

SCHRIFT UND TRADITION

NACH PROTESTANTISCHER UND ORTHODOXER SICHT.

Bischof Serafim Rodionoff
und Verehrung gewidmet .

"Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch".

Gegenüber der römisch-katholischen Lehre von den zwei Quellen der Heilswahrheit, Schrift und Tradition, verfechten protestantische Theologen nicht ohne Grund auch heute noch mit Nachdruck das "sola scriptura"; d. h. die reformatorische Lehre, daß allein in der Schrift die Norm für christliches Glauben und Handeln zu suchen sei.¹ Dies ist nicht verwunderlich, denn diesen Grundsatz preisgeben, hieße, das reformatorische Erbe preisgeben. Wir befinden uns hier also an einem neuralgischen Punkt des interkonfessionellen Gesprächs. Da die Auseinandersetzung zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Position historisch so belastet ist, daß kaum eine Verständigung möglich erscheint, dürfte es angebracht sein, als anderen Schritt im ökumenischen Dialog zu versuchen, zwischen Orthodoxie und Protestantismus eine Verstehensbasis zu gewinnen, von der aus dann vielleicht auch eine neue Haltung im Gespräch zwischen römisch-katholischen und protestantischen Partnern möglich würde.

Will man in diesem Sinne auf eine erste Gesprächsrunde über das genannte Problem zugehen, so sollte man vorab im Blick auf das "sola scriptura" ein Fünffaches beachten:

1. Das Verständnis, das den Grundsatz "sola scriptura" in Antithese zu "Schrift und Tradition" stellt, ist nachreformatorischen Ursprungs. Es ist entstanden in Reaktion auf das tridentinische Dekret, das festsetzt, daß die Heilswahrheit und das Sittengesetz in der Kirche sowohl in kanonischen Schriften wie auch in ungeschriebenen Traditionen überliefert worden ist, wobei die ungeschriebenen Traditionen, die die Apostel aus dem Munde Christi empfangen oder, vom Heiligen Geist inspiriert, selbst angeordnet haben, von Hand zu Hand weitergereicht wurden und bis auf uns gekommen sind. Diese Traditionen sind nun von uns mit der gleichen Ehrfurcht und der gleichen Hochachtung wie die Heiligen Schriften entgegenzunehmen und zu verehren². Auf protestantischer Seite sieht man sich genötigt, gegen dieses Dekret zweierlei festzuhalten: a) Es gilt deutlich zu machen, daß die Heilswahrheit unteilbar EINE ist und nicht zwei sich ergänzenden Quellen entnommen werden muß³. b) Es wird ferner betont, daß das Kriterium für die göttliche Wahrheit der kirchlichen Lehre voll und ganz in der Heiligen Schrift zu finden ist, und daß im Konfliktfall gegen eine Berufung auf die Schrift weder eine kirchliche Gewohnheit, noch ein autoritatives Lehramt ausgespielt werden darf⁴.

2. Zu bedenken ist ferner, daß sich das reformatorische "sola scriptura" ursprünglich nicht gegen die kirchliche Tradition als solche richtet, sondern gegen die "traditiones humanae", die "Menschenfündlein", die die Gläubigen dazu verführen, durch Gesetzlichkeit im Kleinen sich dem Wesentlichen der christlichen Heilswahrheit zu entziehen. Man sieht sich also der Haltung gegenüber, die Jesus selbst in MK 7,9 mit den Worten charakterisiert: "Prächtig verwerft ihr das Gebot Gottes, um eure Überlieferung zu befolgen (ut traditionem vestram servetis)".

3. In diesem Kampf gegen die das Wesentliche des Glaubens verstellenden "traditiones humanae" berufen sich die Reformatoren immer wieder außer auf Schriftstellen (wie Mk 7 und Mt 23 par.) auch auf die Kirchenväter, die ihre Lehre mit Berufung auf die Schrift belegt haben⁵. Sie weisen ferner des öfteren darauf hin, daß sie selbst den "alten Glauben" vertreten und die Lehre der Gegner Neuerung sei, das heißt: sie stützen sich auf die unverfälschte Tradition der Kirche⁶.

4. Dabei machen sie geltend, daß die Kirche, wovimmer sie sich vom Heiligen Geist leiten ließ, das rechte Verständnis der Schrift gewinnen konnte und gewonnen hat. Denn nur der Heilige Geist versteht die Schrift untrüglich auszulegen; er, der die Schrift verfaßt hat, führt nicht in die Irre. Er ist nicht mit sich selbst uneins. Wo er sich den ihm demütig bittenden Gläubigen gibt, da erleuchtet er ihre Herzen, so daß ihnen in seinem Licht die Schrift verständlich und gewiß wird.⁷

5. In all diesen Darlegungen ist selbstverständlich vorausgesetzt, daß man sich im Raum der Kirche bewegt und daß der Geist in der Kirche als dem Leib Christ wirkt. Es handelt sich ja nicht um irgend einen Geist, sondern um den Heiligen Geist, die dritte Person Gottes, die als Tröster und Leiter zur Wahrheit der Kirche verheißen und seit Pfingsten geschenkt worden ist. Wenn nun die Reformatoren trotz dieser Einsicht im Zusammenhang mit dem Schriftverständnis nur selten positiv von der Kirche reden, hängt dies u. a. damit zusammen, daß sie die Kirche primär als eine Institution erfahren haben, die sich, besonders in ihrer Hierarchie, der Erneuerung durch den Heiligen Geist widersetzt und gegen den Bußruf Kirchenrecht und kirchliche Gewohnheit ins Treffen führt. Daher sehen sich die Reformatoren gezwungen, den Raum des Wirkens des Geistes im Blick auf die Schriftauslegung anders zu bezeichnen als mit den durch die Gegner mißbrauchten Begriffen "Kirche" und "Tradition". Sie tun es, indem sie den Raum präzisieren als den Ort, an dem das Wort Gottes laut wird und Gehör findet. Wort Gottes aber ist in diesem Zusammenhang keinesfalls nur das verlesene oder gepredigte Schriftwort im engeren Sinne. Wort Gottes ist vielmehr der in der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums lebendig wirkende Christus selbst⁸, der verheißen hat: "Wo zwei oder drei versammelt sind in Meinem Namen, da bin Ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20). Mit diesem "versammelt in Meinem Namen" ist nach reformatorischem Verständnis die Kirche in unübertrefflicher Deutlichkeit und Unmißverständlichkeit zur Sprache gebracht. Das besagt: nicht ein unveränderliches Rechtsgefüge als Institution, noch die hierarchische Autorität an sich machen letzten Endes die Kirche aus, sondern die Ausrufung des Namens Jesu in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes (1 Kor 12,3)⁹. Für die Frage der Schriftauslegung heißt das: Da, wo dieser Name angerufen wird, wird aufgrund der Verheißung Jesu der Gemeinde die Gnade geschenkt, die Schrift recht und gewiß auszulegen, selbst dann, wenn die Mächtigen der offiziellen Kirche es nicht erlauben wollen, daß man sich weiterhin zur Kirche zählt.

Fassen wir zusammen: In der Reformation ist das Reden von Kirche und Tradition fragwürdig geworden, weil hier Schrift und christliches Gewissen mit der kirchlichen Gewohnheit, dem Kirchenrecht und der kirchlichen Hierarchie in Konflikt geraten sind. Dadurch wurde eine Kirchenspaltung hervorgerufen, die u. a. gerade auch darin ihren Ausdruck fand, daß man sich auf seiten der Römischen Kirche auf die Tradition und die Kirche auf seiten der Reformatoren hingegen allein auf die Schrift berief. So ist das "sola scriptura" zu verstehen als kritische Norm in dem Augenblick, wo "Kirche" und "Tradition" keine eindeutigen Weisungen für die "christliche Existenz" mehr geben.

Was ist dazu im ökumenischen Gespräch zu sagen? Vor dem Eintreten in eine Sachdiskussion sei es erlaubt, einige Vorbemerkungen zur hermeneutischen Situation zu machen:

1. Man kann weder die Spaltung der westlichen Kirche noch die Erschütterung des Vertrauens in die Größen "Kirche" und "Tradition" bei den Erben der Reformation durch Ignorieren ungeschehen machen. Es ist daher wenig hilfreich, wenn man im ökumenischen Gespräch auf römischer und orthodoxer Seite von Tradition und Kirche so redet, als habe es diesen Vertrauensverfall in der westlichen Christenheit niemals gegeben. Es geht aber auch nicht an, die Größen "Kirche" und "Tradition" aus der ökumenischen Diskussion einfach auszuklammern, weil die Erben der Reformation hier an einem Trauma leiden. Es bietet sich daher die Lösung an, daß man gemeinsam neu zu verstehen sucht, was man meint, wenn man im Zusammenhang mit der Schriftauslegung von "Tradition" und "Kirche" spricht.

2. Wenn man nicht immer wieder aneinander vorbeireden will, muß man sehr genau darauf achten, welchen Stellenwert die Einzelaussagen im Gesamtsystem des jeweiligen Sprechers haben. Denn oft führt die Diskussion in eine Sackgasse dadurch, daß man zu kurzschlüssig einzelne Aussagen des Gesprächspartners vom eigenen hermeneutischen Horizont her beurteilt und nicht beachtet, daß ihnen in einem anderen Denksystem auch andere Wertigkeiten zukommen. Im interkonfessionellen Gespräch wird man daher immer im Auge behalten müssen, daß man niemals einfach Aussagen hier mit Aussagen dort vergleichen darf, sondern in Gedanken immer eine Proportion aufzustellen hat, in der die Einzelaussage zum Ganzen auf der einen Seite ins Verhältnis gesetzt und verglichen wird mit der Einzelaussage im Verhältnis zum Gesamtsystem auf der Gegenseite. Nur so ist eine einigermaßen sachgerechte Beurteilung möglich. Wer nun aber sich auf diese Weise mit dem Gesprächspartner auseinandersetzt, der wird bald darauf stoßen, daß vermeintliche Mängel einer Aussage an anderer Stelle im System des Gesprächspartners ihren Ausgleich finden. Das macht nun allerdings das Gespräch zunächst eher schwieriger als leichter, denn es wird dabei offenbar, daß eine Übereinstimmung in Einzelheiten nicht viel weiter führt. Eine Übereinstimmung im System ist zunächst gar nicht erreichbar, weil dies voraussetzen würde, daß einer oder gar beide der Partner das gesamte Denken, Fühlen und Handeln preisgeben und umstellen müßten, was vielleicht im beschränkten Ausmaße ein Fernziel sein kann - jede echte Begegnung führt ja zu einer Wandlung der an ihr Beteiligten was jedoch nicht von heute auf morgen geschieht. Man befindet sich also in einer Aporie. Hier gibt es keine andere Lösung, als daß beide Partner versuchen, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß ihre jeweiligen Aussagen vom Gesprächspartner zunächst in einen Kontext eingeordnet werden müssen, der ihnen nicht gemäß ist, und daß für das, was eigentlich gemeint ist, die Entsprechung im System des Partners erst noch gesucht werden muß. Das führt zu einer Relativität im strengen Wortsinn, aber nicht zu einem Relativismus, in dem kriterienlose Beliebigkeit herrschen würde.

Wenn man nun auf diesem Bewußtseinshintergrund in das interkonfessionelle Gespräch über Schrift und Tradition eintritt, dann vermag man sich klarzumachen, daß die Antithesen, die hier zunächst aufeinanderprallen, möglicherweise nur Scheinantithesen sind. Es wird dann verstehbar, daß die Behauptung und Betonung des "sola scriptura" - wie wir es oben darlegten - noch lange nicht gegen eine wesentliche Verankerung der Schriftauslegung in der christlichen Tradition und Kirche zu sprechen braucht.

3. Der orthodoxen Betrachtung erscheint auch bei wohlwollender Beurteilung immer wieder das reformatorische "sola scriptura" als ein unzumutbarer Verzicht auf die Fülle christlicher und kirchlicher Existenz. Ob

diese Sicht richtig ist, ob ein solcher Verzicht mit dem "sola scriptura" verbunden ist und notwendig verbunden sein muß, das wird noch zu prüfen sein. Hier sei nur auf zwei Sachverhalte aufmerksam gemacht, deren Bedeutung vielleicht dazu verhelfen könnte, daß diese Frage nicht vorschnell als entschieden abgetan wird:

- a) Es gibt eine Art der Reduktion, die die Wesensfülle beschneidet und so zu einer Verarmung führt, und es gibt eine Reduktion, die als Konzentration auf das Wesentliche die Fülle erst recht zum Tragen kommen läßt. Man wird darüber nachdenken müssen¹⁰.
- b) Nun wird der orthodoxe Christ sehr leicht dazu neigen, das "sola scriptura" als Verkürzung zu beurteilen, umso mehr als ja auch viele Christen, die in der reformatorischen Tradition stehen, die Armut ihrer Kirche beklagen. Aber auch hier wird man noch einmal nachfragen müssen, und zwar in doppelter Richtung. Es gilt zunächst zu erfragen, ob die beklagte Armut eine sachlich konsequente Folge der reformatorischen Ansatzes ist, oder ob sie sich aus einer Fehlentwicklung der nachreformatorischen Theologie und Kirchlichkeit ergeben hat. Sodann wird man erwägen müssen, ob die geistliche Armut der Kirchen der Reformation nicht vielleicht auch eine Gabe Gottes ist, nämlich die ihnen von Gott geschenkte Chance, mitten in der Welt in der Nachfolge Christi zu stehen und damit seine wahre Menschwerdung zu bezeugen. Aber es ist mit der geistlichen Armut wie mit dem leiblichen Hunger: Man kann ihn niemanden anwünschen, und man kann sich dort, wo er herrscht, nicht beruhigen. Darum wird sicher ein Schriftverständnis, das zur geistlichen Armut und zum Verzicht auf die Fülle des geistlichen Lebens in der Kirche führen würde, im ökumenischen Gespräch einer Korrektur bedürftig sein.

4. Schließlich wird man sich im interkonfessionellen Dialog vor Augen halten müssen, daß die grundsätzliche Diskussion von "Schrift und Tradition" für den protestantischen Gesprächspartner dadurch emotional belastet ist, daß ihm die Anerkennung des katholischen Traditionsprinzips ein erster Schritt zur Anerkennung der päpstlichen Jurisdiktion erscheinen muß. Das ist nicht einfach ein Kurzschluß, sondern ein durch die Geschichte bedingtes Trauma, um das zu wissen im Gespräch förderlich sein kann.

Wenn nun die Gesprächssituation so schwierig und komplex ist, wie sie die genannten und hermeneutischen und auch gruppenspezifischen Aspekte zum "sola scriptura" erscheinen lassen, dann wird man mit besonderer Sorgfalt überlegen müssen, wie man miteinander ein Stück weiter kommen kann. Ich möchte im folgenden das Problem zunächst so angehen, daß ich zuerst frage, inwiefern das "sola scriptura" für die protestantische Theologie unverzichtbar ist, und dann darzustellen versuche, was die orthodoxe Theologie meint, wenn sie im Zusammenhang der Schriftauslegung von Tradition und Traditionen in der Kirche redet.

III

Unter zwei verschiedenen Aspekten ist für die reformatorische Theologie das "sola scriptura" unverzichtbar:

- a) Unverzichtbar erscheint das "sola scriptura" als kritische Norm für Lehre und Leben von Kirche und Gläubigen. Die reformatorische Theologie entspringt ja der Erfahrung, daß die menschliche Trägheit dazu neigt jede Tradition, auch die frömmste und beste, zu verfälschen und als Alibi gegenüber dem göttlichen Ruf zur Umkehr und zum Gehorsam zu mißbrauchen¹¹. Wo dies geschieht, wo die Tradition fragwürdig wird, und der Streit um sie ausbricht, da muß eine Instanz vorhanden sein, die eine Entscheidung ermöglicht. Diese Instanz kann nicht einfach die Hierarchie

in diesem Sinn verstanden, bedeutet konkret, daß es keinen Schriftgebrauch ohne Gebet geben kann¹⁹. Man kann also nicht einfach über die Schrift verfügen und sie zur Bestätigung und Rechtfertigung der eigenen Meinung einspannen, sondern man muß sie "Meister sein lassen", sich ihr im Gebet öffnen und unterstellen²⁰.

Der reformatorische Leitsatz, Schrift durch Schrift auszulegen, meint also in untrennbarer Verflochtenheit ein Dreifaches: die Schrift geistlich auslegen, sie christologisch auslegen und sie soteriologisch, im Blick auf das Stehen des Menschen vor Gott auslegen. Wenn ich recht sehe, sind es nun im besonderen zwei grundsätzliche Verkürzungen, die dieses Schriftverständnis zu korrumpieren drohen:

a) Die eine Verkürzung besteht darin, das man versucht, die drei genannten Grundsätze "sola scriptura", "solus Christus" und "sola gratia-sola fide" unabhängig voneinander zu fassen und rein additiv, sekundär einander zuzuordnen. Wo dies geschieht, da verlieren die Grundsätze ihr ureprüngliches Bezugssystem, und ihre ursprüngliche Eindeutigkeit ist preisgegeben. Sie sind jetzt all den falschen Interpretationen schutzlos ausgesetzt, die wir oben abgewehrt haben. Diese Gefahr wird natürlich vor allem in der interkonfessionellen Auseinandersetzung akut. Aber auch im protestantischen Raume selbst tritt sie auf, so bereits im Zeitalter der sog. nachreformatorischen Orthodoxie, wo man - beginnend bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts - zu einer neuen Scholastik kam und versuchte, die reformatorische Erkenntnis in immer dicker werdenden Lehrbüchern zu tradieren. In den in diesem Zusammenhang heftig aufbrechenden innerprotestantischen Auseinandersetzungen griff man erstmals bewußt auf die reformatorische Tradition zurück, ohne jedoch den Traditionsbegriff selbst ausreichend zu reflektieren. Die Besonderheit der hier entstehenden protestantischen Traditionen besteht darin, daß es sich ausnahmslos um "Schultradition" handelt, deren Anliegen es ist, die reformatorische Grundsubstanz zu sichern und als "reine Lehre" darzustellen. Damit vollzieht sich eine Intellektualisierung der reformatorischen Frömmigkeit, die sich vereinigt mit einer traditionalistischen Haltung, in der alle wesentlichen Bereiche des Glaubens durch Lehrsätze zu erfassen versucht werden, aber nicht ausreichend Glaubenspraxis überliefert wird, in der die Gläubigen die reformatorische Glaubenserfahrung selbst nachvollziehen können. Gegenüber dieser Verengung der reformatorischen Frömmigkeit ist der Pietismus als Protestbewegung zu verstehen²¹. Er legt in diesem Zusammenhang das Hauptgewicht auf die persönliche Frömmigkeit der Gläubigen, die praxis pietatis, und schiebt Schultraditionen weitgehend beiseite, ohne allerdings darauf zu verzichten, in bewußtem Rückgriff auf Anliegen und Glaubenserfahrung der Reformatoren sich auch konfessionalistisch zu artikulieren²². Im Blick auf das Schrift- und Traditionsverständnis ereignen sich hier drei wesentliche Weichenstellungen:

1. Da der Pietismus, wie die Reformation selbst es war, eine Protestbewegung gegen die herrschende Kirchlichkeit ist, aber im Gegensatz zur Reformation nicht, oder nur am Rande zu einer eigenen Kirchenbildung führt, vollzieht sich hier ein Rückzug der Gläubigen aus der Kirche in die Gemeinschaft frommer Individuen, wodurch die Individualisierung der Frömmigkeit, die bereits ein Erbe des Spätmittelalters ist und in der Reformation an manchen Punkten entscheidend gefördert wurde, wesentlich weitergeführt wird.
2. Dies wird im besonderen sichtbar im Blick auf das Schriftverständnis: Während für die Reformation die Schrift noch in erster Linie das Buch der Kirche und ihrer öffentlichen Verkündigung ist, wird nun diese Schrift immer mehr zum Buch privater Erbauung.

3. Der Pietismus wagt es, wieder auf vorreformatorische Frömmigkeits-traditionen zurückzugreifen und diese der reformatorischen Tradition zu integrieren. So greift er vor allem Elemente aus der Mystik und aus dem Mönchtum auf²³. Da er aber wenig systematisch theologisch orientiert ist, vermag er es nicht, den nachreformatorischen Traditionsbegriff, der durch die Frontstellung gegen das Tridentinum sich konfessionalistisch verfestigt hat, grundsätzlich zu erweitern und zu reflektieren. Damit bleibt auch für die Folgezeit das Traditionsverständnis verengt: Tradition wird immer noch im wesentlichen als Lehrtradition verstanden. Sie ist als solche rein menschliche Tradition und kann an Autorität in keiner Weise der Schrift gleichkommen, auch wenn sie unbewußt und faktisch eine viel bestimmendere Rolle spielt, als es der theologischen Reflektion ansichtig wird.
- b) In unmittelbarem Zusammenhang mit der dargestellten Entwicklung kommt nun auch die zweite Verkürzung des reformatorischen Schriftverständnisses in Blick. Mit der Dogmatisierung, Individualisierung und Entkirchlichung des Schriftgebrauchs geht die reformatorische Einsicht verloren, daß das in der Schrift festgeschriebene Wort Gottes zu allererst das zur Erbauung des Leibes Christi lebendige Wort ist und erst sekundär und davon abhängig privater Erbauung dienen kann. Weil nun die Schriftinterpretation nicht mehr in strengem Bezug auf das mündliche Wort der glaubensschaffenden Verkündigung in der christlichen Gemeinde gefaßt wird, erhöht sich die Gefahr, daß sie einer rechthaberischen Beliebigkeit privater Meinungen anheim fällt. Zudem zeigt sich jetzt, daß die reformatorische Präzisierung der Kirche als Gemeinschaft derer, die den Namen Jesu im Heiligen Geist anrufen, nicht davor gefeit ist, separatistisch umgedeutet zu werden. Man wird sich nun davor hüten müssen, das heutige protestantische Schriftverständnis mit dem eben dargestellten nachreformatorischen einfach gleichzusetzen. Es hat gerade in der neueren Theologie eine Rückbesinnung auf den genuin reformatorischen Ansatz stattgefunden, der nicht übersehen werden sollte²⁴. Aber es ist auch nicht zu verkennen, daß die protestantische Kirchlichkeit und mit ihr deren Schrift- und Traditionsverständnis von der nachreformatorischen Entwicklung auch heute noch stark geprägt ist. Und die Hauptschwierigkeit, mit der das protestantische Schriftverständnis belastet ist, ist sicher das ungeklärte Verhältnis von Schriftauslegung und Tradition der Kirche. Dieses zu durchdenken ist ein dringendes Desiderium protestantischer Theologie. Vielleicht könnte das ökumenische Gespräch Hilfe bieten? Dabei versteht es sich von selbst, daß die der Reformation entstammenden Kirchen weder die römisch-katholische noch die orthodoxe Lösung des Problems einfach übernehmen können. Man sollte dies auch nicht erwarten. Aber es könnte ja sein, daß das ökumenische Gespräch Hilfestellungen bieten kann zu einer neuen Aufarbeitung des reformatorischen Ansatzes auf größere Klarheit und Geistesfülle hin.

IV

Wenn man im Raum der Orthodoxen Kirche über das Verhältnis von Schrift und Tradition nachdenkt, muß man bei der Reflexion der Tradition einsetzen²⁵. Dabei gilt es zu beachten, daß hier "Tradition" etwas anderes meint, als im protestantischen Raum. Es geht nicht um Lehrtraditionen, Schultraditionen oder Frömmigkeitstraditionen, nicht um "traditiones humanae". Die Tradition ist vielmehr die Offenbarung selbst, d. h. die Überlieferung der göttlichen Heilsmysterien an die Kirche, oder anders gesagt: sie ist die Überlieferung (traditio, paradosis), in der sich Gott selbst in Jesus Christus in die Hände der Menschen gegeben hat, menschliche Gestalt angenommen hat²⁶. Die Tradition hat ihren Grund also in der Inkarnation

des Wortes Gottes (logos tou theou). Sie hat selbst Anteil am Mysterium der Inkarnation. Deshalb ist sie auch nur aufgrund der Zweinaturenlehre zu verstehen: Wie Christus selbst, so hat auch die Tradition eine göttliche und eine menschliche Natur und beide sind unvermengt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt²⁷ zusammen zu sehen. Das bedeutet: Man hat die Göttliche Tradition nie anders als in menschlicher Gestalt: das Göttliche läßt sich nicht rein herauskristallisieren und vom Menschlichen trennen. Es ist aber auch nicht das Menschliche einfach vergöttlicht, obwohl nach außen die Tradition immer als ganze zusammenwirkt und Gottes Heilswerk vollbringt. Denn die Tradition ist nichts anderes als der "Christus pro nobis", wie er sich gemäß der Verheißung Mt 28,20 seiner Kirche im Heiligen Geist gibt. "Traditio est Christum tradere et in Christo vivere"²⁸. "Et in Christo vivere", das gehört unabdingbar zur Tradition. Denn die Tradition ist keine bloße Sammlung intellektueller Bekenntnisse und Wahrheiten, sondern Gottes Offenbarung in der Person Jesu Christi, der in der Kirche, die er nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt zu seinem Leib erwählt hat, Gestalt gewonnen hat und in ihr die Gläubigen verwandelt und zum Vater zieht. Darum ist die Tradition Leben mit Christus im Heiligen Geist²⁹. Dieses Leben aber vollzieht sich nach orthodoxem Verständnis in der Gebetsgemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. In dieser Gemeinschaft, in der nicht nur jeder für sich Gottes Herrlichkeit schaut, sondern wo vielmehr jeder für die andern in der Fürbitte einsteht, verwirklicht und aktualisiert die Kirche ihr Leib-Christi-Sein, und die Gläubigen stehen in der Tradition, wo sie auf diese Weise in der Kirche stehen³⁰. Die Tradition ist daher die Gemeinschaft der betenden Kirche, die Christus entgegenwächst (Eph 2,21 f.), die von ihm durch den Heiligen Geist verwandelt wird und dem Vater zugeführt wird. Es gibt also durchaus ein Wachsen in der Tradition, und zwar sowohl für die einzelnen Gläubigen, wie auch für die Gemeinden und für die Kirche. Dieses Wachsen kann dort nicht ausbleiben, wo der Heilige Geist kontinuierlich wirkt. Denn der Heilige Geist ist es, der diese Gemeinschaft schafft und erhält. Er gestaltet das Leben im pneumatischen Leib Christi, wie er den menschlichen Leib Christi in der Gottesgebälerin gestaltet hat. Auf diese Weise vergegenwärtigt er Christus, macht ihn erfahrbar und gibt den Gläubigen jetzt schon Anteil an ihm je nach Maßgabe ihres Vermögens. Das Wachsen aber ist ein Wachsen in gleichsam zwei Richtungen: in der Vertikalen, Gott entgegen und in der Horizontalen, in der Verbindung zueinander. Oder anders gefaßt: Es ist ein Wachsen in der Erkenntnis und ein Wachsen in der Liebe. Dieses Wachsen gehört zum Mysterium der Kirche. Dennoch wird man nicht sagen dürfen, daß die Tradition selbst wächst oder sich entfaltet³¹. Wie Jesus Christus selbst vollkommen ist, so ist auch seine Hingabe für die Welt von Anfang an vollkommen, sie reicht bis in die tiefsten Tiefen des Menschseins, bis zum Tode am Kreuz (Phil 2,8). Das hat zur Folge, daß es in der Kirche keine Zeit gibt, in der die Gläubigen Gott ferner stünden als in anderen Zeiten. Denn das gehört mit zum Mysterium der Kirche, daß in ihr die Gläubigen im Heiligen Geist unmittelbar zu Gott stehen³², daß sie als Kinder Gottes alle dem Vater gleich nahe sein können, und daß sie untereinander verbunden sind durch die überzeitliche Gemeinschaft der Heiligen. Darum können sie ja auch alle füreinander Fürbitte leisten, die Lebenden für die Verstorbenen und die Verstorbenen für die Lebenden. Das bedeutet nicht, daß die Kirche als solche völlig zeitlos existieren würde; sie ist sehr wohl eine geschichtliche Größe, wie denn auch die Tradition durch ihre menschliche Natur an der Geschichte Anteil hat. Auch die Tradition ist also nicht zeitlos, sondern geschichtlich, obgleich sie durch ihre göttliche Natur davor bewahrt wird, vergänglich oder wandelbar zu sein. Die Geschichtlichkeit der Tradition kommt darin zum Ausdruck, daß es in ihr auch Traditionen gibt, oder besser gesagt: daß sie sich in Traditionen mitteilt. Diese

Traditionen haben Anteil an der einen Tradition, obwohl die eine Tradition nicht teilbar ist, so wie die Gläubigen an der Kirche Anteil haben, obwohl die Kirche nicht teilbar ist (1 Kor 12,4ff). Die Traditionen machen die eine Tradition sichtbar, so wie die Gläubigen der Kirche Sichtbarkeit verleihen. Die Traditionen sind verschiedenster Art und Herkunft, stammen aus verschiedenen Zeiten und sind von verschiedener Wichtigkeit. Zu diesen Traditionen gehören beispielsweise: das Vater-Unser, die Gebetsdoxologien, das Kreuzeszeichen, mit dem sich die Gläubigen segnen, Fastenregeln, die Regel, die Kommunion nüchtern zu empfangen, die Regel, nach Osten gewandt zu beten, die Regel, an Sonntagen und in der Osterzeit beim Beten nicht zu knien u. a. m. Diese Traditionen sind sicher nicht zeitlos und unvergänglich. Sie gehören vielmehr zur geschichtlichen Gestalt der Kirche, haben ihren historisch bedingten Ursprung und werden ihr zeitliches Ende finden, spätestens dann, wenn die Gestalt dieser Welt vergehen wird. Einige von ihnen sind auch bereits nicht mehr im Bewußtsein und Gebrauch der Gläubigen. Trotz dieser Vergänglichkeit und Geschichtlichkeit sind aber diese Traditionen nicht einfach Adiaphora, d. h. unwesentliche Mitteldinge, die man nach Belieben aufgreifen, auswechseln und wegwerfen könnte. Denn es sind eben doch die Formen, in denen die Kirche lebt, ihre Tradition sichtbar werden läßt, und in denen die Gemeinschaft der Heiligen kommuniziert. Und wie man die Erkenntnis, die Stückwerk ist und abgetan wird, wenn das Vollkommene kommt (1 Kor 13,10), nicht einfach verachtend ignorieren kann, so kann man auch die geschichtlichen Traditionen der Kirche nicht einfach wegwerfen, wenn man nicht die Substanz der Tradition preisgeben will. Das ist noch lange kein Plädoyer für einen Traditionalismus, der in konservativer Beharrlichkeit Traditionen gesetzlich befolgt, nur weil sie alt und ehrwürdig sind. Ein solcher Traditionalismus ist nicht christlich, und schon gar nicht orthodox. Er ist vielmehr ein Alibi der Trägheit, die sich den Anforderungen des Lebens an die Phantasie der Liebe zu entziehen sucht.

Das orthodoxe Verhältnis zu den Traditionen ist allem entgegengesetzten Anschein und aller üblen Nachrede zum Trotz, von einer großen Freiheit gekennzeichnet, denn die Traditionen werden nicht iuridisch-kasuistisch ausgelegt und befolgt, sondern so, daß Norm und Maßstab die eine unteilbare Tradition bleibt, d. h. das Christusgeschehen, die Fleischwerdung des Wortes. So wie die Kanones des Kirchenrechts nach orthodoxem Verständnis dort, wo ihre strenge Anwendung die Liebe verletzen würde, "kat'oikonomian" angewandt werden müssen, d. h. gemäß der im göttlichen Heilsplan sichtbar gewordenen Liebe und Güte, so müssen die Traditionen gemäß der göttlichen Selbsthingabe angewandt werden. Das gibt eine große Freiheit, die es der Orthodoxen Kirche ermöglicht, sehr alte Traditionen zu bewahren, ohne von ihnen im gegenwärtigen Leben eingeengt zu werden. Denn weil die Traditionen als Lebensformen der Kirche göttlicher und menschlicher Natur sind, wird kein orthodoxer Gläubiger von sich aus diese Traditionen als bloße "traditiones humanae" abschaffen oder ändern wollen, nur weil er ihre Sinnhaftigkeit im Augenblick nicht begreift; wenn jedoch ihre Anwendung die Liebe verletzt oder sonst dem Wesen des Christusgeschehens nicht gemäß ist, dann wird er sich sehr schnell und leicht von ihnen distanzieren und zugleich darauf achten, daß er dadurch das Band der Einheit in der Kirche nicht zerreißt.

Wenn die Tradition auf diese Weise Norm und Kriterium der Traditionen ist, heißt das dann, daß diese Rolle der Schrift in der Orthodoxie nicht zukäme, daß die Schrift hier faktisch bedeutungslos wäre? Das ist keineswegs der Fall. Die Schrift ist zwar nicht in dem Sinne Norm und Kriterium, daß sie über der Tradition stünde. Sie hat vielmehr wie die Traditionen an der einen Tradition, der Selbsthingabe Jesu Christi, Anteil. Sie gehört selbst zu den Traditionen und macht wie diese die Tradition sichtbar, und zwar in besonders ausgezeichnete Weise, indem sie

diese festgeschrieben hat, so daß man sich auf sie berufen kann: Weil nun aber der Geist, in dem die Schrift verfaßt ist, der Heilige Geist ist, derselbe Geist, der in der Kirche die Tradition zugänglich, verstehbar und heilsam macht, darum ist auch die Schrift Norm und Richtmaß aller Traditionen, sofern sie nur im Geist ausgelegt wird. Denn der Heilige Geist widerspricht sich nicht. Für die Kirche aber ist die Schrift mehr als Norm und Berufungsinstanz; sie ist ihr Lebensform, ist ihr Sprache. Die Gebetsgemeinschaft der Kirche lebt aus der Schrift: im Hören auf die Schrift, im Danken, Anbeten und Bitten mit Worten der Schrift, im Meditieren über die Schrift, im Handeln nach der Schrift. Die Schrift ermöglicht es, daß über die Zeiten hinweg die Gemeinschaft der Heiligen erfahrbar wird; denn sie stellt die Kommunion her. Bei allem wäre es aber nicht richtig zu sagen, daß es die Kirche sei, die die Schrift auf diese Weise in Gebrauch genommen habe, so daß die Kirche selbst der Maßstab der Schriftauslegung sein könnte. Die Kirche ist so wenig der Maßstab der Schrift, wie sie die Tradition selbst geschaffen hat und deren Norm ist. Die Kirche hat vielmehr beides, Tradition und Schrift empfangen, und sie bewährt sich als Kirche dadurch, daß sie wie die Gottesgebäuerin spricht: "Ich bin des Herrn Magd, mir geschehe nach Seinem Wort" (Lk 1,38). Die Kirche kann also die Schrift nicht meistern wollen. In der Orthodoxen Kirche gibt es daher auch keine durch ein Lehramt autorisierte Schriftübersetzung und Schriftauslegung. Nur ein allgemeines Konzil könnte eine solche herstellen, und sie müßte dann auch von den Gläubigen allgemein anerkannt werden. Der einzelne Gläubige kann sich noch viel weniger zum Richter über die Schrift aufschwingen wollen. Er kann nur gehorsamer Hörer sein. Und es steht ihm keine Methode zur Verfügung, durch die er die Gewißheit erlangen könnte, in seiner Auslegung nicht zu irren; denn er ist immer auf den Heiligen Geist angewiesen. Zweierlei jedoch kann er sicher wissen:

1. Er muß wissen, daß er niemals außerhalb der Kirche die Schrift recht begreifen kann; denn die Schrift hat Anteil an den Mysterien des Glaubens, an der Tradition, die nur im Leib Christi, der die Kirche ist, offenbar ist.
2. Er darf wissen, daß ihm als Glied der Kirche das Verheißungswort Jesu gilt: "Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan werden. Denn jeder, der bittet, empfängt; und wer suchet, der findet; und wer anklopft, dem wird aufgetan werden" (Mt 7,7 f.).

Darum gehören für den orthodoxen Christen Schrift und Gebet untrennbar zusammen. Es gibt keine Klarheit der Schrift ohne Gebet, wie es keine Verwandlung und Christusförmigkeit des Menschen ohne Gebet gibt. Das Gebet aber hebt an im Raume der Kirche, in Vesper und Liturgie: es findet seinen Höhepunkt in der Eucharistie³³ und greift von daher über in den Alltag der Gläubigen, wo es durch Gottes Gnade zum immerwährenden Gebet, zur Oratio continua, werden kann und Leben und Welt verwandelt. Wo von diesem Gebet her die Schrift in den Blick kommt, da ist sie im Einklang mit der Tradition und kann nicht gegen sie ausgespielt werden. Das Gebet selbst aber ist keine Leistung des Menschen, sondern ein Geschenk der Gnade Gottes, das selbst wiederum nur erbeten werden kann.

Versteht man den Zusammenhang Tradition-Schrift-Kirche in diesem Sinne, dann kann man auch dem dreifachen reformatorischen "solus" zustimmen: "sola Scriptura", "solus Christus", "sola gratia-sola fide", wenn dieses nur auf dem Hintergrund verstanden wird, daß die letzte Norm die Göttliche Tradition ist, in der sich Gott selbst durch seinen Sohn in die Hände der Menschen überliefert und danach die Kirche durch die Ausgießung des Heiligen Geistes geschaffen hat, die er in allem Wandel der Traditionen erhält und ihre Gläubigen im Gebet der Christusförmigkeit entgegenwachsen läßt.

Prof. Dr. Susanne Hausammann

Anmerkungen:

- 1) Vgl. Peter Lengsfeld, Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 3, Paderborn 1960, S. 165-186; Horst Beintker, Die evangelische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition, Quellen zur Konfessionskunde 2, Lüneburg 1961, S. 188-211; Gerhard Ebeling, "Sola scriptura" und das Problem der Tradition in: Kirsten E. Skydsgaard-Lukas Vischer (Hrg.), Schrift und Tradition, Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, Genf 1963, S. 95-127; Walter Kreck, Schrift und Tradition, in: Grundfragen der Dogmatik, München 1970, S. 260-262.
- 2) Vgl. Henricus Denzinger-Adolfus Schönmetzler, Enchiridion Symbolorum, 34. Aufl. Freiburg 1967, Nr. 1501, S. 364 f.: "hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus ... tum ad fidem, tum ad mores pertinentes tamquam vel cretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continue successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur".
- 3) In der neueren römisch-katholischen Theologie ist die Interpretation der tridentinischen Formulierung "in libris scriptis et sine scripto traditionibus" umstritten im Blick auf die Frage, ob man im Sinne der Konzilsväter wirklich von zwei sich ergänzenden Quellen der einen Heilswahrheit reden darf. Vgl. Lengsfeld a.a.O.S. 118-128; Josef Rupert Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen, Quaestiones Disputatae 18, Freiburg-Basel-Wien 1962; Yves M. J. Congar, Die Tradition und die Traditionen I, Mainz 1965, S. 85-91; R. Daunis, Schrift und Tradition in Trient und in der modernen römisch-katholischen Theologie, Kerygma und Dogma 13, 1967, S. 132-158; 184-200; Georg Günter Blum, Offenbarung und Überlieferung, Forschungen zur syst und ökum. Theologie 28, Göttingen, 1971, S. 14ff.
- 4) Bereits Heinrich Bullinger, der Nachfolger Huldrych Zwinglis in Zürich, weist 1523 eine Berufung auf kirchliche Tradition zurück mit der Bemerkung, die Gewohnheit habe dazu geführt, daß der Götzendienst in der Kirche entstanden sei und durch die Mehrheit sci Christus Lügen gestraft, Elia verbannt, Micha in Ketten gelegt (1 Kön 17-19 und 22,27) und die Apostel verachtet worden, vgl. meine Ausführungen in: Anfragen zum Schriftverständnis des jungen Bullinger im Zusammenhang einer Interpretation von "De scripturaenegotio", in: Heinrich Bullinger 1504-1575, Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, hrg. von Ulrich Gäbler und Erland Herkenrath, Züricher Beiträge zur Reformationgeschichte 7, Zürich 1975, S. 29-48.
- 5) Vgl. Luther WA 7, 96,4-101,9; Melancthon St.A.2/2, 481, 21 ff; Bullinger a.a.O. (s. oben Anm. 4) S. 31 f.
- 6) Vgl. Ernst Wolf, "Erneuerung der Kirche" im Lichte der Reformation, Zum Problem von "Alt" und "Neu" in der Kirchengeschichte, in: Peregrinatio II, München 1965, S. 139-160.
- 7) Vgl. Luther WA 7,96,9-99,2; Bullinger a.a.O.S.41; Calvin Inst.I,7,4; I,9,3.
- 8) Vgl. Harald Østergaard-Nielsen, Scriptura Sacra et viva vox.Eine Lutherstudie,FGLP X 10, München 1957; Wilfried Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.

- 9) Die Reformatoren haben gerne und öfters über den Namen Jesu Christi meditiert, vgl. etwa Bullingers Frühschriften aus den Jahren 1523/24: "Dogmatische Untersuchung über den Namen Jesu Christi" und "Von dem namen Christi Jesu, unsers seligmachers" (s. Joachim Staedtke, Die Theologie des jungen Bullinger, StDsyTh 16, Zürich 1962, S. 268 und 270).
- 10) Bereits Luther hat sich in seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 Gedanken dazu gemacht, vgl. WA 56, 406, 16- 410, 19.
- 11) In dieser Tradition steht Karl Barth, wo er von der Trägheit als von einer Grundgestalt der menschlichen Sünde handelt, vgl. KD 4/II S. 452 ff.
- 12) Vgl. oben Anm. 7; ferner Staedtke a.a.O.S. 54 ff
- 13) Vgl. dazu Gerhard Ebeling, "Sola scriptura" und das Problem der Tradition, in: Wort Gottes und Tradition, Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen 1964, S. 121-126.
- 14) Vgl. Beintker a.a.O.S. 160 und 162.
- 15) Vgl. Gerhard Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung, Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, München 1942.
- 16) Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung a.a.O.S. 314 ff; Susi Hausammann, Die Rhetorik im Dienste der reformatorischen Schriftauslegung, Kerygma und Dogma 20, 1974, S. 305-314, bes. S. 306f.
- 17) Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung a.a.O.S. 274 ff.
- 18) Wenn man heute in gewissen evangelischen Kreisen meint, nicht mehr von der Allmacht und Allwirksamkeit Gottes reden zu können, so tritt darin nur zu Tage, daß man das reformatorische und gemeinchristliche Verständnis der Macht und des Wirkens Gottes verloren hat. Vgl. K.O. Nilsson, Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie, FKDG 17, Göttingen 1966; Gunnar Wertelius, Oratio continua. Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers, Studia Theologica Lundensia 32, Lund 1970, S. 49 ff.
- 19) Vgl. Wertelius, Oratio continua a.a.O.S. 124 ff.
- 20) Vgl. auch Hausammann. Die Rhetorik im Dienste der reformatorischen Schriftauslegung a.a.O.S. 312 f.
- 21) Damit soll nicht gesagt werden, daß der Pietismus nur als Protestbewegung gegen die Orthodoxie zu verstehen sei; zum Verhältnis von Pietismus und Orthodoxie vgl. Johannes Wallmann, Pietismus und Orthodoxie in: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe H. Rückert 1966 S. 418-422.
- 22) Vgl. dazu Speners Kritik an Theophil Großgebauer, s. Susi Hausammann, Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft StDsyTh 33, Zürich 1975 S. 251 f.
- 23) Vgl. ebd. S. 264, wobei natürlich nicht zu bestreiten ist, daß bereits in die Orthodoxie Elemente aus Mystik und Mönchtum eingeflossen sind.
- 24) Vgl. dazu außer den in Anm. 8 genannten Werken insbesondere die Arbeiten von Ernst Bizer und seinen Schülern, sowie - in etwas anderer Ausrichtung - die Arbeiten von Gerhard Ebeling und seiner Schule.
- 25) Zum Folgenden insbesondere die Aufsätze von Wladimir Lossky, Die Tradition und die Traditionen, in: Leonid Ouspensky-Wladimir Lossky, Der Sinn der Ikonen, Bern-Olten 1952, 11-23; Dumitru Staniloae, L'accueil de la Tradition dans le monde d'aujourd'hui. Le point de vue de l'Orthodoxie, in: Irénikon 47, 1974, S. 451-466.

- 26) Vgl. Mt 17,22; 26,45 und 1 Kor 11,23; 15,3; bes. aber Kol 2,6; dazu Oscar Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954, bes. S. 18f.; Georg Eichholz, Verkündigung und Tradition, in: Tradition und Interpretation, Theologische Büherei 29, München 1965, S. 30 u. 33.
- 27) So die vier altkirchlichen Grundbestimmungen zum Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Christus, wie sie auf dem IV. Ökumenischen Konzil in Chalcedon 451 festgelegt worden sind.
- 28) Vgl. Dumitru Staniloae a.a.O.S. 453
- 29) Ebd. S. 456
- 30) Ebd. S. 456 f.
- 31) Vgl. Lossky a.a.O.S. 19ff.
- 32) Vgl. die Schriftstellen, in denen davon die Rede ist, daß die Gläubigen in Christo freien Zutritt zu Gott, also Zuversicht (parrhisia) haben: 2 Kor 3,12-18; Eph 3,12; Hebr 3,6; 4,6. Ferner 1 Jo 2,28; 3,21 4,7; 5,14.
- 33) Das orthodoxe Verständnis der Eucharistie zeichnet sich gerade dadurch aus, daß hier nicht wie bei Luther eine Trennung von Gebet und konsekrierendem Wort Gottes vollzogen wird, vgl. zu dieser Trennung bei Luther Wertelius a.a.O. 132ff.