben wünschenswert. Das ästhetische Fasziniertsein von bestimmten Formen und manchmal in einer anderen Umgebung bizarr wirkenden Resten vergangener Welten allein sind ebenso wenig ein theologisch hinreichender Grund für die Verweigerung notwendiger Reformen wie die nostalgische Erinnerung an Gefühle der Kindheit, sondern sie sprechen allenfalls für die Einrichtung musealer Zonen und Räume. Tradition i.S. von Kontinuität bestimmter Sinngehalte gibt es nur in spannungsvoller Kombination mit einem Bezug zur Gegenwart, wie immer dieses Spannungsverhältnis dann auch theoretisch näher qualifiziert werden mag („Tradition und Erneuerung“, „Das Bleibende im Wandel“, „Die stets alte und zugleich neue Lehre“, „Wandelbares und Unwandelbares“, „Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit“, „Kontinuität und Fortschritt“ usw.). Es handelt sich um zwei Aspekte derselben Sache.¹⁴

Das Angehen der Probleme, die viele bedrängen, muss im Konfliktfall den Vorrang haben vor dem Wunsch Einzelner nach Wiederaneignung bestimmter Gestalten von Tradition.

Der Kirche und allem, was sie tut, sind zwei Bezugspunkte normativ vorgegeben, nämlich die Botschaft des Evangeliums von der wohlwollenden und erlösenden Nähe Gottes und die realen Menschen in ihrer jeweiligen Gegenwart und Situiertheit als die Adressaten, um die es jeweils geht. Alles andere, die Tradition eingeschlossen, ist Mittel, das der Realisierung dieser bleibenden und übergreifenden Aufgabe zu dienen hat. Probleme und Defizite, die hierbei sichtbar werden oder sich unübersehbar aufdrängen, verlangen Anstrengungen und Phantasie seitens aller Verantwortlichen, damit die Glaubensnot der vielen gelindert werden kann und wirksame Lösungen gefunden werden können. Traditionen genießen in diesem Prozess des Analysierens, Suchens und Findens keinen vorrangigen Bestandsschutz, sondern sie gehören zu dem, was auf seine Dienstfunktion hin zu prüfen ist. Dabei kann sich herausstellen, dass sie hilfreich und unverzichtbar sind, aber auch, dass sie hohl geworden sind, den ursprünglichen Sinn nicht mehr zum Ausdruck

¹⁴ Zur Dialektik dieses Zusammenhangs s. u.a. M. Seckler, Tradition und Fortschritt, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 23 (1982), 7–53, und L. Bendel-Maidl, Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie, Münster 2004.

bringen können oder sogar, dass sie durch bloßes Festgehalten-Werden der Suche nach einer Lösung bestehender Probleme im Weg stehen.

Abgesehen davon, dass Tradition und Alter weder moralische Güte noch pastorale Dienlichkeit garantieren können, dass es dementsprechend immer auch die Möglichkeit von schlechter Tradition gibt und aus diesem Grunde auch Traditionskritik nützlich und notwendig ist¹⁵, sind existierende Traditionen keine Selbstwerte, die rechtfertigen könnten, dass anstehende Probleme in ihrem Gewicht verharmlost und in der Folge davon relativiert oder gar blockiert werden. Solche Probleme haben sich aber längst auf die Agenden der für die Leitung der Kirche Verantwortlichen gedrängt. Zu ihnen gehört die sakramentale und seelsorgliche Unterversorgung in vielen Regionen der Welt, die Abnahme der Kontaktmöglichkeiten zwischen den Kirchenmitgliedern und der erfahrenen Kirche, die Lebensferne mancher moralischer Standards, die durch die Lebenswelt und die Größe der Probleme bestehende Notwendigkeit eines Dialogs mit den anderen Konfessionen und Religionen „auf Augenhöhe“, die gemeinsame Sorge für eine lebenswerte Zukunft der Gesellschaft u.a.m.

Bleiben solche Probleme und die damit verbundene Glaubensnot Unzähliger unbearbeitet, entsteht eine Disproportion zu jenen Maßnahmen, die tatsächlich Aufmerksamkeit finden, aber eher von ästhetischer bzw. symbolischer Bedeutung sind wie z.B. die Regelung von amtlicher Kleidung, liturgische Formeln und die Verwendung von Hoheitszeichen, tatsächlich jedoch für die allermeisten Gläubigen völlig bedeutungslos sind. Diese Disproportion verschärft sich noch erheblich, wenn zusätzlich zum Rang der jeweiligen Notlage auch die Zahlen der jeweils Betroffenen unverhältnismäßig sind, also die Glaubensnot der überwältigenden Mehrheit von den Interessen ganz kleiner, aber sehr gut organisierter Gruppen verdrängt oder wenigstens überlagert wird.

Sich der Pluralität der Weltanschauungen und sittlichen Lebensorientierungen zu vergewissern, ist etwas anderes, als für „Relativismus“ zu plädieren.

Dass es in modernen Gesellschaften über viele Fragen keine allgemeine Übereinstimmung gibt, ist eine Feststellung, die an Trivialität grenzt. Diese Inhomogenitäten betreffen nicht nur politische und ästhetische Meinungen, sondern auch religiöse Überzeugungen und moralische Wertungen. Dissense der letzteren Art verbleiben nicht immer im Raum des Privaten, sondern werden auch öffentlich sichtbar, wenn es um Meinungs- und Willensbildung im politischen Raum geht und Forderungen, Praktiken oder neue Handlungsmöglichkeiten rechtlich geregelt werden müssen. Auseinandersetzungen über die Präsenz religiöser Symbole, Gebäude und Bräuche in der Öffentlichkeit sowie die Bewertung der medizinischen Möglichkeiten von Organtransplantation, assistierter Zeugung, Forschung mit Stammzellen, Abtreibung, Sterbehilfe und Einrichtung von Rechtsinstituten für gleichgeschlechtliche Paare haben das vielfach deutlich gemacht und schlagen

¹⁵ S. dazu die Intervention von Kardinal A.G. Meyer auf dem 2. Vatikanischen Konzil und die eindeutig kritische Kommentierung von Joseph Ratzinger, dass das Vaticanum II „in diesem Punkt bedauerlicherweise keinen Fortschritt gebracht, sondern das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen“ habe (zu Art. 8 der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK Ergbd. II [1967] 520).

sich längst auch in Schule und Erziehungseinrichtungen, in der Arbeit von Behörden, Kommissionen und Parlamenten nieder.

Kein Staat und keine Politik vermögen solche Vielfalt zu verhindern oder zu beseitigen. Andererseits müssen sie die Handlungsfähigkeit gewährleisten. Das wird seit dem Ende der Konfessionskriege im Gefolge der Reformation typischerweise auf zwei Wegen versucht: durch die Beschränkung auf ein Minimum von gemeinsamen Rahmenregeln in der Verfassung und durch die Ermöglichung von Diskursen und Überzeugungsarbeit der verschiedenen Überzeugungsgruppen in der Öffentlichkeit bei gleichzeitigem Verzicht auf jede Form von Gewalt gegen Konkurrenten.

Pluralismus als normatives Prinzip der Demokratie sagt über den Wahrheitswert bestimmter Behauptungen und Positionen so wenig aus wie Pluralität als Beschreibung der faktischen Ausgangslage. Vielmehr ist seine Idee die, zu garantieren, dass die einzelnen Bürger in ihren Freiheitsrechten nicht eingeschränkt werden und bei den Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Positionen Gewalt ausgeschlossen wird.

Es trifft sicher zu, dass in den demokratischen Gesellschaften der Gegenwart viele religiöse Gewissheiten, Deutungsmuster und Gewohnheiten verloren gegangen sind und moralische Normen ihre prägende Kraft eingebüßt haben, blass geworden sind oder wenigstens an Selbstverständlichkeit verloren haben. Auch kann nicht bestritten werden, dass die scheinbar unbegrenzte Offenheit der Möglichkeiten bei vielen Menschen auch Irritationen erzeugt, weil sie jene Verbindlichkeiten, an denen sie ihr eigenes Lebenskonzept ausgerichtet haben und für die sie unter Umständen auch Einschränkungen hingenommen haben, in Turbulenzen geraten sehen. Das diagnostische Stichwort, mit dem diese Irritationen häufig griffig benannt und zugleich beklagt werden, lautet „Relativismus“. Mit Hilfe dieses Stichworts hat auch der jetzige Papst schon zu Zeiten, als er noch Kardinal war, die moderne Kultur und Gesellschaft zu charakterisieren versucht und sie kritisiert. Seine Diagnose lautete etwa: „Die Wahrheit als solche, das Absolute, der Bezugspunkt des Denkens überhaupt, ist nicht mehr sichtbar. Darum gibt es – gerade auch geistig betrachtet – kein oben und kein unten mehr. Es gibt keine Richtungen in einer Welt ohne feste Messpunkte. Was wir als Richtung ansehen, beruht nicht auf einem in sich wahren Maßstab, sondern auf unserer Entscheidung, letztlich auf Gesichtspunkten der Nützlichkeit ...“¹⁶

Gegenstand dieser Kritik ist im Letzten das Resignieren bzw. sogar Sich-Weigern, Stellung zu beziehen, wenigstens aber das Privatisieren der Frage nach der Wahrheit und das unterschiedslose Geltenlassen aller möglichen Auffassungen vom sittlich Guten. Zweifellos gibt es diese Mentalität, die Toleranz und Gleichgültigkeit und das Suchen nach gemeinsamen Werten mit dem Verzicht auf den Anspruch, nach der Wahrheit zu suchen und dem Verzicht auf moralische Grundlagen, die dem politischen Kalkül entzogen bleiben sollen, gleichsetzt. Andererseits jedoch darf und muss bestritten werden, dass die gesamte Breite der Phänomene weltanschaulicher und moralischer Pluralität als Relativismus diagnostiziert werden kann. Denn die Vielfalt weltanschaulicher Positionen und moralischer Einschätzungen und Bewertungen gleicher Handlungslagen hat vielfach ganz

¹⁶ J. Kardinal Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg i.Br. 2005, 112.

andere Ursprünge als den Verzicht auf das Suchen nach dem Wahren und Richtigen. Sie resultiert etwa aus den hermeneutischen sozialen und kulturellen Bedingungen, unter denen jemand das Wahre bzw. das Sittlich-Richtige kennen, einsehen, für praktikabel sowie als hilfreich und verbindlich für die eigene Lebensführung bzw. für das Zusammenleben schätzen gelernt hat. Oft hat die Pluralität auch damit zu tun, dass jemand diese Standards in der Lebensgeschichte glaubwürdig vertreten hat oder dass man Personen im eigenen Umfeld kennt, die in ihren Stellungnahmen von dem abweichen, was man selbst für wahr bzw. für gut und richtig hält, ohne dass man sie einfach für intellektuell oder moralisch defizient ansehen könnte. Und dann gibt es auch noch die vielen anderen Gruppen, die an ihren eigenen moralischen Überzeugungen festhalten und sie im Kontext ihres Bekenntnisses gegen die Zumutung verteidigen, sie um der größeren Homogenität willen aufzugeben.

Wenn man die Formel vom Relativismus zur Kennzeichnung der geistigen Lage der modernen Gesellschaft verwenden möchte, tut man deshalb gut daran, deutlich zu unterscheiden zwischen einem dogmatischen Relativismus und einem verantworteten Pluralismus.¹⁷ Nur für den ersteren ist es typisch, dass er die Wahrheitsfrage für schlechthin unlösbar und somit im Grunde für sinnlos und obsolet hält. Für den Pluralismus hingegen ist kennzeichnend, dass er am Wahrheitsanspruch festhält, gleichzeitig aber bereit ist, andere religiös, weltanschaulich oder ethisch begründete Standpunkte zur Kenntnis zu nehmen und sich mit ihnen ernsthaft auseinander zu setzen.

Die Konsequenz: Bereitschaft und Wille zum Lernen für die Lebbarkeit des Evangeliums

Die Alternative „Bewahrung der Tradition oder Veränderung durch Anpassung“ erscheint zwar auf den ersten Blick plausibel, auf den zweiten erweist sie sich aber als irreführend. Denn eine Lehre und eine Theologie, die sich ausschließlich der Forderung des Einklangs mit der Tradition verpflichtet wissen, sind überhaupt nur möglich, wenn sie sich über ihre eigenen historischen, soziologischen, politischen und kulturellen Bezüge erheben. Aber selbst dann besteht noch die Schwierigkeit, dass die Traditionen in sich vielschichtig sind und dass die daraus resultierenden Spannungen nur durch Monopolisierungen eines Strangs verdeckt werden können. Die Vorstellung von einer durch und durch homogenen Tradition, die bloß empfangen, bewahrt und weitergereicht wird, ohne entfaltet, „übersetzt“ und angeeignet werden zu müssen, ist ein reduktionistisches Konstrukt und Wunschdenken.

Wenn die Kirche Sakrament für die in der Gegenwart lebenden Gläubigen und tendenziell auch ungläubigen Menschen sein will und von ihrer Zielsetzung her sein muss, dann bleibt ihr gar nichts anderes übrig, als offen, aufgeschlossen und sogar interessiert zu sein an der Befindlichkeit und dem Ergehen der Menschen und den Rahmenbedingungen, unter denen sich deren Denken, Fühlen, Suchen und Handeln abspielt. Traditionen, die als für schlechthin immer gültig und unwandelbar beansprucht werden, verändern sich in stark veränderten Kontexten faktisch erheblich. Da sich die alten Verhältnisse nicht wie-

¹⁷ S. dazu ausführlich: K. Hilpert, *Zentrale Fragen christlicher Ethik für Schule und Erwachsenenbildung*, Regensburg 2009, 236ff.: „Moralische Pluralität als Herausforderung“.

derherstellen lassen, bleibt dann meist nur der verbale Anspruch, das krampfhaftes Festhalten an den Resten des Alten, die unverhohlene Sympathie für die Kontrolle der öffentlichen Meinung und Moral durch strafrechtliche Verbote, die Verklärung des einstigen Ineinanders von Staat und Kirche, und das alles verbunden mit Ressentiments gegen alle, die mit ihren Optionen nicht in das eigene Weltbild passen. Ein Eingehen auf starke Veränderungen des Kontextes bedeutet nicht ohnmächtige Selbstausslieferung an eine dumpfe Logik der Anpassung. Möglich ist vielmehr auch die Weiterentwicklung und Transformation der Tradition. Dazu braucht es aber die geschulte, z.B. sozialwissenschaftlich basierte Wahrnehmung, Sensibilität für die Anliegen der Menschen, solide Kenntnis der Tradition und Kreativität; und dazu gehört die Bereitschaft des ganzen Systems, aber auch der einzelnen Verantwortlichen zu lernen – zu lernen nämlich aus Erfahrungen, aus der Erkenntnis von Engführungen und Leid verursachenden Praktiken, aus der Wahrnehmung der eigenen Tradition wie auch aus der Perspektive der Anderen.¹⁸ Eine Kirche, die sich dieser Option verweigerte, wäre gegen ihre eigenen Gläubigen rücksichtslos, nur auf die Selbstbehauptung ihrer eigenen Tradition bedacht, sie würde zwangsläufig einen Großteil der Gläubigen enttäuschen, an den Rand drängen und ihnen das Gefühl geben, bedeutungslos zu sein. Ohne Bemühen um die je neue Aneignung und Erneuerung kann es keinen Einklang mit der Tradition geben.

The following article is set on the assumption that one central core of the conflict with the Lefebvre-movement as well as of the Church-internal debates about the binding character of the Second Vatican Council's texts is the differing underlying comprehension of tradition. In ten steps, important aspects and challenges concerning the process of tradition will be taken up and distinguished from misinterpretations, which are willingly ascribed to them in polemic intention. Hence, tradition will be outlined as a theologically and ethically accountable mode of thinking.

¹⁸ Vgl. dazu *Ders.*, Den Menschen entdecken und begreifen. Von der moralischen Würde des Lernens, in: K. Bieberstein; H. Schmitt (Hg.), *Prekär. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen*, Luzern 2008, 51–57.