

Kapitel 2 | Notizen einer Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen

In der Geschichte des Christentums gab es immer wieder Phasen, in denen wesentliche Weichenstellungen im Verständnis von Tradition stattfanden. Diese waren von unterschiedlichsten Faktoren beeinflusst. Nicht immer waren zunächst theologische Gründe Anlass zur Reflexion über den Glauben – auch pragmatische, politische, kulturelle oder geografische Faktoren spielten eine Rolle. Konstruktions- und Legitimierungsprozesse von Tradition können nicht monokausal erklärt werden.

Im folgenden Abschnitt werden verschiedene Entwicklungen skizziert, in denen Traditionsdynamiken sichtbar werden und Kriterien der Anerkennung und Legitimierung von Tradition erarbeitet wurden. Wie bereits festgestellt wurde, fand eine Aushandlung solcher Kriterien häufig in Zeiten des Übergangs oder der Krise statt, worauf auch Hermann Pottmeyer hinweist:

»Anlaß, sich über die *Normen, Kriterien* und *Strukturen* des Überlieferungs- und Wahrheitsfindungsprozesses zu verständigen, war immer dann gegeben, wenn es in der Kirche zum Streit über die Glaubenswahrheit kam; aber auch äußere Bestreitung forderte dazu heraus. Und je länger und unübersichtlicher der Überlieferungsprozeß wurde und je umfangreicher das angesammelte Traditionsgut, desto mehr drängte die Aufgabe der Wahrheitsfindung dazu, die Gestalt eines methodisch geordneten Verfahrens anzunehmen.«¹

Diese Frage der Kriteriologie wird im folgenden Überblick immer wieder verfolgt. Was sind Identitätsmarker sowie Anerkennungsvorgänge und -strategien in der christlichen Tradition? Als zentrale Basis aller »späteren *Kriteriologien*«² nennt Pottmeyer die Arbeiten der Kirchenväter sowie jene Theologien, die in der frühen Kirche entstanden. Überlieferung und Tradition werden in verschiedenen Ansätzen auch unterschiedlich bestimmt. Die Rezeption dieser Theologien und die jeweilige Verarbeitung im Angesicht aktueller Herausforderungen brachte wiederum neue Konzepte hervor. Ist von »Tradition« im Singular die Rede, dann stets im Bewusstsein dieser Pluralität an Interpretationen.

1 Pottmeyer: *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, 124.

2 Ebd.

1. Konstituierungen von Tradition(en) in der frühen Kirche

Die Spur der Traditionsbildung und Traditionshermeneutik in der frühen Kirche³ wird in diesem Abschnitt anhand verschiedener Ausdrucks- und Verarbeitungsformen des christlichen Bekenntnisses verfolgt. Dieser Ansatz legt sich aus zwei Gründen nahe. Tradition wird erstens wesentlich auch durch ihre Materialität und Denkmuster mitbestimmt: durch die sprachliche und philosophische Verarbeitung des Christusereignisses, die Medien der Vermittlung und Weitergabe, Riten und Repräsentationsformen im sozialen und gesellschaftlichen Leben (etwa durch die Herausbildung geistlicher Stände und spezifischer Lebensformen wie dem frühen Mönchtum). Die Orientierung an Verarbeitungsformen des Christusbekenntnisses – z.B. in Briefen, theologischen Abhandlungen oder Gebrauchstexten – ermöglicht außerdem einen rezeptionsanalytischen Zugang. In der Erforschung der »Ursprünglichkeit« heiliger Schriften, vor allem der Jesusworte, gab es in der Theologie unterschiedlichste Ansätze. Manche versuchten und versuchen etwa, »hinter« den Texten des neutestamentlichen Kanons eine »Urgestalt der Worte Jesu«⁴ zu identifizieren. Jens Schröter kritisiert solche Ablösungsversuche »als eine unter den je aktuellen Erkenntnisbedingungen entworfene Figur, die auf einer bestimmten Auswahl von Material aus diesen ersten Deutungen beruht«⁵. Anstatt der Erkenntniskategorie der Echtheit scheint jene der *Erinnerung* adäquater zu sein.

»Die Unterscheidung zwischen historischem Material und dessen Interpretation kann jedenfalls nur dann überzeugen, wenn dabei eine wirkungsgeschichtliche Plausibilität erreicht wird, die die verschiedenen Rezeptionsvorgänge als Reaktionen auf das Wirken Jesu verständlich macht. Dies ist freilich etwas grundsätzlich anderes als die Frage nach ›echten‹ Jesusworten.«⁶

-
- 3 Markus Tiwald reflektiert kritisch die für die erste Zeit der Jesusbewegung(en) gebräuchlichen Begriffe wie »Urchristentum«, »Frühes Christentum« oder »Apostolische Zeit« (vgl. Tiwald: Das Frühjudentum, 31–32). Während ersterer Begriff auf eine »gewisse Normativität« (ebd. 32) der Zeit bis zum Jahr 150 n. Chr. hinweist, ist der Terminus »Frühes Christentum« zeitlich zu ungenau. Die »apostolische Zeit« ist »insofern anachronistisch, als sie eine gewisse monolineare und normative – eben ›apostolische‹ – Urzeit der Kirche annimmt, obwohl mit wesentlich komplexeren Entwicklungslinien zu rechnen ist« (ebd. 32). Die im Text verwendete Bezeichnung der »frühen Kirche« wird hier als Überbegriff für die Zeit der beginnenden Jesusbewegung bis zu den ersten Konzilien verwendet – im Bewusstsein, dass die Herausbildung einer eigenständigen christlichen Bewegung und das Selbstverständnis als »Kirche« ein lange andauernder, heterogener Prozess war.
- 4 Vgl. etwa Schwarz, Günther: »Und Jesus sprach«. Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu (BWANT 118). Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1985: »Im vorausgegangenen Teil III habe ich 25 Texte aus den synoptischen Evangelien – mit Parallelen, wo sie vorhanden waren – erst emendiert, dann ins Aramäische rückübersetzt, danach ins Deutsche übertragen und, wenn es nötig schien, interpretiert: in der erklärten Absicht, den Urwortlaut wiederzugewinnen, um dadurch dem ursprünglichen Sinn so nahe wie möglich zu kommen.« (ebd. 297). Er gibt dazu in FN 2 die Anmerkung: »Weit näher als es der griechische Text ermöglicht.« (Ebd. 297, FN 2).
- 5 Schröter, Jens: Markus, Q und der historische Jesus. Methodische und exegetische Erwägungen zu den Anfängen der Rezeption der Verkündigung Jesu. In: ZNW 89 (1998) H. 3, 173–200, hier 179.
- 6 Schröter: Markus, Q und der historische Jesus, 182.

Schröter macht hier als evangelischer Theologe einen vor allem für die katholische Theologie wichtigen Punkt stark. Die Größen Tradition, Kirche und Schrift bilden einen komplexen, wechselwirksamen und konstitutiven Zusammenhang. Jenseits dieser Konstellation können kaum Kriterien einer Differenzierung gewonnen werden. Rezeption ist kein isoliertes Phänomen, sondern findet bereits in innerhalb von religiösen Gruppierungen ausverhandelten Kategorien statt. Dies spiegelt sich in den Quellen wider, bei denen es sich vor allem um »historisch-biographisch orientierte Berichte handelt, die zugleich von christologischen Überzeugungen getragen sind«⁷.

Die Rezeption der Worte Jesu wird dann nicht zu einer Verfälschung, sondern einer Erinnerungsgeschichte, die von einer »Transformation of Pastoral Discourse«⁸ geprägt ist, wie etwa John S. Kloppenborg und Callie Callon in einer Studie über das Gleichnis vom Hirten darstellen. Heilige Schriften tragen deshalb ein performatives Moment in sich, weil sie durch die weitergegebene Erinnerung zum Glaubensraum werden. In der Liturgie zeigt sich das besonders.

Um die Spur frühchristlicher Überlieferungsgeschichte und Traditionsbildung zu verfolgen, werden exemplarisch verschiedene Stationen herausgegriffen: die Briefe des Paulus als Zeugnisse, die in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen wurden, die Schriften von Justin dem Märtyrer als Vertreter der Apologeten sowie Glaubensbekenntnisse der ersten Jahrhunderte mit ihrer vielfältigen Verwendung.

(1.) *Paulus* formuliert in seinen Briefen⁹ an christliche Gemeinden einen wirkmächtigen Identitätsmarker für die gesicherte Überlieferung: jenen der apostolischen Tradition. So schreibt er im Galaterbrief:

»Als es aber Gott gefiel, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, in mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Völkern verkünde, da zog ich nicht Fleisch und Blut zu Rate; ich ging auch nicht sogleich nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück. Drei Jahre später ging ich nach Jerusalem hinauf, um Kephas kennenzulernen, und blieb fünfzehn Tage bei ihm. Von den anderen Aposteln sah ich keinen, nur Jakobus, den Bruder des Herrn. Was ich euch hier schreibe – siehe, bei Gott, ich lüge nicht.« (Gal 1,15-20)¹⁰

Der apostolische Status wird zum einen durch den Aspekt der »Selbstoffenbarung des Auferstandenen«, zum anderen die Sendung »zur Verkündigung des Wortes Gottes« bestimmt.¹¹ Aber nicht nur als solch »unmittelbarer Offenbarungszeuge«¹² nach dem

7 Ebd.

8 Kloppenborg, John S./Callon, Callie: The Parable of the Shepherd and the Transformation of Pastoral Discourse. In: *Early Christianity* 1 (2010) H. 2, 218–260, hier 218.

9 Für eine Einleitung zur Problematik einer genauen Chronologie der Abfassung der paulinischen Briefe vgl. Schnelle, Udo: *Einleitung in das Neue Testament*. 9., durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 31–53.

10 Bibelzitate werden, so nicht anders vermerkt, wiedergegeben nach: *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016.

11 Beide Zitate Pottmeyer: *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, 125.

12 Ebd.

Damaskusereignis versteht sich Paulus als Apostel, sondern auch, weil er »Tradent des Zeugnisses der Erstapostel«¹³ ist. Die Re-Konstruktion von Anfängen wird an diesem Textausschnitt deutlich: nach Vorbild der Propheten der Schrift erfolgt die Selbstdeutung des Paulus durch eine Erwählung im Mutterleib, noch vor dem offensichtlichen Berufungsereignis. Die zweite Referenz zum Ursprung der Überlieferung sind die Apostel als Erstzeugen der Offenbarung Gottes: »Sich selbst und die übrigen Apostel stellt er als *Offenbarungszeugen* des Wortes Gottes und *Bürgen* seiner wahren Überlieferung vor. So erscheint die normative Rolle der apostolischen Tradition bereits in den frühesten neutestamentlichen Schriften.«¹⁴

Das Medium des Briefes repräsentiert dabei die Tendenz, die Christusbotschaft in neue geografische Räume hinein zu verbreiten. Der antiken Brieftradition entsprechend dient der Brief als »Ersatz für ein Gespräch«, wenn die »Kommunikationspartner räumlich und zeitlich getrennt sind«.¹⁵ Er wirkt damit entgrenzend und soll zugleich Nähe herstellen.

Die Rolle des Paulus in der Herausbildung einer christlichen Tradition wird in der Forschung unterschiedlich bewertet. Sowohl die »New Perspective on Paul«¹⁶ als auch die »Paul within Judaism Perspective«¹⁷ versuchen, den zeitgenössischen, jüdischen Kontext des Paulus in der Interpretation seiner Theologie stärker zu berücksichtigen. Die »New Perspective on Paul« wollte eine »Alternative zur lutherischen Paulusdeutung«¹⁸ darstellen, in der die »Rechtfertigungsaussagen in der paulinischen Theologie«¹⁹ zu stark auf die individuelle Problemlage des sündigen Menschen bezogen wurden. So schreibt Krister Stendahl, mit dem die neue Forschungsperspektive in den 1960er Jahren ihren Anfang nahm: »Especially in Protestant Christianity – which, however, at this point has its roots in Augustine and in the piety of the Middle Ages – the Pauline awareness of sin has been interpreted in the light of Luther's struggle with his conscience.«²⁰ Stattdessen, so hebt Schröter in einer Analyse Stendahls hervor, gehe es dem Apostel darum, das Verhältnis von Juden und Heiden im Kontext der Heilsgeschichte zu klären: »Die Theologie des Paulus ziele darauf, einen Zugang zu Gott zu entwickeln, der den Heiden genauso möglich sei wie den Juden, keineswegs aber, den jüdischen Glauben hinter sich zu lassen.«²¹ Was in den 1980er Jahren als exegetischer Durchbruch in der »Kritik an der Substitutionstheologie« galt, kann heute als »Mainstream« der neutestamentlichen Forschung

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Beide Zitate Schnelle: Einleitung, 55.

16 Für einen kurzen Überblick vgl. Schröter, Jens: »The New Perspective on Paul« – eine Anfrage an die lutherische Paulusdeutung? In: Luther-Gesellschaft e. V. (Hg.): Lutherjahrbuch 80 (2013), 142–158. Die Diskussion wurde konkret in den 1960er Jahren ausgelöst durch einen Aufsatz von Stendahl, Krister: The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. In: HThR 56 (1963) H. 3, 199–215.

17 Vgl. z.B. Eisenbaum, Pamela: Paul Was Not a Christian. The Original Message of a Misunderstood Apostle. New York: Harper Collins 2009.

18 Schröter: »The New Perspective on Paul«, 143.

19 Ebd.

20 Stendahl: The Apostle Paul, 200.

21 Schröter: »The New Perspective on Paul«, 146. Vgl. Stendahl: The Apostle Paul, 204.

bezeichnet werden.²² Allerdings werde diese »Revision der anachronistischen Interpretationen von Paulus als Konvertit«²³ von anderen Disziplinen der Theologie noch nicht umfassend rezipiert.

Die »Paul within Judaism Perspective« geht in ihren verschiedenen Forschungsrichtungen noch einen Schritt weiter. So sei laut Udo Schnelle »die Grundthese der ›Paul within Judaism Perspective‹, dass Paulus nie aufgehört habe, ein Tora observanter ›Jude zu sein«²⁴. Vor dem Hintergrund der starken Naherwartung des Paulus formuliert eine Vertreterin der Richtung, Paula Fredriksen:

»Paul held these convictions as a committed Jew, and he enacted them as a committed Jew. In brief, so this study will argue, Paul lived his life entirely within his native Judaism. Later traditions, basing themselves on his letters, will displace him from this context. Through the retrospect of history, Paul will be transformed into a ›convert‹, an ex- or even an anti-Jew; indeed, into the founder of gentile Christianity.«²⁵

Fredriksen kritisiert vorschnelle Projektionen späterer Zeiten auf die paulinische Theologie, die unter den Vorzeichen historischer Entwicklungen entstanden, Paulus aber natürlich noch nicht berührt haben.

Gerade letzterer Forschungsansatz blieb nicht unwidersprochen. Laut Schnelle bildete sich mit der Theologie des Paulus ein »neues Wissenssystem«²⁶. Das entstehende Christentum war stark geprägt von den jüdischen Traditionen der ersten Jesuanhänger*innen. Schnelle vertritt allerdings die Meinung – entgegen der »Paul within Judaism Perspective« – dass Paulus auch bewusst neue Akzente setzte und mit seiner Theologie eine neue Bewegung anstrebte: »Das paulinische Identitätskonzept integrierte und transformierte einerseits jüdische Basisüberzeugungen, zugleich löste es sich von den klassischen Säulen des Judentums und füllte sie inhaltlich neu.«²⁷ Die Diskussion um den Anteil Paulus' an der »Trennung« von Christentum und Judentum ist ungebrochen. Ausgangspunkt ist häufig Paulus' Einsatz dafür, dass die Beschneidung für das Bekenntnis zu Jesus Christus nicht notwendig sein sollte. Die Beurteilung der Beschneidung bei Paulus ist komplex und muss im Kontext seines Aufenthaltes in der antiochenischen Gemeinde und der Dynamiken des Diasporajudentums gesehen werden.²⁸ Michael Theobald warnt davor, zu vorschnell von einer vor allem »heidenchristlich« geprägten Kirche auszugehen, in der das »Judenchristentum« keine Rolle mehr spielte:

22 Beide Zitate Meyer, Barbara U.: Gewaltstrukturen und die Verunglimpfung des Gesetzes im christlichen Denken. In: *Kul* 33 (2018), 98–111, hier 109.

23 Ebd.

24 Schnelle, Udo: Über Judentum und Hellenismus hinaus: Die paulinische Theologie als neues Wissenssystem. In: *ZNW* 111 (2020) H. 1, 124–155, hier 127.

25 Fredriksen, Paula: *Paul. The Pagans' Apostle*. New Haven (CT)/London: Yale University Press 2017, xii.

26 Schnelle: Über Judentum und Hellenismus hinaus, 148.

27 Ebd. 153.

28 Vgl. Theobald, Michael: »Christus – Diener der Beschnittenen« (Röm 15,8). Der Streit um die Beschneidung nach dem Neuen Testament. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2020, 96–144, hier 104–112.

»Geschichtskonstruktionen, die auf der Annahme beruhen, dass das sog. ›Judenchristentum‹ mit dem ersten Krieg gegen die Römer 66–71 n. Chr., spätestens nach dem zweiten Krieg im Anschluss an den Bar-Kochba-Aufstand 132–35 n. Chr. von der Bildfläche verschwand, sind längst obsolet. Auch danach gab es bis weit in die Spätantike hinein Jesus gläubige Juden bzw. Christen mit jüdischer Prägung unterschiedlicher Provenienz.«²⁹

Theobald betont die Vielfalt »verschiedene[r] Judentümer mit unterschiedlichen theologischen Profilen«³⁰. Gerade für die Beschneidung könne eine unterschiedliche Praxis für das palästinische Judentum und das Diasporajudentum angenommen werden.³¹

Dies könnte auch die paulinische Position beeinflusst haben. Als einen möglichen Forschungskonsens formuliert Schnelle:

»Dass Jesus galiläischer Jude war und sein Wirken in diesem Kontext interpretiert werden muss, ist heute ebenso selbstverständlich wie die Feststellung, dass Paulus einen engagierten Diskurs mit Juden und Judenchristen seiner Zeit über die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die daraus resultierenden Konsequenzen geführt hat.«³²

Die Rezeption der paulinischen Theologie und die Kontroversen darum zeigen, dass mit Paulus eine wichtige Weichenstellung im Diskurs um Traditionshermeneutik stattfand. Zum einen benennt Paulus die Zeugen der Offenbarung als Bürgen der Überlieferung, woraus sich das Prinzip der personalen Weitergabe der Christusbotschaft entwickeln wird. Apostolizität gewinnt hier ausgehend von ihrer individuellen Dimension (die unmittelbaren Offenbarungszeugen) auch eine kollektive Bedeutung – als Eigenschaft, die gesicherte Überlieferung verbürgt (repräsentiert etwa in der apostolischen Sukzession des Amtes). Zum anderen stellt Paulus Überlegungen zur Verkündigung der Christusbotschaft an Jüdinnen und Juden und die paganen Völker an und beeinflusst damit auch spätere Verhältnisbestimmungen zwischen dem entstehenden Christentum und Judentum. Der Frage nach dem Prozess der Trennung bzw. Entstehung von Christentum und rabbinischem Judentum sowie den damit verbundenen theologischen Konsequenzen wird in Kapitel 7 ein eigener Abschnitt gewidmet.

(2.) In einer Wechselwirkung von fortschreitender Zeit und neuen Kontexten, in die hinein die Botschaft Jesu getragen wurde, entstanden auch neue Kommunikationsformen, wie Wolfgang Wischmeyer am Beispiel *Justins des Märtyrers* beschreibt:

»Das Apostolische Zeitalter und sein dominantes Kommunikationsmedium in der literarischen Form des Gemeindebriefes geht zu Ende und neue literarische Formen müssen gefunden und erprobt werden. Insofern ist das Auftreten der Apologeten auch ein mediengeschichtliches Ereignis, das nach der esoterisch für die christlichen Gemeinden bestimmten Evangelien- und Briefliteratur der ›apostolischen‹ Zeit den Zugang

29 Ebd. 99.

30 Theobald: »Christus – Diener der Beschnittenen«, 143.

31 Vgl. ebd.

32 Schröter: »The New Perspective on Paul«, 144.

auch zum Markt einer breiteren Öffentlichkeit eines literarisch interessierten Publikums eröffnet.«³³

Justin wurde in der griechischsprachigen, von den Römern gegründeten Stadt Flavia Neapolis im früheren Judäa wahrscheinlich zwischen 100 und 110 n. Chr. geboren.³⁴ Die drei ihm zuzurechnenden Schriften entstanden ab etwa 153³⁵. Justin stellte »sich selbst als einen Philosophen«³⁶ dar, bediente sich philosophisch-literarischer Mittel und sprach damit auch neue Gruppen an.³⁷ Er war »zugleich aber von einem hermeneutischen Konzept bestimmt [...], das den christlichen Glauben in einer hierarchisierten Vorstellung von Wahrheit an der Spitze sieht«³⁸. Justin transformierte nun als erster die politisch-literarische Gattung der Petition zur Vermittlung der Christusbotschaft.³⁹ Eine Petition war ein an die römischen Kaiser gerichtetes Ansuchen. Eusebius von Caesarea bezeichnet Texte sogenannter frühchristlicher Autoren wie Justin, Apollinaris von Hierapolis oder Melito als »Apologien«, die sich an diese Form in ihrem Wirken anlehnten.⁴⁰ Justin eignete sich die Textform an, um sie für seine Zwecke zu verwenden: »What Justin did was to hijack this normal Roman administrative procedure and turn it into a vehicle for articulating and disseminating the message of the Gospel.«⁴¹ Charakteristisch für eine solche Petition ist die Anrede an den Kaiser, eine Darstellung der problematischen Situation, der Aufweis guter Gründe für die Akzeptanz des Ansuchens und ein ebensolches Gesuch.⁴² Allerdings vermutet man, dass eine Apologie in solch einer Form weniger als offizielles Ansuchen gedacht war. Die Autoren erhofften möglicherweise »die Aufmerksamkeit des Kaisers eher zu erregen, indem sie interessante Literatur schrieben«⁴³ und legten deshalb eine ausführliche philosophische Reflexion des Glaubens entlang antiker Vorbilder vor.⁴⁴ Justin stellt zentrale Glaubensinhalte dar und versucht eine Verteidigung und Erklärung durch den Aufweis der Vernunftmäßigkeit dieser sowie die Herstellung von Analogien mit den griechischen und römischen religiösen und mythologischen Traditionen.⁴⁵ Ein solcher Wechsel der Literaturgattung wirkt auch performativ:

33 Wischmeyer, Wolfgang: Justin Martyr (gest. 165). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 11–22, hier 13.

34 Vgl. Parvis, Paul: Justin Martyr. In: ET 120 (2008) H. 2, 53–64, hier 53–54.

35 Überliefert sind zwei Apologien sowie der *Dialog des heiligen Philosophen und Märtyrers Justin mit dem Juden Tryphon* (vgl. Wischmeyer: Justin, 11).

36 Wischmeyer: Justin, 12.

37 Vgl. ebd. 14.

38 Ebd. 12.

39 Vgl. ebd. 15.

40 Skarsaune, Oskar: »Apologie, literarisch«. I. Form und Gattung. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00913 (01.12.2022).

41 Parvis: Justin Martyr, 56.

42 Vgl. Skarsaune: »Apologie, literarisch«.

43 Ebd. Abkürzung vervollständigt durch EH.

44 Vgl. ebd.

45 Vgl. Justin der Märtyrer: Erste Apologie. Aus dem Griechischen übersetzt von Gerhard Rauschen. In: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Band I (BKV, 1. Reihe, 12) Kempten/München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung 1913, 65–138. Für die Anrede vgl. ebd. 65–66: »An den Kaiser Titus Älius Hadrianus Antonius Pius Cäsar Augustus [...] und das ganze römische Volk richte

Bereits durch die Form sollen das christliche Bekenntnis legitimiert und Anschuldigungen gegen die christliche Bevölkerung entkräftet werden.

Justin griff nicht nur auf eine neue literarische Form zurück, er versuchte auch, neue Sprachformen für das christliche Bekenntnis zu finden und es so in ein Gespräch mit der griechisch-römischen Philosophie und Geistesgeschichte zu bringen.⁴⁶ Diese neuen Sprachformen waren allerdings nicht nur Mittel zum Zweck, sondern beeinflussten auch die weitere Entwicklung theologischen Denkens. Justin repräsentiert damit eine weitere Weichenstellung der Traditionshermeneutik:

»Christliche Theologie entsteht als Transformation jüdischer Traditionsbestände sowie philosophischer Theorieformulare und reflektiert ihre eigene Geschichtlichkeit, indem sie die Praxis ihrer Anknüpfung spezifisch *theologisch* historisiert. Das geschieht exemplarisch an einem Beginn christlicher Theologie durch Justin den Märtyrer, indem er das vorgegebene Logos-Verständnis christologisch reformuliert. Damit beansprucht er zugleich, dass das alte philosophische Konzept erst im Licht der neuen Heilsgeschichte definitiv verstanden werden kann.«⁴⁷

Gregor Hoff stellt anhand Justins Lehre vom *logos spermatikos* dar, wie das »Problem der Traditionskontinuität«⁴⁸ bereits in frühchristlicher Zeit bearbeitet wurde. Indem Justin die Lehre vom Logos aufgriff,⁴⁹ konnte er die Erkenntnis Gottes als »den Menschen eingepflanzte[] Wahrheitskeime«⁵⁰ darstellen. Hoff weist auf die »Pluralität von Benennungen«⁵¹ des Logos bei Justin hin:

»In der Vielfalt der Namen zeigt sich ein sprachtheologischer Prozess: Der eine Gott wird unterschiedlich erfahren, angesprochen und im Sprechakt an die Gegenwart des Sprechers vermittelt. In diesem Vorgang erweist sich die Historisierung der theologischen Bestimmungen als ein basaler Vorgang. Theologie muss selbst geschichtlich sein, weil sie die Wirklichkeit Gottes als Sprechen und Handeln in der Geschichte erfasst und darstellt. Das aber kann nur im geschichtlichen Durchgang erfolgen, der bei

ich Justinus [...] für die Leute aus jedem Volksstamm, die mit Unrecht gehasst und verleumdet werden, zu denen ich auch selbst gehöre, folgende Ansprache und Bittschrift. « Für das abschließende Gesuch vgl. ebd. 137: »Wenn euch nun dieses Sinn und Wahrheit zu haben scheint, so achtet es; erscheint es euch aber als eitles Gerede, so verachtet es als törichtes Zeug, verhängt aber nicht über Leute, die kein Unrecht begehen, wie über Feinde den Tod.«

46 Vgl. Wischmeyer: Justin, 15.

47 Hoff, Gregor Maria: Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwarten. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018, 30.

48 Ebd.

49 Vgl. Kinzig, Wolfram: »Justin«. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_111_46 (01.12.2022).

50 Kinzig: »Justin«.

51 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 30. Für den Text vgl. Justin der Märtyrer: Dialog mit dem Juden Trypho. Aus dem Griechischen übersetzt von Philipp Hauser. In: Justinus, Dialog. Pseudo-Justinus, Mahnrede (BKV, 1. Reihe, 33). Kempten/München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung 1917, 1–231. So wird der Logos z.B. als »Weisheit« (ebd. 64,4), »Gott«, »Herr«, »Engel« (ebd. 56,4) bezeichnet. Justin fasst dies zusammen: »Vor allen Geschöpfen als Anfang hat Gott aus sich eine vernünftige Kraft erzeugt, welche vom Heiligen Geiste auch Herrlichkeit des Herrn, ein andermal Sohn, dann Weisheit, bald Engel, bald Gott, bald Herr und Logos genannt wird« (ebd. 61,1).

Justin die Tradition in der Weise *innoviert*, dass der christologische Abschluss der Tradition *als Innovation* zur Sprache gebracht werden muss – in unterschiedlichen Referenzen, Zeichen, Bildern, Worten *für diese Wirklichkeit*.⁵²

Die Historisierung theologischer Sprachformen ermöglichte es, sprachliche und konzeptionelle Innovation als legitimen Prozess der Traditionsfortschreibung einzuführen. Die Position als Minderheit in der Gesellschaft, Anfragen und Bedrohungen von außen forderten Profilbildung und die Übersetzung der Glaubensinhalte in einen anderen philosophisch-gesellschaftlichen Kontext hinein.⁵³ Innovation wurde zur Voraussetzung der weiteren Verbreitung der Christusbotschaft und damit auch der Herausbildung und Fortbildung christlicher Tradition.

(3.) *Glaubensbekenntnisse* nehmen in der Traditionsbildung eine wichtige Rolle ein, sie sind Zielpunkt und Richtschnur des Glaubens – so zumindest häufig der Eindruck aus gegenwärtiger Perspektive. Das Publikationsprojekt *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*⁵⁴ zeigt jedoch das Bild einer dynamischen Vielfalt frühchristlicher Bekenntnisse.

»Collections such as these show how productive Christians have been when they felt obliged in various historical circumstances to give a succinct account of their faith, but they make also clear that over the centuries the Christian faith has always been in danger of coagulating into sterile formulae.«⁵⁵

Bekenntnisse waren dabei nicht nur liturgische Texte – wie sie in der heutigen Wahrnehmung häufig erscheinen –, sondern hatten vielfältige Funktionen.⁵⁶ Sie wurden im Rahmen der Taufvorbereitung gelernt, als Verteidigung beim Vorwurf der Häresie vorgetragen, von Synoden als »point of departure or as a result of their deliberations«⁵⁷ verwendet und dienten zur Katechese. Damit hatten Glaubensbekenntnisse zum einen »a missionary purpose« und zum anderen »a dogmatic purpose«.⁵⁸

Kinzig weist darauf hin, dass in den Anfängen des Christentums etwa in den Evangelien oder in den paulinischen Briefen implizite und kurze Bekenntnisformeln ausreichten: »Initially, it seems to have sufficed to exclaim ›Jesus/Christ is the Lord.«⁵⁹ Deklarative Bekenntnisse – »creeds introduced by ›I believe in‹ or ›we believe in‹«⁶⁰ – entstan-

52 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 30.

53 Dies zeigen auch die »Hauptziele« der frühen Apologetik: »Aufzuweisen, daß das Christentum eine legale Religion sei, die nicht mit kriminellen Handlungen verbunden ist und nicht die römische Gesellschaft untergräbt; ferner, daß es vernunftgemäß sei.« (Sakarsaune, Oskar: »Apologetik«. IV. Kirchengeschichtlich. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00900 [28.12.2022]. Abkürzungen vervollständigt durch EH).

54 Vgl. Kinzig, Wolfram (Hg.): *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*. Volume 1–4. New York: Oxford University Press 2017.

55 Kinzig: *Faith in Formulae*, Vol. 1, vi.

56 Vgl. Kinzig: *Faith in Formulae*, Vol. 1, 1 und 7–8.

57 Ebd. 1.

58 Beide Zitate ebd. 7–8.

59 Ebd. 7.

60 Ebd. 8.

den nicht vor dem 4. Jahrhundert⁶¹ und wurden »in times of dogmatic crisis, either individually or collectively«⁶² formuliert. Wiederum entstehen traditionsbildende Texte in Zeiten des Übergangs. Als solche Krisenphänomene benennt Kinzig z.B. den Streit um die Trinität, christologische Debatten, Kontroversen über theologische Positionen wie den sogenannten Monophysitismus oder den Monotheletismus sowie den Adoptianismusstreit.⁶³ Kirchliche Tradition ist auch nicht isoliert von anderen religions- und kulturschichtlichen Entwicklungen zu denken. Dies zeigt sich in der Benennung von Bekenntnissen als »*symbolon/symbolum*«⁶⁴. Die Bezeichnung wurde auch für Erkennungszeichen bzw. -sätze in Mysterienkulten verwendet. Eine mögliche Folgerung wäre, »that this custom was transferred to the Christian cult«⁶⁵ – auch wenn diese Ansicht nicht unumstritten ist.⁶⁶ So dokumentiert Kinzigs Edition Traditionsdynamiken in der Frühzeit der Kirche auf verschiedene Weise.

»Dieser Glaube fand bis dahin in zahllosen *Formulae* seinen Niederschlag, und diese umfassend zu dokumentieren ist eines der Ziele des vorliegenden Werkes. Dass der *eine* Glaube anfangs in *einer* Formulierung enthalten gewesen sein sollte, erscheint von hier aus überaus unwahrscheinlich.«⁶⁷

In der Entwicklung der Liturgie bilden sich solche Dynamiken besonders ab. Das Werk *Faith in Formulae* zeigt, dass wir auf Wissensformen angewiesen sind, um »die Materie in ihrer ganzen Komplexität (soweit es die Überlieferungslage gestattet)«⁶⁸ darstellen zu können. Theologie und Wissenspolitik greifen hier ineinander. Die Zusammenstellung ermöglicht einen Einblick in die Vielschichtigkeit der Bekenntnisse, von denen manche in der späteren Rezeption als verbindlich festgelegt wurden.

Eine wesentliche Rolle in der Entstehung deklarativer Bekenntnisse dürften neben der zentralen Bedeutung in der Verkündigung und Taufvorbereitung vor allem Debatten über die korrekte Lehre der Kirche gespielt haben. Neue theologische Kontroversen und ein sich ausbreitendes Christentum erforderten neue Vergewisserungen der überlieferten Botschaft: »Das Ende der apostolischen Zeit bedeutete eine Zäsur, weil die Frage, die sich damit stellte, neu war und neue Antworten erforderte.«⁶⁹ Die Geschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen führt deshalb weiter zu den Konzilien als traditionsbildende Orte und Diskurse.

61 Kinzig, Wolfram: Christus im Credo. Überlegungen zu Herkunft und Alter des Christussummariums im Apostolikum. In: Kinzig, Wolfram: Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen (AKG 132). Berlin/Boston: De Gruyter 2017, 269–292, hier 269.

62 Kinzig: *Faith in Formulae*, Vol. 1, 3.

63 Vgl. ebd.

64 Ebd.

65 Kinzig: *Faith in Formulae*, Vol. 1, 6.

66 Vgl. ebd. Kinzig liefert dazu verschiedene Textbeispiele, vgl. ebd. 61–68.

67 Gemeinhardt, Peter: Rezension. Wolfram Kinzig, Hg. und Übers., unter Mitarbeit von Christopher M. Hays: *Faith in Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, 4 Bde., Oxford Early Christian Texts. In: ZAC 23 (2019) H. 1, 149–162, hier 151.

68 Ebd.

69 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 130.

2. Konzilien: Meilensteine der Traditionsdeutung?

Konzilien weisen auf die Fragwürdigkeit der Kirche in ihrer Lehr- und Organisationsgestalt sowie ihren Glaubensformen hin. Sie wurden im Laufe der Geschichte dann abgehalten, wenn sich Selbstverständlichkeiten auflösten. Konzilien legen damit das kirchliche Identitätsproblem offen. Ohne hier einen umfassenden Blick auf die gesamte Konzilsgeschichte von ihren Anfängen bis zur Gegenwart geben zu können und wollen, sollen ausgewählte Aspekte und Beispiele in Bezug auf die Entwicklung der Traditionshermeneutik beleuchtet werden.⁷⁰

Vor allem mit dem retrospektiven Blick wird den Konzilien – bzw. Synoden als ihr griechisches Synonym⁷¹ – oft eine umfassende, ja universalkirchliche Autorität zugesprochen. Dies mag mit einigen Eigenschaften zu tun haben, die Konzilien heute kirchenrechtlich zugeschrieben werden, wie »Einberufung, Leitung und Bestätigung durch den Papst einerseits, Teilnahmeberechtigung und Einladung aller Bischöfe (oder Diözesanbischöfe) andererseits«⁷², oder auch mit der Annahme, Konzilien seien als Versammlung der Bischöfe und zum Teil auch anderer geistlicher Amtsträger demokratische Instrumente der gesamten Kirche gewesen. Diese Kriterien allerdings »versagen in ihrer Anwendung auf die Geschichte«⁷³, wie Klaus Schatz betont, vielmehr sei häufig eine »Idealisierung der Konzilien des ersten Jahrtausends«⁷⁴ zu beobachten. Eine solche Idealisierung stellt selbst eine Transformation der Tradition dar, von der aus eigene Traditionslinien gebildet wurden.

Die Rahmenbedingungen der »kaiserlichen Reichskonzilien des Altertums«, der »mittelalterlichen Konzilien der abendländischen Christenheit« sowie der »Konzilien der neuzeitlichen katholischen Konfessionskirche« waren sehr unterschiedlich,⁷⁵ in Bezug auf die Anlässe, Vorbereitungen, ihre Durchführung und Rezeption. Die frühkirchlichen Konzilien der ersten Jahrhunderte können heute besondere Autorität beanspruchen, sie prägten die Identität des Christentums wesentlich. Dies war jedoch vor allem eine Frage der Rezeption, wie ein Definitionsversuch der sogenannten »Ökumenischen Konzilien« durch Schatz zeigt: »Ökumenisch« sind jene Konzilien, die im nachhinein im Rezeptionsprozeß wenigstens der römisch-katholischen Kirche bestanden haben.«⁷⁶ Nicht übersehen werden darf dabei allerdings die Bedeutung jener

70 Einen Überblick über die Entstehung der Konzilien, mögliche Definitionen und die Konzilsgeschichte bietet Schatz, Klaus: *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Paderborn: Ferdinand Schöningh² 2008.

71 Für die frühe Kirche können der Begriff lateinischen Ursprungs »Konzil« und der griechischstämmige Terminus »Synode« synonym verwendet werden. Erst später entwickelte sich die Synode als Spezialbezeichnung für lokalere Kirchenversammlungen (vgl. Brennecke, Hanns Christof: »Konzil«. I. Kirchengeschichtlich. 1. Alte Kirche. In: RCG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rg4_COM_12178 [01.12.2022]).

72 Schatz: *Allgemeine Konzilien*, 14.

73 Ebd.

74 Ebd. 16. Schatz bietet genauere Überlegungen, inwiefern so eine Idealisierung stattfindet, vgl. ebd. 14–17.

75 Alle Zitate ebd. 18–19.

76 Ebd. 15.

Konzilien, die in der späteren Rezeption zeitweise in Vergessenheit gerieten. Die Zeit der Synoden bzw. Konzilien der ersten Jahrhunderte ist eng mit dem Wirken einflussreicher Theologen und Bischöfe verbunden. Was zunächst in der sogenannten *regula fidei* zusammengefasst wurde – also einem ersten tradierten »Kanon der Kirche«⁷⁷, der »die Autorität des Inhalts der apostolischen Überlieferung in ihrer kirchlichen Vermittlungsgestalt«⁷⁸ darstellte –, wurde nun im Rahmen der Konzilien systematisch bearbeitet. So beschäftigten die Konzilien jeweils Konflikte oder Positionen, die im kirchlich-theologischen Diskurs der Zeit präsent waren. Traditionshermeneutische Weichenstellungen erfolgten explizit auf inhaltlicher Ebene (z.B. Festlegung von neuen Glaubensgrundsätzen) sowie implizit auf formaler Ebene (z.B. durch die Einführung bestimmter Sitzungsabläufe oder verbindlicher Textsorten) und in der Rezeption der Konzilien (z.B. durch den Grad der Zustimmung und Umsetzung der Konzilsentscheidungen).

Die *Synode von Nizäa* (325) zeigt exemplarisch ein Spannungsfeld zwischen der Quellenlage, der zeitgenössischen Bedeutung und der Rezeption des Konzils und stellt »in doppelter Hinsicht eine bedeutende Zäsur in der Geschichte des Christentums dar«⁷⁹. So markierte sie zum einen den Übergang des Christentums zur Reichskirche und prägte zum anderen mit ihren theologischen Entscheidungen wesentlich weitere dogmatische Entscheidungen und Kontroversen der kommenden Jahrhunderte. Wenige Quellen des Konzils sind in Form von Briefen und Berichten von Teilnehmenden sowie den der Synode zugeschriebenen »zwanzig Kanones«⁸⁰ überliefert.⁸¹ Uta Heil stellt in ihrer Analyse der Synode deren Rezeption dar. Sie zeigt, dass die theologischen Vereinbarungen des Konzils erst einige Jahrzehnte später und unter dem Einfluss verschiedener Bischöfe und Theologen wie Athanasius von Alexandrien oder Hilarius von Poitiers an Bedeutung gewannen.⁸² Spätere Konzilien beriefen sich auf ihre »Übereinstimmung mit den Vätern von Nizäa«⁸³, wie das Konzil von Chalzedon 451 erkennen lasse. Hier zeige sich »die einzigartige Erfolgsgeschichte des Nizänums als die theologische Grundlage schlechthin, die für jeden Christen bindend ist«⁸⁴. Auch wenn der Text des der Synode zugeschriebenen Bekenntnisses in der Forschung viele Fragen offenlässt, was seine genaue Genese betrifft, so kann festgestellt werden: »Die Synode von Nizäa 325 mit dem Nizänum steht am Beginn einer Entwicklung, mit verbindlichen Bekenntnissen den christlichen Glauben genauer festzulegen.«⁸⁵

Im Nizänum wurden zur Verhältnisbestimmung von Vater und Sohn Begriffe aus dem Platonismus herangezogen – wie dies auch bereits Justin der Märtyrer tat. Justins

77 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 130. Pottmeyer bietet einen kurzen Überblick zur *regula fidei*, vgl. ebd. 129–130.

78 Ebd. 129.

79 Heil, Uta: Zäsur: Die Synode von Nizäa. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 101–112, hier 101.

80 Ebd.

81 Vgl. ebd.

82 Vgl. ebd. 107–108.

83 Ebd. 109.

84 Ebd. 109–110.

85 Ebd. 110.

theologische Ansätze haben gezeigt, inwiefern neue theologische Sprachformen zu einer traditionshermeneutischen Innovation wurden. Michael Seewald stellt im Kontext der Dogmenentwicklung dar, welchen Zweck frühe christliche Autoren den von ihnen verwendeten Sprachformen beigemessen haben könnten:

»Dass die Denkform den Inhalt des Gedachten nicht unberührt ließ, blieb dabei zumindest bei den patristischen Autoren weitgehend unreflektiert. Es ging ihnen ihrer Intention nach tatsächlich bloß darum, dasselbe in anderer Weise zur Sprache zu bringen. Der Glaube sollte unter strenger Wahrung seiner ursprünglichen Identität neu zum Ausdruck gebracht werden, ohne inhaltliche Neuerungen damit zu verbinden. Genau in diesem Spagat – Dinge neu zu sagen, ohne neue Dinge zu sagen – lag die theologische Herausforderung.«⁸⁶

In der Rezeption der Synode von Nizäa ist ein verstärktes Problembewusstsein für die Wechselwirkungen von Sprachformen und Inhalten – und somit auch ihren Einfluss auf die Traditionsbildung – an Konflikten um die dort verwendete Terminologie in den trinitarischen Bestimmungen erkennbar. Die Gruppe der sogenannten »Homöer« lehnte »die griech. Begriffe οὐσία/ousía (Substanz), ὁμοούσιος/homooúsios und ὁμοιούσιος/homoi-óusios (von ähnlicher Substanz) für die Bestimmung der Beziehung des Sohnes zum Vater als unbibl[isch]«⁸⁷ ab. Für die Synode von Sirmium 357 wurde von einigen Bischöfen die »2. Sirmische Formel« verfasst, welche die Verwendung der Begriffe verbot – diese wurde allerdings »in Ost und West mehrheitlich abgelehnt«.⁸⁸ Die neuen Formulierungen waren aufgrund von Anfragen von außen und innen – Stichwort Häresie – notwendig, allerdings auch problematisch. Seewald nennt als einen Vertreter für das entstandene Problembewusstsein Hilarius von Poitiers:

»Hilarius ist sich bewusst, dass mit der reflexiven und terminologischen Entfaltung der Glaubenslehre die Gefahr einhergeht, zur Abwehr fremder Übergriffe selbst übergriffig zu werden, indem mehr über den unsagbaren Gott ausgesagt wird, als sich aussagen lässt – und damit das Risiko besteht, Falsches zu sagen. Den Unterschied zwischen der eigenen, platonisch geprägten Sprache und der Sprachwelt des Neuen Testaments konnte man natürlich nicht im Sinne einer substanzialen Veränderung deuten, sondern musste ihn als identitätswahrenden Fortschritt oder organische Entfaltung verteidigen.«⁸⁹

Die damit einhergehenden Fragen der Identität kirchlicher Lehre mit der Botschaft, die zu verkünden sich die Kirche beauftragt sieht, beschäftigen bis heute.

Das *Konzil von Chalcedon* 451 kann wohl indirekt als ein ekklesiologisches Konzil bezeichnet werden – und damit als ein Konzil, das Traditionsdeutung systematisch beeinflusste. Auf Drängen des Kaisers Marcian wurde ein Text verfasst, der »kein neues Glaubenssymbol« darstellen sollte, sondern eine »erste christologische Auslegung der Glau-

86 Seewald: *Dogma im Wandel*, 108–109.

87 Löhr, Winrich: »Homöer«. In: RGG Online: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_10042\(01.12.2022\)](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_10042(01.12.2022)).

88 Beide Zitate ebd.

89 Seewald: *Dogma im Wandel*, 114.

bensbekenntnisse von Nizäa (325) und Konstantinopel (381)« war.⁹⁰ In diesem wurde eine Sprachregelung entwickelt, um das Verhältnis der zwei Naturen in Jesus Christus adäquat darstellen zu können.

»Unser Herr Jesus Christus ist als ein und derselbe Sohn zu bekennen, vollkommen derselbe in der Gottheit, vollkommen derselbe in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch [...] Sohn, Herr, Einziggeborener, in zwei Naturen *unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt* zu erkennen, in keiner Weise unter Aufhebung des Unterschieds der Naturen aufgrund der Einigung, sondern vielmehr unter Wahrung der Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen [...]«⁹¹

Die Formulierung des »unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt«⁹² entfaltete eine nicht zu unterschätzende ekklesiologische und traditionshermeneutische Wirkung, wie Hoff beschreibt:

»Ein entscheidender Schritt hin zu einem Bewusstsein dynamischer Kirchenidentität vollzog sich eben mit dem Konzil von Chalkedon, als die alte christologische Formel eine Präzisierung verlangte. Zum einen wurde das Chalkedonense in der Folge auch als ekklesiologische Grammatik verstanden. Zum anderen formatierte die erstrittene Legitimität kirchlicher Lehrentwicklung das Bild einer dogmatischen, pastoralen und kirchenrechtlichen Ordnungsaufgabe und -kompetenz der Kirche.«⁹³

Das Konzil belegt das Selbstverständnis der Kirche als Auslegungsinstanz und jene Größe, die das Verständnis von Tradition umgrenzt. Die christologische Grammatik wurde »[z]uletzt mit dem 2. Vatikanischen Konzil«⁹⁴ angewendet, was sich etwa im Zueinander der »beiden Kirchen-Konstitutionen, *Lumen Gentium* und *Gaudium et spes*«⁹⁵ zeigt. In der Konstitution *Lumen gentium* greift das Konzil diese theologische Sprachform auf und verarbeitet sie ekklesiologisch.

»Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die *sichtbare* Versammlung und die *geistliche* Gemeinschaft, die *irdische* Kirche und die mit *himmlischen* Gaben beschenkte Kirche sind *nicht als zwei verschiedene Größen* zu betrachten, sondern bilden *eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst*. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich.« (LG 8)⁹⁶

90 Beide Zitate Wohlmuth, Josef: Zäsur: Chalzedon (451). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 166–181, hier 170.

91 Horos von Chalzedon. In: Wohlmuth, Josef (Hg.): Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 1998, 86. Hervorhebung EH.

92 Ebd. Anmerkungen zu den Übersetzungsmöglichkeiten dieser Begriffe werden in FN c (ebd.) gegeben.

93 Hoff: Ekklesiologie, 129.

94 Ebd., FN 308.

95 Ebd. 133.

96 Hervorhebungen EH. Verweiszahl wurde im zitierten Text gelöscht und kann im Original nachgelesen werden.

Die kursiv markierten Begriffe weisen deutlich auf die christologische Logik des *unvermischt und ungetrennt* hin und ermöglichen es, die Kirche in ihrer Komplexität zu erfassen. Der Bezug auf die christologische Grammatik legt gleichzeitig bereits formal den Ausgangs- und Bezugspunkt kirchlicher Tradition, nämlich Jesus Christus, offen. Auch an anderen ekklesiologischen Debatten kann Hoff die Dynamik des *unvermischt und ungetrennt* aufzeigen, so beispielsweise in der Frage des Verhältnisses von Universal- und Ortskirche.⁹⁷

Ein großer zeitlicher Sprung führt in die Neuzeit zum *Konzil von Trient* (1548–1563), das wesentliche traditionshermeneutische Entscheidungen traf. Wiederum wurde die Auseinandersetzung mit den Kriterien für eine authentische Tradition gerade durch die Infragestellung von gewachsenen Strukturen und Praxen angestoßen. Die Dynamiken der Reformation lösten den Impuls zu stärkerer Profilbildung und Unterscheidung aus. Der biblische Kanon wurde nach langer Zeit erstmals durch einen kirchlichen Beschluss festgelegt und zum Identitätsmerkmal der Abgrenzung.⁹⁸ Identitätsreflexion geschieht wieder einmal in Zeiten der Krise, angeregt durch Kritik von »innen« und »außen«. Außerdem wurde das umstrittene Verhältnis von Schrift und Tradition aufgegriffen.⁹⁹

»Das Konzil von Trient stellt fest, daß das eine Evangelium in Schrift *und* Tradition, die beide mit gleicher Ehrfurcht festzuhalten sind, gegenwärtig sei, und erhebt die Apostolizität, verbunden mit der Kontinuität und Katholizität zu Kriterien für die Unterscheidung apostolischer Tradition und menschlicher Traditionen«¹⁰⁰.

Die Überlieferung der Frohen Botschaft »umfasst Texte, aber auch das breite Handlungsspektrum kirchlichen Lebens (Liturgie, Caritas etc.)«¹⁰¹. Mit dieser formalen Weitung des Traditionsbestandes ging allerdings auch ein Moment der Regulierung einher. Das Konzil von Trient setze neue Kriterien durch »die Betonung der aktiven Rolle des kirchlichen Lehramts als Schriftauslegungsinstanz«¹⁰². So formulierte es als Aufgabe der Kirche, »über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zu urteilen«¹⁰³.

Die Neuerungen des Konzils und seine Rezeption und Deutung sind differenziert zu betrachten. In der Rezeption wurde diese Auffassung »im Sinne einer Zwei-Quellen-Theorie«¹⁰⁴ missinterpretiert. In der Zeit nach dem Konzil von Trient entwickelte sich dies hin »zu einer weitgehenden Ablösung des Traditions-Prinzips durch das Autoritätsprinzip«¹⁰⁵. Nicht vergessen werden darf an dieser Stelle, worauf bereits in der

97 Vgl. Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 42–43.

98 Vgl. Schatz: Allgemeine Konzilien, 183.

99 Für eine genauere Darstellung der Thematik vgl. ebd. 180–183.

100 Drumm: »Tradition«, 154. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

101 Hoff, Gregor Maria: Zäsur: Gegenreformation, Katholische Reform und Konfessionalisierung. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 54–66, hier 59.

102 Drumm: »Tradition«, 154. Abkürzung vervollständigt durch EH.

103 DH 1507.

104 Drumm: »Tradition«, 154.

105 Ebd. Abkürzung vervollständigt durch EH.

Einleitung hingewiesen wurde: Das Verhältnis von Schrift und Tradition war ein wesentlicher Streitpunkt im Zuge der Reformation und lange Zeit eine der Hauptachsen im Konflikt der Kirchen. Das Zweite Vatikanische Konzil brachte hier eine wichtige ökumenische Öffnung.¹⁰⁶ Die Rezeption des Konzils von Trient nahm eigene Wege, die wesentliche Richtungen für die theologischen Entwicklungen vor allem des 19. Jahrhunderts bestimmten: »Das hierarchische Lehramt wurde mehr und mehr zum Subjekt und Organ der Tradition bis hin zur Identifizierung von Lehramt und Tradition«¹⁰⁷ bei Pius IX.

Einige Schlaglichter auf die Konzilsgeschichte haben gezeigt, dass Konzilien performative Diskursräume sind, in denen Tradition geformt wird – bewusst und unbewusst. Bekenntnisse und wirksame Verurteilungen zeigen das performative Moment konziliarer Sprachgebrauchs. Die Entscheidungen der Konzilien durchlaufen allerdings auch einen Rezeptionsprozess, in dem die Deutungsmacht nicht mehr allein bei kirchlichen Entscheidungspersonen liegt – und doch stark von ihnen reguliert wird. Auch der Anspruch auf Universalität, der zumindest retrospektiv den sogenannten Ökumenischen Konzilien zugesprochen wird, ist gebrochen. Aus politischen, geografischen oder theologischen Gründen kam es zu Ausschließungen mit weitreichenden Folgen. Außerdem gilt es zu bedenken, wer auf den Konzilien Entscheidungen für die Kirche traf. Auch wenn die Zusammensetzungen unterschiedlich waren, so dominierten stets Priester, Bischöfe und andere Personen aus dem geistlichen Stand.¹⁰⁸ Welche Möglichkeiten der Traditionshermeneutik entwickelten sich nun im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte, die diesen Blick methodisch weiten sollten? Bevor die Theologie der Neuscholastik und ihr Einfluss auf die Traditionshermeneutik Gegenstand der Analyse sind, muss eine Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellung auf eine methodische Systematisierung der Traditionsdeutung eingehen, die in der Gegenwart wieder verstärkt aufgenommen wird: Die Lehre der *loci theologici* von Melchior Cano.

»Alle späteren *Kriteriologien* fußen auf jenen Kriterien, die von den Kirchenvätern und in der Alten Kirche ausgearbeitet wurden und die am umfassendsten zuerst Melchior Cano zusammenstellte. Dennoch haben sich im Laufe der Geschichte charakteristische Verschiebungen in der Gewichtung der einzelnen Kriterien, der Normen und der Strukturen ergeben. Bedeutsam sind vor allem die *nachtridentinische Entwicklung*, die zu einer Engführung des traditionellen Überlieferungsgeschehens führte, und die Rückwendung des *Vaticanum II*, das zu der ursprünglichen Breite desselben, wie sie in der Alten Kirche begegnet, zurücklenkte.«¹⁰⁹

106 In diesem Prozess ist die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zu nennen: Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Frankfurt a.M.: Otto Lembeck/Paderborn: Bonifatius 1999. Für eine Einordnung der Erklärung und ihrer Problemüberhänge bezüglich der Darstellung des Alten Testaments sowie ihre Bedeutung im jüdisch christlichen Dialog vgl. Sievers, Joseph: Die Gemeinsame Lutherisch-Katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre – und die christlich-jüdischen Beziehungen. In: Kul 33 (2018) H. 1, 16–23.

107 Drumm: »Tradition«, 154. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

108 Vgl. Schatz: Allgemeine Konzilien, 19.

109 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 124–125.

3. Melchior Canos »De locis theologicis«

Im Zuge der Reformation und Katholischen Reform stellte sich die Frage nach den Kriterien authentischer Überlieferung mit einer neuen theologischen und kirchenpolitischen Virulenz. Im Konzil von Trient wurde im Zusammenspiel von Schrift und Tradition ein *katholisch konfessionelles* Kriterium entwickelt und die Kirche als Auslegungsinstanz hervorgehoben. In dieser Zeit der Umbrüche an der Schnittstelle gesellschaftlicher Differenzierungen, konfessioneller Spaltungen und geistesgeschichtlicher Entwicklungen wie dem Humanismus entwarf der Dominikanermönch Melchior Cano (1506/1509–1560)¹¹⁰ eine systematische Erkenntnis- und Argumentationslehre, die eine »durchgehende Rezeptionsgeschichte bis in die Theologie der Gegenwart aufweisen kann«¹¹¹. Sein Werk *De locis theologicis libri duodecim* wurde 1563 posthum und unvollendet veröffentlicht. Es kann als »erste ausgeführte theologische Methodologie (und implizite Ekklesiologie) der Neuzeit«¹¹² bezeichnet werden.

Cano »integriert die vielfältigen theologischen und philosophischen Diskursstränge seiner Zeit«¹¹³ und entwickelt im Spannungsfeld eines »humanistischen Freiheitsdiskurses«¹¹⁴ und eines »inquisitorischen Machtdiskurses«¹¹⁵ eine Systematik theologisch verlässlicher Quellen, die Glaubensaussagen Legitimität verleihen. Seine Erkenntnislehre wird zu einem Unterscheidungsmerkmal im Kontext der Reformation und Katholischen Reform. Im Hintergrund stehen verschiedene theologiegeschichtliche Entwicklungen, so etwa der stärkere Einfluss der Schriften Thomas von Aquins vor allem in Spanien sowie das humanistisch beeinflusste Interesse an den Quellentexten der Überlieferung wie biblischen Texten oder den Schriften der Kirchenväter. Auch mystisch-spirituelle Strömungen entwickelten sich.¹¹⁶ Die Rezeption des Humanismus in Spanien war im Unterschied zur reformatorischen Rezeption gekennzeichnet durch »die Zuordnung und nicht Abgrenzung von *ratio* und *auctoritas* sowie das Festhalten an einer Pluralität von Autoritäten, die mit Canos »De locis theologicis« einen Höhepunkt erreicht«¹¹⁷.

Cano stellt in seinem Werk dar, wie Fundstellen von Lehrmeinungen und Glaubensaussagen zum Argument für deren Authentizität und Legitimität werden. Im Unterschied zu Philipp Melanchtons Rezeption der aristotelischen Topik wollte Cano keine Glaubensinhalte sammeln. Canos *loci*-Lehre »funktioniert als topologische Traditionshermeneutik, die ihrerseits auf der Transformation der aristotelischen Topik und an sie anschließender rhetorischer Traditionen beruht«¹¹⁸.

110 Für einen biografischen Überblick vgl. Franz, Thomas: Melchior Cano (1506/1509-1560). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 67–84, bes. 67–74.

111 Ebd. 67.

112 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 31.

113 Franz: Melchior Cano, 80.

114 Ebd. 72.

115 Ebd.

116 Vgl. ebd. 71.

117 Ebd. 72.

118 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 31.

Mit seiner »Topologie der Glaubenserkenntnis« entwickelt er eine diskursive Methode für das »Finden und Darstellen von Argumenten in der Auseinandersetzung um Glaubensfragen«. ¹¹⁹ Seine Topologie ist eine Reflexion über die Art und Weise, wie Glaubensinhalte geordnet werden – ein erkenntnistheoretischer Sprung findet statt. Die *loci theologici* sind somit auch ein Instrument der Traditionshermeneutik, da sie zur Beurteilung von Glaubensfragen dienen: »Loci sind diejenigen theologischen Instanzen, in denen in Fragen des Glaubens sachgerechte Argumente gefunden, dargestellt und abschließend beurteilt werden können« ¹²⁰. Cano stellt sieben »glaubensspezifische loci« ¹²¹ – *loci theologici proprii* – und drei »glaubensfremde« ¹²² Orte dar – *loci theologici alieni*. Zu ersteren zählen die Heilige Schrift gemäß dem tridentinischen Kanon, die Autorität Christi und der Apostel – die Tradition –, die universale Kirche, die Konzilien, die römische Kirche (v.a. Autorität des Papstes), die Kirchenväter und die scholastischen Theologen. ¹²³ Als *loci theologici alieni* nennt Cano die natürliche Vernunft, die Autorität der Philosophen sowie die Geschichte. ¹²⁴ Außer der *ratio naturalis* spricht Cano jedem Ort Autorität zu, ¹²⁵ und auch diese hat für ihn eine wesentliche Funktion, wie Bernhard Körner betont: »für Glaube und Theologie zählen nicht nur die Autoritäten, sondern auch die Einsicht in den Glauben mit Hilfe der Vernunft« ¹²⁶.

Wie bereits bei verschiedenen Autoren der frühen Kirche deutlich wurde, prägten gesellschaftliche und kulturelle Umstände auch Canos theologisches und wissenschaftliches Schreiben. Cano ordnete Überlieferung, Traditionsbestände und Lebensbereiche in seinem Konzept der *loci theologici* in einer bestimmten Weise und dies wiederum hatte Auswirkungen auf die so formatierten Inhalte. Die *loci theologici* können als eine »konfessionell geprägte katholische Wissensformation« ¹²⁷ verstanden werden.

119 Beide Zitate Franz: Melchior Cano 73.

120 Ebd.

121 Körner, Bernhard: »Cano«. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_02734 (01.12.2022).

122 Ebd.

123 Vgl. Hogenmüller, Boris: *Melchioris Cani De Locis Theologicis Libri Duodecim*: Studien zu Autor und Werk. Baden-Baden: Tectum 2018, IX, mit der Nummerierung der entsprechenden Bücher in Canos Werk: (II) *Auctoritas sacrae scripturae*, (III) *Auctoritas traditionum Christi et Apostolorum*, (IV) *Auctoritas ecclesiae catholicae*, (V) *Auctoritas conciliorum*, (VI) *Auctoritas ecclesiae Romanae*, (VII) *Auctoritas sanctorum veterum*, (VIII) *Auctoritas theologorum scholasticorum*. Für das Original vgl. Cano, Melchior: *De locis theologicis libri duodecim*. Lovanii: Stelsius 1569 [1563].

124 (IX) *De octavo loco qui rationis naturalis argumenta continet*, (X) *Auctoritas philosophorum naturam ducentem sequentium quae nono loco posita est*, (XI) *Auctoritas humanae historiae* (vgl. Hogenmüller: *Melchioris Cani De Locis Theologicis*, IX). Für eine Einführung zu Canos Werk vgl. Körner, Bernhard: *Melchior Cano. De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. Graz: Styria-Medienservice, Moser 1994.

125 Vgl. Franz: Melchior Cano, 75. Vgl. auch Werbick, Jürgen: *Theologische Methodenlehre*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 64.

126 Körner, Bernhard: Welche Rolle spielen die loci theologici in der Fundamentaltheologie? In: Meyer zu Schlochtern, Josef/Siebenrock, Roman A. (Hg.): *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft* (PaThSt 52). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010, 15–37, hier 20.

127 Franz: Melchior Cano, 74.

Die Rezeption der *loci*-Lehre ist unter traditionshermeneutischer Perspektive wiederum besonders interessant. So verschob sich das »austarierte Kräftespiel der zehn *loci*«¹²⁸ im Laufe der Zeit und die Bedeutung der *loci theologici alieni* trat in den Hintergrund. Das Gleichgewicht von Schrift und Tradition wich der »Dominanz des Traditionsprinzips zulasten des Schriftprinzips«¹²⁹ und auch im Zusammenspiel von universaler Kirche, Konzilien und römischer Kirche rückte der Papst als oberste Autorität immer weiter in den Fokus. In der Neuscholastik, deren Einfluss auf das Traditionsverständnis im folgenden Kapitel untersucht wird, wurde aus »einer geordneten Systematik bei Cano ein geschlossenes System mit hierarchischen Abstufungen«¹³⁰.

In der jüngeren Theologiegeschichte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bietet Canos Theorieentwurf interessante Anknüpfungspunkte für interdisziplinäre theologische Ansätze. Ausgangspunkt ist dabei Canos methodischer Ansatz, von den *Orten* der Theologie und des Glaubens auszugehen. Die Bezeichnung *loci theologici* muss zwar, so Körner, als »metaphorische Benennung« verstanden werden, welche die »sachdienlichen *Gesichtspunkte*« der aristotelischen Argumentationslehre beschreibt.¹³¹ So zutreffend diese Feststellung ist, so stark wirkt in der aktuellen Rezeption aber gerade die Metapher des Raumes.¹³² So wäre für Bernhard Körner etwa eine Erweiterung der *loci* um die Orte der Liturgie und der Spiritualität als Lebensräume und »Bezeugungsinstanzen«¹³³ des Glaubens denkbar.¹³⁴

Die Rezeption zeigt zwei Potenziale der *loci*-Lehre. Diese impliziert einerseits eine statische Dimension, die sichere Erkenntnis verspricht, da fixierte *loci* die Legitimität von Glaubensaussagen stützen. Andererseits wohnt den *loci theologici* eine dynamische Qualität inne, da die Autorität der Glaubensorte in ihrem Zueinander diskursiv ausverhandelt werden muss.¹³⁵

128 Ebd. 80.

129 Ebd. 81.

130 Ebd.

131 Beide Zitate Körner: Welche Rolle spielen die *loci theologici*, 19.

132 Besonders anschlussfähig ist Canos Theorie für die seit den 1980/90er Jahren verstärkt verfolgte Raumphilosophie, die methodische Impulse für verschiedenste Wissenschaften, so auch die Theologie gab. Zum sogenannten *spatial turn* vgl. Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript 2008.

133 Körner: Welche Rolle spielen die *loci theologici*, 28.

134 Eine Auseinandersetzung mit der Frage nach der Liturgie als *locus theologicus* bietet Knop, Julia: *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 189–212.

135 Margit Eckholt bearbeitet die Frage, wie Kultur ein *locus theologicus* sein kann. An diesem Beispiel wird die dynamische Qualität der *loci theologici* deutlich. Eckholt reflektiert dazu das kulturell verfasste und vermittelte Traditionsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils: »Genau in diesem Zusammenhang ist es dann auch möglich, von der Ausdifferenzierung des Traditionsprinzips in das Kulturprinzip und der Ausbildung von Kultur als neuem theologischen Ort zu sprechen. Wenn Kultur als solcher Ort zu bestimmen versucht wird, handelt es sich nicht um etwas Beliebiges, Kultur gewinnt vielmehr Bedeutung für theologisches Arbeiten im Kontext des lebendigen Traditionsgeschehens in der Kirche, der sich in der Zeit ausgestaltenden neuen Bezeugungsformen des christlichen Glaubens, die sich gerade durch das Welt-Kirche-Werden in radikaler Weise wandeln und in neue Gestalten hineinwachsen« (Eckholt, Margit: Kultur als neuer »locus theologicus«. Perspektiven für theologisches Denken auf dem Weg in die »neue Ökumene«. In: Fornet-Betancourt,

Mit einem Blick zurück auf die bisherigen Stationen einer Theologiegeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen fällt eines auf: die zunächst noch sehr präsente Auseinandersetzung mit dem Judentum, in einer Zeit der anfänglichen Abgrenzung und Polemik, wich einer weitgehenden Nichtbeachtung in der Frage der ekklesiologischen Selbstbestimmung der Kirche und des Christentums.

»Verfolgt man diese Linie¹³⁶ theologiegeschichtlich, stößt man auf die irritierende Selbstverständlichkeit, mit der sich die katholische Theologie von ihrer Bindung an Israel löst. Ein Beleg für die Theologien der Neuzeit liefert die Loci-Lehre des Melchior Cano. Unter den *loci theologici* fehlt Israel – es sei denn man fasste es im Zuge der Heiligen Schrift unter alttestamentlichem Titel auf.«¹³⁷

Der Bogen der Theologiegeschichte spannt sich in Bezug auf das Verhältnis zu Israel und dem Judentum auf zwischen einer »Konzentration der christlichen Theologie auf die Auseinandersetzung mit Israel«¹³⁸ unter den Vorzeichen der Abgrenzung und einer »Politik des Verschweigens«¹³⁹, für die exemplarisch die Leerstelle in Canos Konzept steht. Auch wenn die gemeinsame Geschichte von Judentum und Christentum nicht nur von Konfrontation und Abgrenzung geprägt war, so gilt es im weiteren Verlauf der Überlegungen, diese Leerstelle und diesen hermeneutischen Blick auf das Judentum genauer zu untersuchen. Die Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Rezeption wird dazu weitere Erkenntnisse bieten. Hier ergibt sich die »Notwendigkeit einer traditionskritisch ausgelegten Bestimmung der Theologiegeschichte vom methodischen Gesichtspunkt einer *diskurspolitischen* Analytik her«¹⁴⁰ – theologische Wissensformen müssen offenlegen, »was sie sagen und was sie nicht sagen«¹⁴¹.

Auf ein theologisch-methodisches Problem macht Hoff ebenfalls aufmerksam. Canos Entwurf fehle »eine Reflexion auf die zeitliche Verbindungsform der *loci* in den jeweiligen Gegenwarten und ihre Codierung mittels Zeichen«¹⁴². Das Zueinander der *loci* wird jeweils neu im Kontext der Zeichen einer aktuellen geschichtlichen Situation bestimmt.

»Die aktivierende Verbindung der *loci* in ihrer sprachlichen Darstellung produziert dabei jeweils neue Argumentationsformen im Raum ihres geschichtlichen Auftretens –

Raúl [Hg.]: Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben. Frankfurt a. M.: IKO, Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2000, 416–433, hier 420). Wenn Kultur ein *locus theologicus* ist, zeigt sich hier ein geschichtlich-dynamisches Verständnis der *loci*. Für eine ausführliche Auseinandersetzung vgl. Eckholt, Margit: Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre. Freiburg u. a.: Herder 2002.

136 Gemeint ist die Linie der »Ausschließung Israels« (Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 89) und der Substitutionstheorie.

137 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 89.

138 Hoff, Gregor Maria: Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 83–107, hier 84.

139 Ebd. 83.

140 Ebd.

141 Ebd.

142 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 32.

anhand von neuen Situationen, wie sie die Zeichen der Zeit in der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils einführen. Mit ihnen wird die Welt selbst als *theologisches Erkenntnisprinzip* ernst genommen.«¹⁴³

Bevor dieses zentrale Element kirchlicher Traditionsbildung, nämlich ihr konstruktiver Bezug zur Geschichte, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil intensiv und positiv bearbeitet wird, gilt ein Blick den wechselhaften Entwicklungen der Traditionshermeneutik im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Zunächst werden Vermittlungsversuche zwischen der Theologie und philosophischen Ansätzen dargestellt. Die Theologie der Neuscholastik und das Erste Vatikanische Konzil hingegen grenzten sich gegen einen Konnex von Tradition und Geschichte ab.

4. Vermittlungsversuche im 19. Jahrhundert

Im endenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert beeinflussten einige einschneidende Ereignisse, geschichtliche und philosophische Entwicklungen das Verhältnis von Kirche und neuzeitlicher Rationalität. Die Kirche befand sich zu dieser Zeit in einer großen Krise, die auch das Setting für die Entstehung der später so benannten »Neuscholastik«¹⁴⁴ bildete. Im Milieu »einer Emanzipation des kulturellen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Lebens von den Vorgaben der Religion und des Christentums«¹⁴⁵ stellten sich in Philosophie und Theologie neue Fragen zum Verhältnis von Vernunft und Glaube sowie in Bezug auf die Autorität der Kirche.

Einflussreich war vor allem die Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831), die das Prinzip der Geschichtlichkeit als Perspektive in die Bestimmung der Offenbarung und des Gottesbegriffes einbrachte.

»Ein im Anschluss an Hegel gefasster Gottesbegriff hingegen, der die Dimension der Geschichtlichkeit beinhaltet, stellt nicht nur die Unveränderlichkeit Gottes, sondern auch die Existenz unveränderlicher Wahrheiten in Frage. Denn selbst dann, wenn man an der Unveränderlichkeit Gottes festhalten will, ist es im Licht der Philosophie Hegels naheliegend, Gottes Offenbarung in geschichtlichen Kategorien zu denken. Das aber bedeutete, die Vorstellung zu verabschieden, es gebe unveränderliche kirchliche Dogmen. Vielmehr erscheinen die Dogmen nun als zeitgebundene Ausdrucksformen ursprünglicher Selbstbekundungen Gottes und als deren Widerschein im gläubigen Bewusstsein der Menschen.«¹⁴⁶

143 Ebd.

144 Der Begriff wurde von den Theologen Jakob Froshammer und Alois Schmid in unabhängig voneinander veröffentlichten Publikationen 1862 verwendet (vgl. Schmidinger, Heinrich M.: »Neuscholastik«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried [Hg.]: HWPh, Band 6 [1984], Sp. 769–774, hier 769).

145 Ansonge, Dirk: Kleine Geschichte der christlichen Theologie. Epochen, Denker, Weichenstellungen. Regensburg: Friedrich Pustet 2017, 279.

146 Ebd. 281.

Das, worauf die Theologie der Neuscholastik mit einer abgrenzenden Strategie reagierte – wie im nächsten Abschnitt deutlich werden wird –, bearbeiteten andere theologische Kreise bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts in einer produktiven Art und Weise, so etwa die als »Tübinger Schule« bezeichneten evangelischen und katholischen Theologen, die im Umfeld der Universität Tübingen wirkten.¹⁴⁷

»Neue Wege für eine Vermittlung von Tradition und neuzeitlicher Rationalität weisen im Kontext des im 19. Jh. erwachenden Geschichts-Denkens die Vertreter der Römischen Schule, vor allem aber die Tübinger Schule und J. H. Newman. Insbesondere J. A. Möhler gelingt es, die objektive und subjektive Seite des Tradierungsprozesses, Tradition und Schrift, sowie deren lebendige Auslegung als organisches Ganzes wegweisend verstehbar zu machen.«¹⁴⁸

Die evangelische Tübinger Schule beschäftigte sich vor allem mit der historisch-kritischen Erforschung des Lebens Jesu und nahm hier die hegelsche Geschichtsphilosophie auf. Eine »geschichtliche Deutung der Kirchen- und Dogmengeschichte«¹⁴⁹ verband den evangelischen Zweig mit der katholischen Richtung der Tübinger Schule. Letztere wurde von Johann Sebastian von Drey (1777–1853) begründet, der wiederum Johann Adam Möhler (1796–1838) und Johann Baptist von Hirscher (1788–1865) beeinflusste.¹⁵⁰ Die katholische Tübinger Schule war geprägt von den philosophischen Voraussetzungen und Fragen der Romantik, wie »der Einheit der Menschheit«, der »Suche nach den Quellen des Christentums« oder einer »organizistische[n] Auffassung des Leibes der Kirche«.¹⁵¹ So verstand etwa Möhler¹⁵² die Kirche »als organisches, geistgewirktes Lebensgefüge«¹⁵³, was sich vor allem in seinem Werk *Die Einheit in der Kirche. Oder das Prinzip des Katholizismus*¹⁵⁴ zeigte. Dieses pneumatologische Prinzip seines Werkes wurde stark kritisiert.¹⁵⁵ In seinem zweiten bekannten Werk *Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze*

147 Michael Seewald weist auf die Diskussion zur Bezeichnung »Tübinger Schule« hin, die aufgrund der großen Heterogenität ihrer Vertreter eher als ein »Arbeitsbegriff« verstanden werden muss, um deren gemeinsame theologische Ausgangsposition als Nicht-Scholastiker und ihre neuen Formen des Theologietreibens zu betonen (vgl. Seewald: *Dogma im Wandel*, 178).

148 Drumm: »Tradition«, 154. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

149 Ansoerge: *Kleine Geschichte*, 290.

150 Vgl. Seckler, Max: »Tübinger Schule«. I. Katholische TSch. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 287–290, hier 289.

151 Alle Zitate Deneken, Michel: Johann Adam Möhler (1796–1838). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 155–172, hier 161.

152 Für eine ausführlichere Interpretation Möhlers vgl. Deneken: Möhler, sowie im Zusammenhang der Dogmenentwicklung Seewald: *Dogma im Wandel*, 187–196. Einen Vergleich von Möhlers pneumatologischem und christologischem Kirchenbegriff bietet Beckmann, Klaus Martin: *Unitas Ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts*. Gütersloh: Gerd Mohn 1967, 65–81.

153 Wagner, Harald: »Möhler«. In: LThK3, Band 7 (1998), Sp. 374–375, hier 374. Abkürzung vervollständigt durch EH.

154 Möhler, Johann Adam: *Die Einheit in der Kirche. Oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*. Hg. von Josef Rupert Geiselman. Köln/Olten: Hegner 1957 [1825].

155 Vgl. Deneken: Möhler, 162.

der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften¹⁵⁶ betont er deshalb die christologische Dimension, es zeigt sich aber auch eine »Rückentwicklung auf engsichtigere Positionen als jene der *Einheit*«¹⁵⁷.

Man strebte ebenso nach einer »Vermittlung von historisch-kritischer und systematisch-spekulativer Erkenntnismethode«¹⁵⁸. Diese Bestrebungen, auch anderer deutschsprachiger Theologen wie Georg Hermes (1775–1831) in Bonn oder Anton Günther (1783–1863) in Wien, regten den Widerstand jener Strömungen, die gegen ein geschichtliches Dogmen- und Wahrheitsverständnis argumentierten und die Autorität des päpstlichen Lehramtes in Wahrheitsfragen forcierten. Dirk Ansorge sieht hier einen starken Einfluss der Tübinger Schule und ihrer Pendants an anderen Universitäten auf die systematische Herausbildung der Neuscholastik:

»Weniger aus einem eigenen Ansatz heraus, wohl aber aus Argwohn und Misstrauen gegenüber Theologen wie Hermes oder Günther formierte sich deshalb ab der Mitte des 19. Jahrhunderts eine theologische Strömung, die seit 1862 unter dem Stichwort ›Neuscholastik‹ firmierte.«¹⁵⁹

Drey, Möhler und ihre Kollegen versuchten, sich auf die Problemstellungen des Deutschen Idealismus einzulassen, Theologie sprachfähig gegenüber kritischen Anfragen zu machen und Tradition am Beginn der Moderne zu denken: »Ihr zentrales Anliegen war die Neubestimmung der *Identität des Christlichen* (und von da aus der *Theologie, der Kirche* und des *Katholizismus*) in den Horizonten eines neuen *Geschichtsbewußtseins*.«¹⁶⁰ Dieses Geschichtsverständnis stellt eine wesentliche traditionshermeneutische Weichenstellung dar, die allerdings erst das Zweite Vatikanische Konzil produktiv weiterverarbeiten sollte. Sie liegt auf der Linie einer performativen Transformation des Traditionsverständnisses. Vor dem Hintergrund der Inkarnation und eines in die Geschichte hinein vermittelten Offenbarungsbegriffs vertrat etwa auch Johann Evangelist von Kuhn (1806–1887) die Auffassung: »Gott selbst ist in die Geschichte der Menschen hineingetreten, und diese Geschichte vollzieht sich als Wandel und Veränderung.«¹⁶¹

Mit dieser theologischen Position wird ein Kirchenverständnis ermöglicht, wie es das Zweite Vatikanische Konzil entwickelte: Kirche muss ihre Verkündigung an den Zeichen der Zeit messen, denn performativ in der Geschichte zeigt sich die Offenbarung – und nur in der Geschichte kann sie erkannt werden. Das macht die Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Seite schwierig – und stellt sie genau in die Spannung, die sich seit dem Konzil von Chalcedon auch ekklesiologisch in einem *ungetrennt und unvermischt* entfaltete.

Die europaweite Wirkung der Tübinger Schule zeigt sich an der Rezeption einiger ihrer theologischen Positionen durch die sogenannte Römische Schule (z.B. Giovanni

156 Möhler, Johann Adam: *Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Hg. von Josef Rupert Geiselman. Köln/Olten: Hegner 1961 [1832].

157 Deneken: Möhler, 165.

158 Ansorge: *Kleine Geschichte*, 293.

159 Ebd. 300.

160 Seckler: »Tübinger Schule«, 288. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

161 Ansorge: *Kleine Geschichte*, 293.

Perrone, Carlo Passigla).¹⁶² Obwohl dieser im 19. Jahrhundert tätige Kreis an Theologen in grundsätzlichen theologischen Positionen der Neuscholastik näherstand, kann ein »durch die Romantik inspiriertes und über Johann Adam Möhler vermitteltes organologisches Denken«¹⁶³ festgestellt werden. Ein positiver Bezug zu einer historischen Perspektive auf die Dogmatik unterscheidet die Römische Schule ebenso von neuscholastischen Strömungen und stellt sie in die Nähe der Vertreter*innen der Tübinger Schule.¹⁶⁴

Was theologische Konzepte wie jene der Tübinger Theologen produktiv verarbeiteten, wurde von Vertretern der Neuscholastik antimodernistisch umgedreht. Genau im Versuch allerdings, die eigene Deutungsmacht aufrechtzuerhalten, wurde Tradition erfunden, eine These, die im folgenden Abschnitt näher beleuchtet wird.

5. Die Neuscholastik und das Erste Vatikanische Konzil

Als Neuscholastik¹⁶⁵ wird theologiegeschichtlich eine theologische Strömung bezeichnet, die sich im 19. Jahrhundert unter verschiedenen Voraussetzungen herausbildete. Sie lässt sich »geistesgeschichtlich nach der Aufklärung«¹⁶⁶ und als Reaktion auf philosophische Entwicklungen infolge dieser wie »den neuzeitlichen Positivismus, Rationalismus und Empirismus«¹⁶⁷ einordnen. Herausforderungen der Zeit – etwa die Säkularisation und der damit einhergehende machtpolitische Legitimationsverlust, philosophisch-kritische Anfragen an kirchliche Autorität oder eine als Bedrohung empfundenen Beschleunigung und Modernisierung der Gesellschaft¹⁶⁸ – begegnete man durch eine »Besinnung vor allem auf die Überlieferung der mittelalterlichen Scholastik«¹⁶⁹. Die zunehmende Unsicherheit des eigenen kirchlichen Standpunktes sollte damit überwunden und die Autonomie der Kirche durch die stark betonte Autorität des päpstlichen Lehramtes abgesichert werden.¹⁷⁰

Siegfried Wiedenhofer setzt sich in seinem Aufsatz *Traditionsbrüche – Traditionsabbruch? Zur Identität des Glaubens* mit dem Traditionsverständnis der Neuscholastik auseinander, weil, so die These, »nicht nur die neueren lehramtlichen Äußerungen, sondern auch noch die Äußerungen der neueren Theologie ganz generell immer noch viel mehr

162 Vgl. Seckler: »Tübinger Schule«, 289.

163 Ansorge: *Kleine Geschichte*, 302.

164 Ebd. 303.

165 Einen Überblick über Genese, Vertreter und tragende Institutionen und Publikationsmedien bietet Walter, Peter: *Neuscholastik, Neothomismus*. In: LThK3, Band 7 (1998), Sp. 779–782. Eine Einführung in den historischen Kontext sowie die theologische Ausrichtung und methodische Grundlagen gibt Siebenrock, Roman A.: *Zäsur: Neuscholastik, Antimodernismus*. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 185–197.

166 Siebenrock: *Neuscholastik*, 185.

167 Wiedenhofer, Siegfried: *Traditionsbrüche – Traditionsabbruch? Zur Identität des Glaubens*. In: Brück, Michael von/Werbick, Jürgen (Hg.): *Traditionsabbruch – Ende des Christentums? Würzburg: Echter 1994*, 55–76, hier 55.

168 Vgl. Siebenrock: *Neuscholastik*, 185.

169 Ebd.

170 Vgl. ebd. 185 und 189.

mit der Neuscholastik verbindet, als diese selbst wahrhaben wollen¹⁷¹. Diese Phase der Theologiegeschichte beeinflusste wesentlich das Traditionsverständnis, das auch während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil prägend war und ist.¹⁷²

»Der in der strukturellen Frontstellung gegen Reformation und Moderne sich formierende apologetische Grundzug neuzeitlicher katholischer Theologie und Kirchenlehre hat u.a. auch zur Konsequenz gehabt, daß die Frage der Kontinuität und Identität des Glaubens zum ersten eine generelle Aufladung, Betonung und Bestimmtheit erfahren, wie es sie bis dato nicht gegeben hat. Die Kontinuität stellte ja eines der Hauptargumente für die Wahrheit und Legitimität der katholischen Kirche dar.«¹⁷³

Wiedenhofer verweist hier auf die implizite Traditionshermeneutik im »Titelbild von Johannes Schefflers (Angelus Silesius) kontroverstheologischem Buch ›Ecclesiologia‹ aus dem Jahr 1677¹⁷⁴ und nennt die im Bild angegebenen Eigenschaften der Kirche »perpetuitas (ununterbrochene Dauer), universitas (Universalität), visibilitas (Sichtbarkeit), identitas (Identität), infallibilitas (Unfehlbarkeit) und insuperabilitas (Unüberwindlichkeit)«¹⁷⁵ als beispielhafte Merkmale, die ab dieser Zeit verstärkt der kirchlichen Tradition zugeschrieben werden.¹⁷⁶ Der universale und kontinuierliche Anspruch der Glaubenstradition wird »mit rationalen historischen und systematischen Methoden«¹⁷⁷ aus dem »depositum fidei«: Schrift und Tradition«¹⁷⁸ zu belegen versucht. Die so erarbeiteten Glaubenssätze beanspruchen für alle Menschen und überzeitlich Gültigkeit und stehen damit einem Individualismus und einer sich schnell verändernden Zeit entgegen.¹⁷⁹ Insofern bedeuten im Selbstverständnis neuscholastischer Theologie »Traditionsbrüche [...] einen Traditionsabbruch«¹⁸⁰. Die Betrachtung des raum-zeitlichen Moments aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive wird allerdings zeigen, was an dieser überzeitlichen und überräumlichen Geltung problematisch ist.

So weist Wiedenhofer auch darauf hin, »daß mindestens im Rahmen christlicher Glaubensüberlieferung Traditionsbrüche zu den Grundbedingungen der Identität und Kontinuität religiöser Traditionen gehören.«¹⁸¹

171 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 55.

172 Der Wirkung des Ersten Vatikanischen Konzils geht auch Peter Neuner in seiner Studie nach: Neuner, Peter: Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2019.

173 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 56.

174 Ebd.

175 Ebd.

176 Wiedenhofer bezieht sich hier auf das Bild in: Gottschalk, Josef: Zeugnisse über die Kirche aus 1900 Jahren. Mit zwölf Bildtafeln. Bonn: Hanstein 1965, 36.

177 Siebenrock: Neuscholastik, 186.

178 Ebd.

179 Vgl. ebd.

180 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 56.

181 Ebd. 55. In den philosophisch-methodologischen Reflexionen in Kapitel 4 werden zu dieser traditionskonstituierenden Funktion von Innovation, Veränderung und Bruch nähere Überlegungen ausgeführt.

Im Ersten Vatikanischen Konzil reagiert die katholische Kirche auf Herausforderungen, die sie als Angriffe auf die kirchliche Stabilität und Identität deutet, indem sie eine Opposition zu diesen einnimmt:

»Gegenüber Rationalismus und Empirismus wird die in freier geschichtlicher Offenbarung gründende Positivität und Autorität der kirchlichen Glaubensüberlieferung betont; gegenüber dem liberalen Individualismus und der Autonomie des Subjekts wird die kirchliche Bindung unterstrichen; gegenüber der Geschichtlichkeitsempfasse, dem Fortschritts- und Entwicklungsdenken wird schließlich die Unwandelbarkeit der göttlichen Wahrheit hervorgehoben.«¹⁸²

Die Verflochtenheit von theologischer Forschung und kirchlicher Lehre mit neuscholastischer Theologie bis in die Gegenwart ist außerdem wissenschaftstheoretischer Natur. Die neuscholastische Theologie reagierte auf philosophische und methodische Entwicklungen in Folge der Aufklärung wie Positivismus, Rationalismus und Empirismus und eignete sich in der Auseinandersetzung mit diesen Strömungen und im argumentativen Widerspruch dagegen auch gewisse wissenschaftstheoretische Vorannahmen an.¹⁸³ Ein Beispiel dafür ist etwa die »ekklesiologische Rezeption neuzeitlicher Souveränitätsvorstellungen in der Ausbildung des päpstlichen Primates«¹⁸⁴ oder die Systematisierung von Glaubensinhalten, die sich in der Ausarbeitung von Lehrsätzen oder auch in »historischer Arbeit in allen Bereichen«¹⁸⁵ zeigt.

Schließlich wurde die neuscholastische Theologie gerade durch die von ihr »mit angestoßene philosophie- und theologiegeschichtliche Arbeit in Frage gestellt, welche die Pluralität mittelalterlichen Denkens deutlich machte«¹⁸⁶. Inhaltliche, wissenschaftstheoretische als auch lehramtliche und kirchenrechtliche Entwicklungen aus der Zeit der Neuscholastik wirken aber bis in die Gegenwart. Im Zweiten Vatikanischen Konzil werde »trotz der offensichtlichen Reformsituation«¹⁸⁷ – oder genau deswegen? – »und der damit verbundenen Änderungsbereitschaft eine fast ungebrochene Betonung von Gegenwart, Identität, Kontinuität, Perpetuität und Integrität des christlichen Glaubens«¹⁸⁸ deutlich. Damit greift das Zweite Vatikanum wesentliche theologische Linien des Ersten Vatikanischen Konzils auf, sowohl in seiner Weiterführung als auch in Abgrenzung dazu.

Der Kirchenhistoriker Hubert Wolf wendet zur Analyse der traditionshermeneutisch prägenden Zeit des »langen 19. Jahrhunderts« – also von der Französischen Revolution bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts – ein Konzept aus der historischen Forschung an. Wie bereits angedeutet, nimmt die Theologie der Neuscholastik tiefe Eingriffe in das katholische Traditionsverständnis vor und erfindet eine lineare Tradition – ohne jedoch

182 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 56.

183 Vgl. ebd.

184 Siebenrock: Neuscholastik, 189.

185 Ebd. 191.

186 Walter: Neuscholastik, 781. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

187 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 56.

188 Ebd.

wirklich innovativ sein zu wollen. Ein solches »Inventing Traditions« kann nach dem Historiker Eric Hobsbawm an nationalen Traditionen beobachtet werden, die die Identität eines Landes stärken sollen.¹⁸⁹ Dabei handelt es sich um »die Konstruktion von Traditionen zu Zwecken der jeweiligen Gegenwart«¹⁹⁰. Besonders interessant ist nun, dass diese Neuerungen nicht als solche erkannt werden sollen. Im Gegenteil sollen sie vielmehr als Kontinuität mit der lange andauernden Tradition verstanden werden: »Das ultramontane Kirchenkonzept war im Grunde etwas radikal Neues, durfte aber auf keinen Fall als solches erkannt werden.«¹⁹¹ Wolf stellt weiter für die Kirche des 19. Jahrhunderts fest: »Auch die Kirche stand in dieser fundamentalen Krise vor der Herausforderung, ihre Identität zu wahren – oder sie neu zu definieren. Da lag es nahe, den Traditionsabbruch durch Elemente aus der Tradition oder zumindest durch die Berufung auf diese zu kaschieren.«¹⁹²

Ein sehr vielfältiger Katholizismus, wie er am Anfang des 19. Jahrhunderts zu beobachten war und wie ihn auch die Tübinger Schule und andere theologische Kreise repräsentieren, wich gegen Ende des 19. Jahrhunderts einem auf den Papst zentrierten, an die römische Lehre gebundenen »Einheitskatholizismus«¹⁹³. Andere theologische Strömungen existierten dennoch weiter, vertreten in Deutschland etwa durch den Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger oder Charles de Montalembert in Frankreich.¹⁹⁴

6. Auf dem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Eine »Erfindung von Tradition« muss allerdings auch differenziert im Rahmen der Traditionshermeneutik betrachtet werden. Traditionen *müssen* sich transformieren, um weiter bestehen zu können. Um dennoch den Anschluss an die eigene Geschichte zu wahren, ist ein Rückbezug auf Vergangenes notwendig. Entscheidend ist dabei allerdings die Perspektive in die Zukunft: wird das eigene Traditionskonzept im Rahmen eines historischen Theologieverständnisses entworfen oder wird für die eigene Traditionsdeutung ein Absolutheitsanspruch gestellt?

»Erst die Berufung auf Traditionen macht es auch und gerade in der katholischen Kirche möglich, Innovationen und Reformen zu legitimieren. Tatsächlich ist Tradition ihrem Wesen nach darauf angelegt, in immer neuen Reformulierungen die heiligen Ursprünge neuen Herausforderungen anzupassen. Doch dem steht bis heute der Versuch

189 Hobsbawm, Eric: Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.): The Invention of Tradition. Cambridge u.a.: Cambridge University Press²¹ 2013 [1983]. Der Sammelband bietet verschiedene Beispiele, so etwa: »The Highland Tradition of Scotland«, »The Invention of Tradition in Colonial Africa« oder »Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914«.

190 Wolf, Hubert: 150 Jahr Unfehlbarkeit. Die Erfindung des Katholizismus. In: FAZ online, 18.08.2020: <https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/unf.ehlfar-ueber-die-erfindung-des-katholizismus-16887015.html?printPagedArticle=true#void> (01.12.2022).

191 Ebd.

192 Ebd.

193 Ebd.

194 Schatz: Allgemeine Konzilien, 223.

entgegen, nach Abschluss der erfolgreichen Neuerfindung von Tradition und Wiederherstellung der angeblich uralten ewigen Ordnung diesen Prozess stillzustellen. Pius IX. und seinen Nachfolgern gelang es, weitere Aktualisierungen oder gar eine Rücknahme der Neuerfindungen zu verhindern. Deswegen erstarrte die lebendige Tradition der vielfältigen Katholizismen nach 1870 zum Traditionalismus.«¹⁹⁵

Die Ungeschichtlichkeit der neuscholastischen Theologie war zum einen eine Hauptlinie des kirchlichen Traditionsverständnisses in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, zum anderen auch Herausforderung und Problem der Theologie auf dem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Insbesondere durch die Verkündung des Dogmas der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel im Jahr 1950¹⁹⁶ durch Pius XII. wurde die Diskussion um Dogmenentwicklung und Traditionskontinuität erneut angefacht. Verschiedene Theologen setzten sich mit der Begründung und Legitimität des Dogmas auseinander und entwickelten so auch die Traditionshermeneutik weiter: »Das neue Dogma brachte Bewegung in die Theologie und Pius XII. erweckte indirekt und vermutlich wider Willen die seit der Modernismuskrise auf Eis liegenden Entwicklungstheorien jenseits der Neuscholastik zu neuem Leben.«¹⁹⁷ Verschiedene »Katholische Aufbrüche«¹⁹⁸ bereiteten das theologische Klima des Zweiten Vatikanischen Konzils vor, etwa die sogenannte »Nouvelle Théologie« oder auch die »Innsbrucker Verkündigungstheologie«, der Karl Rahner zuzurechnen ist.¹⁹⁹ Das Zweite Vatikanische Konzil sollte schließlich sowohl, wie bereits angedeutet wurde, von den Ansätzen des Ersten Vatikanischen Konzils als auch von diesen neuen Strömungen geprägt sein.

»Vorbereitet durch Ansätze der Nouvelle Théologie u.a. (besonders H. U. von Balthasar, J. R. Geiselman, K. Rahner, Josef [sic!] Ratzinger) formuliert das II. Vatikanische Konzil in Weiterführung von Trient ein sakramental-pneumatologisches Traditions-Verständnis, dem gemäß in der als Verbal- und Real-Überlieferung verstandenen Tradition das einmal ergangene Wort Gottes im Heiligen Geist immer wieder neu in den Zeichen menschlicher Worte vergegenwärtigt wird.«²⁰⁰

Das hier angedeutete Traditionsverständnis des Zweiten Vatikanums ist vielschichtig und mit verschiedensten Aspekten verknüpft: So wird die Bedeutung von Tradition implizit etwa in der Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*²⁰¹ oder die Kirchenkonstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*²⁰² behandelt. Gegenstände der

195 Wolf: Die Erfindung des Katholizismus.

196 Vgl. Pius XVII.: Apostolische Konstitution *Munificentissimus Deus*, 1. November 1950. In: DH (2017), Nr. 3900–3904.

197 Seewald: *Dogma im Wandel*, 236.

198 Ansorge: *Kleine Geschichte*, 324.

199 Beide Zitate ebd. 325.

200 Drumm: »Tradition«, 154–155. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

201 *Dei verbum*. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Zweites Vatikanisches Konzil, 18. November 1965.

202 *Gaudium et spes*. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Zweites Vatikanisches Konzil, 7. Dezember 1965.

traditionshermeneutischen Debatte in der Rezeption sind hingegen häufig die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* oder jene über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*²⁰³.

Die hier entstehenden Dynamiken des Traditionsverständnisses wurden nicht nur durch die theologische Theorie beeinflusst. Sie entwickelten sich vor allem im Kontext religiöser Bewegungen, die ein größeres Selbstbewusstsein der Gläubigen bewirkten, so die »liturgische Bewegung«, die »Bibelbewegung«, die »Jugendbewegung«, die »Bewegung des Laienapostolats« oder die »ökumenische Bewegung«.²⁰⁴ Verschiedene Initiativen setzen sich auch für ein erneuertes Verhältnis der Kirchen gegenüber dem Judentum ein – eine große Herausforderung nach der Katastrophe der Shoah und der langen, von Antijudaismus geprägten Schuldgeschichte der Kirche. Eine Annäherung war vor allem Jüdinnen und Juden sowie Christinnen und Christen jüdischer Herkunft zu verdanken: »Zwischen den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts und dem Jahre 1965 waren fast alle Aktivisten und Denker, die an der katholisch-jüdischen Rekonkiliation mitwirkten, ursprünglich keine Katholiken. Die meisten wurden als Juden geboren.«²⁰⁵ Dieser Befund steht in einer Linie mit dem zögerlichen Handeln der katholischen Kirche, die internationalen Initiativen zum jüdisch-christlichen Dialog lange skeptisch gegenüberstand.²⁰⁶ Während die Synode der evangelischen Kirche 1950 den Text *Schuld an Israel*²⁰⁷ veröffentlichte, waren es in der katholischen Kirche noch immer einzelne Engagierte und Initiativen, die einen Dialog mit dem Judentum intensivieren wollten und sich mit der eigenen Schuld, aber auch positiven Anknüpfungspunkten zum Judentum auseinandersetzten. Solche Wegbereiter*innen waren z. B. John Oesterreicher und Gertrud Luckner. Zentrale Impulse aus den jüdischen Strömungen kamen z. B. von Jules Isaac und Abraham Joshua Heschel.²⁰⁸ Erst im Jahr 1959 gab es Bewegungen von offizieller katholischer Seite. Papst Johannes XXIII. erwirkte die Streichung der abwertenden Formulierungen in der großen Fürbitte am Karfreitag für die Juden, die das Bild des »verworfenen« und »untreuen« Volkes immer noch verbreitet hatten.²⁰⁹ Erst das Zweite Vatikanische Konzil brachte schließlich eine Wende im Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, wobei die Beziehung zum Judentum auch den Anstoß für die Auseinandersetzung mit anderen Religionen gab.

203 *Dignitatis humanae*. Erklärung über die Religionsfreiheit. Zweites Vatikanisches Konzil, 7. Dezember 1965.

204 Alle Zitate Ansoerge: *Kleine Geschichte*, 328.

205 Connelly, John: *Juden – Vom Feind zum Bruder*. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte. Aus dem Amerikanischen übersetzt von John Connelly und Ian E. Morgan. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, 9–10. Für das Original vgl. Connelly, John: *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2012.

206 Renz: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*, 62.

207 Ahrens: *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun*, 57.

208 Einen Überblick zu diesen Pionierinnen und Pionieren gibt Renz in: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*, 58–91. Eine nähere Auseinandersetzung der Bedeutung verschiedener Biografien für die Entstehung von *Nostra aetate* bietet Kapitel 5, S. 190ff.

209 Vgl. Renz: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*, 65.

Diese Entwicklungen zeigen eine interessante Spannung: während Israel und das Judentum lange Zeit kaum als eine Größe in der Reflexion des Glaubens und der Tradition der christlichen bzw. katholischen Kirche wahrgenommen wurden, werden sie im Zweiten Vatikanischen Konzil zu einem hermeneutischen Katalysator. Nach der Darstellung verschiedener Stationen einer Geschichte diskurshermeneutischer Weichenstellung bleibt der Fokus nun auf diesem Angelpunkt: der historisch ambivalenten Sicht auf das Judentum in der christlichen Theologie, den Entwicklungen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowie hermeneutischen Chancen und Problematiken.