

Tradition und Sakrament

Zum Gespräch um Oscar Cullmanns Schrift „Tradition“

Von Heinrich Bacht S. J.

Oscar Cullmann gehört zu jenen protestantischen Theologen, deren Veröffentlichungen das Gespräch zwischen den Konfessionen in Bewegung halten. Das ist an seinem mit Recht viel beachteten Petrusbuch deutlich geworden¹, aber es bewährt sich, wie uns scheinen will, auch an seiner Schrift über die „Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem“². Die Frage nach Wesen und Recht der Tradition als Offenbarungsquelle ist, nicht zuletzt durch die Diskussion um das Neue Dogma, für alle Teile so unabweisbar geworden, daß jeder Beitrag zu ihrer Klärung erwünscht sein muß, um so mehr, wenn hinter ihm die Autorität und die Sachlichkeit eines Mannes wie Cullmann steht. Es ist übrigens nicht zufällig, daß er nach der Petrusfrage sich dem Problem der Tradition zuwendet. Beide Fragenkreise stehen in engster Verbindung, wie schon in der Diskussion um das Petrusbuch betont worden war³. „Die Abhandlung über Petrus stellt das Problem der Tradition, und die Abhandlung über die Tradition stellt das Petrusproblem.“⁴ Inzwischen hat J. Daniélou S. J. in zwei wichtigen Artikeln zu den Thesen Cullmanns über die Tradition Stellung genommen. Es schien uns der Mühe wert zu sein, These und Gegenthese herauszuarbeiten, um so unsern Lesern den heutigen Stand des Problems darzutun⁵.

¹ O. Cullmann, Petrus. Jünger — Apostel — Märtyrer, Zürich 1952. Die umfangreiche Besprechungsliteratur siehe im Elenchus Bibliographicus Biblicus der Bibl 34 (1953) n. 1597; 35 (1954) n. 1820.

² O. Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954, Zwingli Verlag. — Das Buch ist eine von P. Schönenberger angefertigte Übersetzung der französischen Ausgabe: La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique, Neuchâtel et Paris 1953, Delachaux et Niestlé. — Wir zitieren die deutsche Ausgabe mit Trad., die französische mit La Trad.

³ Vgl. B. Botte in RechThAncMéd 21 (1954) 152; G. H. Tavard in DownsRev 72 (1954) 234.

⁴ O. Cullmann, Tradition 5.

⁵ Außer Daniélou haben bislang auch H. Roux (FoiVie 52 [1954] 206—212), G. H. Tavard (DownsRev 72 [1954] 232—244) und B. Bavaud (NovVet 28 [1953] 135—138) zu Cullmanns Traditionstheorie Stellung genommen. — Ein kurzer Hinweis auf die Chronologie der Publikationen von Cullmann und Daniélou erscheint angeraten. Cullmann veröffentlichte zunächst in RevHistPhRel 30 (1950) 12—30 eine Studie über „Paradosis et Kyrios. Le problème de la tradition dans le paulinisme“, die mit einigen Ergänzungen das 1. Kap. seines Buches bildet. Dann folgte in Dieu Vivant Heft 23 (1953) 47—67 eine Studie über „Écriture et Tradition“, zu der Daniélou in Dieu Vivant Heft 24 (1953) 107—116 Stellung nahm. Unter steter Rücksichtnahme auf die von Daniélou gemachten Einwände ist dieser Artikel als

Cullmanns Thesen zur Tradition

Zum Verständnis der Position des Basler Theologen ist es notwendig, über den Rahmen der vorliegenden Schrift hinauszugehen und seinen Standpunkt in der Frage der Tradition als Glaubensnorm auf dem umfassenderen Hintergrund seiner theologischen Konzeptionen von Offenbarung und Christentum zu sehen, wie er sie vor allem in „Christus und die Zeit“⁶ und in „Les sacrements dans l'Évangile johannique“⁷ entwickelt hat: In seiner „Réponse à M. Cullmann“ macht Daniélou mit Recht die Feststellung: „Die Protestanten unserer Tage haben die Schau des Christentums als Heilsgeschichte wiederentdeckt“ (DV 24, 107). Man wird die Bedeutung dieser Tatsache nicht leicht überschätzen können. Aber man muß auch gleich die Einschränkung machen, daß für manche von ihnen — wohl unter dem Einfluß der Auffassung Kierkegaards von der „Gleichzeitigkeit“⁸ — mit dem Kommen Christi die Heilszeit zum Stillstand kommt. Seit mit Christus der neue Äon begonnen hat, gibt es für die nachfolgenden Geschlechter nur noch eine Aufgabe: mit diesem einmaligen Heilsereignis im Glauben Kontakt zu gewinnen⁹. Alles Heil liegt in der apostolischen Zeit beschlossen. Dort ruht alle Wahrheit um der Schrift willen, und dort ruht auch alles Heil um der Erlösung in Christus willen. „Il n'y a place ni pour des sacrements, ni pour une tradition“ (Daniélou, DV 24, 107). Die katholische Lehre von der Kirche als dem Ort, wo der Mensch im Heute und Hier durch Tradition und Sakrament dem Heilshandeln Gottes in Christus begegnet, wird abgelehnt.

Zwischen diesen beiden Positionen nimmt Cullmann eine mittlere Stellung ein. Gegenüber der radikal protestantischen These betont er, „daß die Kirche das Werk Christi auf Erden fortsetzt“ und „daß *durch die Kirche*¹⁰ die Heilsgeschichte auf Erden weiterläuft“ (Trad. 28). Das sei ein Grundgedanke, der das gesamte N. T. durchzieht und „für das Verständnis des Johannesevangeliums“ geradezu den Schlüssel

Kap. 2 u. 3 in das Buch aufgenommen worden. In Dieu Vivant Heft 26 (1954) 73 bis 78 hat sich Daniélou nochmals zu Cullmanns Thesen, vor allem zu Kap. 1 seines Buches, geäußert. — DV ist im Artikel Abkürzung für Dieu Vivant.

⁶ O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich, 1948.

⁷ O. Cullmann, Les sacrements dans l'Évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive (ÉtHistPhRel 42), Paris 1951.

⁸ Vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit 128.

⁹ Ebd. 148.

¹⁰ Kursivdruck in Zitaten ist, wenn nicht anders angegeben, von den Autoren selbst.

bierte. Aber er behauptet das nur für die Sakramente der Kirche: Taufe und Abendmahl nehmen in ihr „die Stelle ein, die den von Jesus Christus in der Zeit der Inkarnation vollbrachten Wundern zukommt“ (Trad. 28). Er ist sich dabei ausdrücklich bewußt, „in beachtliche Nähe zum ‚katholischen‘ Standpunkt“ zu kommen. Anders gesagt: für die Wirksamkeit der Sakramente gibt es keinen Unterschied zwischen der Zeit der Inkarnation und der Zeit der Kirche. „Hier ist gegenüber einer zu engen protestantischen Stellungnahme, die es ablehnt, der Zeit der Kirche innerhalb der Heilsgeschichte einen Eigenwert beizumessen, und als einzige Möglichkeit des Christseins nur den Rückgang auf die vergangene Zeit des irdischen Jesus Christus und der Apostel anerkennt, ausdrücklich zu betonen, daß die Zeit der Kirche eine Zeit der Heilsgeschichte ist“ (Trad. 30). Aber in der Frage der Wahrheitsübermittlung, der Tradition, setzt sich Cullmann entschieden von der katholischen Auffassung ab. Hier glaubt er zwischen der Zeit der Apostel und der Zeit der Kirche einen wesentlichen Unterschied feststellen zu müssen, und er wirft der katholischen Lehre vor, daß sie durch die Überordnung der Tradition bzw. des unfehlbaren Lehramtes über das Zeugnis der apostolischen Schriften die einzigartige Stellung der apostolischen Zeit entwerte.

Damit ist der Ort gezeigt, von wo aus, nach Cullmanns eigenen Worten, die Frage nach der theologischen Geltung der Tradition in der Kirche anzugehen ist¹¹.

1. „Die apostolische Tradition und der zur Rechten erhöhte Herr“

In seiner Analyse des neutestamentlichen, näherhin paulinischen Traditionsverständnisses geht Cullmann von der Beobachtung aus, daß sich im N. T. eine scheinbar widersprüchliche Bewertung der Paradosis findet. Während Jesus das gesamte jüdische Überlieferungswesen als Menschenzusatz ablehnt, läßt Paulus normative Gemeindeüberlieferungen zu. Damit drängt sich die Frage auf: Wie kann der Apostel die von Jesus selbst verworfene Überlieferung als Glaubensnorm gelten lassen? Cullmann findet die Antwort darin, daß es für Paulus eine Weise von Paradosis gibt, die nicht nur mit Jesu Verkündigung in Ursprungsbeziehung steht, sondern die mit Christus als dem erhöhten Herrn identisch ist. Weil der Kyrios „der wahre Träger der ganzen Überlieferung ist, die sich im Schoße der apostolischen Kirche entfaltet“, darum besteht kein echter Widerspruch zwischen unmittelbarer Offenbarung und apostolischer Überlieferung (Trad. 10). ?

¹¹ O. Cullmann, Trad. 28 ff.; Christus und die Zeit 153.

Diese These wird von Cullmann in vier Schritten entfaltet bzw. begründet.

a) Der Nachweis, daß „für Paulus *Paradosis*, sofern sie sich auf das Glaubensbekenntnis, auf Jesu Wort und Werk bezieht, tatsächlich eine Gemeindefradition ist und mit der jüdischen *Paradosis* verglichen werden kann“, ist angesichts des Textbefundes nicht schwer (Trad. 11 f.). Mit Recht weist Cullmann darauf hin, wie Paulus nicht nur Tradition als rechtmäßige Glaubensnorm gelten läßt¹², sondern sogar die ganze im Judentum ausgebildete Begrifflichkeit übernimmt, zumal jene Zuordnung von *παραλαμβάνειν* und *παραδιδόναι*, durch die in der jüdischen Literatur auf Halacha und Haggada hingewiesen wird. Daß insbesondere 1 Kor 11, 23 ff. (Eucharistiebericht) auf dem Wege der Gemeindefradition und nicht in Form unmittelbarer Offenbarung an Paulus gelangt ist, steht nach Cullmann aus der Gestalt des paulinischen Berichtes fest, die merklich über die der Synoptiker hinausgeht.

Inhaltlich umfaßt die *Paradosis* bei Paulus sittliche Anweisungen (vgl. 2 Thess 3, 6) wie auch geprägte Zusammenfassungen des christlichen Glaubens (vgl. 1 Kor 15, 3 ff.; 11, 23). Immer sind Überlieferungen gemeint, die Paulus von anderen Menschen empfangen hat und die er nun seinerseits weiterreicht. Gal 1, 18 zeigt, wie Paulus zu Kephas kommt, um Überlieferungen zu empfangen. Denn als rechtmäßiger Überlieferer kommt im Grunde nur der Apostel als bestellter Zeuge des Herrn in Frage. Auch hierin findet Cullmann eine Entsprechung zum jüdischen Überlieferungswesen: Wie der Rabbiner auf den Rabbiner, so ist der Apostel für den Überlieferungsempfang auf den Apostel angewiesen.

b) Wenn aber Paulus solchermaßen die Überlieferung als Glaubensnorm gelten läßt, dann kann das nur darin begründet sein, daß *Jesus als der Herr*, als die Erfüllung des Gesetzes, den Platz der jüdischen Überlieferung einnimmt. Vor allem 1 Kor 11, 23 zeigt, in welcher Weise für Paulus beide Größen (der Kyrios und die Überlieferung) identifiziert sind. Wenn Paulus bald betont, daß er sein Evangelium „nicht von Menschen“ habe, und bald auf die Überlieferung als Quelle verweist, dann ist das deshalb kein Widerspruch, weil für ihn in der Überlieferung der Apostel der Herr selbst am Werk ist. Es ist darum gar nicht notwendig, die sowieso mißliche Unterscheidung neuerer Exegeten zwischen Tatsachen und theologischem Verständnis einzuführen, so als ob jene durch Überlieferung, diese aber auf dem Wege unmittelbarer Offenbarung an Paulus gelangt seien. Denn Paulus kennt nur *eine* Tradition, die beides umfaßt. Wenn er in 1 Kor 11, 23 betont, daß er sein Evangelium „vom Herrn“ empfangen habe, meint

¹² Vgl. 2 Thess 2, 15; 1 Kor 11, 2; 15, 2.

er Jesus eben nicht als das historische Anfangslied einer Überlieferungskette, weil er gar nicht an den historischen Jesus denkt; vielmehr steht ihm der erhöhte Kyrios vor Augen — ohne daß er deshalb an eine unmittelbare Offenbarung dächte.

In der Überlieferung ist also der Herr selbst am Werk. Freilich nur in jener, deren Träger die Apostel sind, weil sie allein Augenzeugen des Kyrios sind. Näherhin ist jeder Apostel Träger einer Teiloffenbarung, so daß jeder von ihnen an die anderen gewiesen ist. „Nur das gemeinsame Zeugnis aller Apostel kann die christliche Paradosis bilden, in welcher der Kyrios selber handelt“ (Trad. 19). Wie sehr Paulus dann aber diese tätige Gegenwart des Herrn im Überlieferungsvorgang ernst nimmt, zeigen nicht nur Stellen wie Röm 15, 19 u. ä., wo in der Redewendung vom „Evangelium Christi“ Christus ebenso als Objekt wie als Subjekt zu verstehen ist, sondern vor allem 1 Kor 7, 10 mit seiner präsentischen Redeweise: Der erhöhte Herr verkündet den Korinthern *jetzt* durch das Medium der apostolischen Überlieferung, was er *einst* die Jünger gelehrt hatte.

c) Sucht man diese Gleichsetzung der Paradosis mit dem erhöhten Herrn in den Zusammenhang der paulinischen Theologie einzuordnen, dann hat man vor allem auf die Beziehung des Kyrios zum *Heiligen Geist* zu achten, wie sie sich etwa in 2 Kor 3, 4 bezeugt: „Der mit dem Kyrios gleichgesetzte Heilige Geist tritt . . . an die Stelle der Gesetzesparadosis“ (Trad. 22). Das will besagen: „Der Christus ‚Kyrios‘ ersetzt die Paradosis des Gesetzes, indem er als Heiliger Geist sich im Zusammenhang mit diesem besonderen Amt mitteilt“ und die „Weitergabe der apostolischen Tradition über seine Worte und Taten“ bewirkt (Trad. 22f.). Dieser Zusammenhang zwischen dem erhöhten Christus, der Geistsendung und der apostolischen Überlieferung, der bei Paulus immerhin weniger stark hervortritt, wird in den Parakletreden des Johannes-Evangeliums ausdrücklich behandelt.

d) Bei alledem ist die Bindung der Überlieferung als Glaubensnorm an das *apostolische Amt* nicht aus dem Auge zu verlieren. Als die bevollmächtigten Augenzeugen des Auferstandenen haben sie eine unüberholbare Ausnahmestellung. Die einzigartige Würde des Apostolats besteht darin, daß seine Träger Empfänger unmittelbarer Offenbarung sind. Daher gilt jede von den Aposteln übermittelte Paradosis als direkte Offenbarung Christi. „In der durch die Apostel vollzogenen Überlieferung handelt nicht der Mensch, sondern Christus der Herr, der diese Offenbarung auf diesem Wege kundgibt“ (Trad. 24). Wie oben bereits gesagt wurde, macht aber erst diejenige Paradosis, zu der jeder Apostel etwas beigetragen hat, *die* Überlieferung Christi aus. In einem weiteren Sinne erfüllt aber die ganze apostolische Gemeinde die Aufgabe des Überliefers, jedoch so, daß letztlich „der theologische

Grund der Tradition auf dem Apostelamt ruht“ (Trad. 25). Nicht umsonst taucht überall dort, wo im N. T. von der Paradosis Christi die Rede ist, auch das Apostelamt auf (vgl. Gal 1, 12; 1 Kor 15, 3 u. ö.). Weil der Apostolat im Heiligen Geist gründet, darum läßt sich die auf die Tradition gerichtete Tätigkeit der Apostel „auf das Amt des Kyrios, welches der Heilige Geist ist, zurückführen“ (Trad. 26). Aus dem gleichen Grunde kann die oben angedeutete Analogie mit den Rabbinen nur äußerlich sein, da diese in ihrer „mechanischen Überlieferung“ des Heiligen Geistes nicht bedurften.

Somit kann Cullmann diesen ersten Teil seiner Untersuchung in dem Ergebnis zusammenfassen: Das N. T. anerkennt wirklich eine normative Überlieferung, die durch Menschen geschieht und doch keine „Menschenüberlieferung“ im Sinne des Verdiktes Jesu (Mark 7) ist. Aber es ist „nur *eine* rechtmäßige Tradition, nämlich die durch die Apostel übermittelte und mit dem Wort ‚Kyrios‘ bezeichnete Tradition“ (Trad. 27).

2. „Die Tradition und das einmalige Amt der Apostel“

Alles steht nun auf der Frage: Geht diese eine apostolische Tradition in der Paradosis der Kirche weiter oder nicht? Wir sprachen oben davon, daß Cullmanns Sicht des Christentums auf der Unterscheidung der Zeit der Inkarnation und der Zeit der Kirche aufruht. Die Zeit der Inkarnation ist jene Mitte der gesamten Heilsgeschichte, welche die Jahre von Christi Geburt bis zum Tode des letzten Apostels umfaßt. Von da ab bis zur Vollendung der Zeiten ist die Zeit der Kirche, die zwar die Zeit der Mitte verlängert, aber nicht selbst diese Mitte ist. Denn die Kirche steht zwar auf dem Grund der Apostel, kann aber selbst keine Apostel hervorbringen, weil das Apostelamt seiner Natur nach einmalig und unübertragbar ist. Nur die Apostel übernehmen Aufgaben, die eigentlich Christus zukommen. Sie allein, nicht die Bischöfe, sind die Säulen der Kirche. Das unübertragbare Amt der Apostel und das übertragbare Amt der Bischöfe sind grundverschieden. Das besagt aber: das Apostelamt gehört nicht der Zeit der Kirche, sondern derjenigen der Inkarnation an. Hat doch auch Paulus (Gal 1, 12 ff.) klar zwischen der Verkündigung der Apostel und der Verkündigung derer unterschieden, welche von ihnen abhängen. Damit soll der nachapostolischen Überlieferung nicht jeder Wert abgesprochen werden, wie es protestantischerseits zeitweilig geschehen ist. Aber mag auch „das Wirken des Heiligen Geistes in ihr wirksam werden“ (Trad. 32), sie bleibt letztlich doch menschliche Gegebenheit. Es gibt nur *eine normative Tra-*

dition, „die in Vielfalt als Einheit betrachtete apostolische“ (Trad. 32). Hat doch auch das Johannesevangelium (z. B. 17, 20) deutlich genug zwischen der Fortführung des Werkes Christi durch die Apostel und derjenigen durch die nachapostolische Kirche unterschieden. Weil die katholische Dogmatik diese Einzigkeit des apostolischen Amtes nicht wirklich ernst nimmt, darum gelingt es ihr nach Cullmann nicht, die Zeit der Kirche von derjenigen der Apostel wesentlich abzuheben. Wenn die katholische Theologie von einer Vergegenwärtigung der apostolischen Paradosis durch die apostolische Sukzession und das unfehlbare Lehramt spricht, dann betont Cullmann demgegenüber: Der Apostel kann wesensgemäß keinen Nachfolger haben. „*Er selbst* muß sein Amt in der gegenwärtigen Kirche weiter ausüben: *in* der Kirche, *nicht durch* die Kirche, sondern *durch sein Wort* (Joh 17, 20), anders gesagt: *durch seine Schriften*.“ Nur so besteht Gewähr, daß die Botschaft der Apostel nicht durch menschliche Zutaten entstellt wird. Sobald man damit Ernst macht, werden wir durch das (schriftliche) Zeugnis der Apostel stets neu vor Christus gestellt.

Cullmann weiß um den Einwand katholischer Theologie, die vom toten Buchstaben spricht und darum bestreitet, daß Bücher die lebenspendende Verbindung mit Christus wirken können. Er antwortet darauf, daß der Christus-Kyrios in der Paradosis der Apostel und somit auch in deren schriftlicher Fixierung gegenwärtig ist. Wir haben Gottes Ratschluß zu respektieren, der uns durch die Bestellung der Apostel *unmittelbar*, unter Vermeidung entstellender Mittelglieder, die Offenbarung Christi zugänglich machen will. Aber deshalb will Cullmann, wie er immer wieder betont, nicht leugnen, daß die heutige Kirche wirklich der Ort des Heiligen Geistes ist. Denn damit geriete man in Widerspruch zum vierten Evangelium, das gerade das Gegenteil lehren will. Die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Sakramente zeigt, daß Gott in der Kirche noch immer am Werk ist. Aber was vom Sakrament gilt, darf nicht unbesehen auf die Tradition der Kirche übertragen werden. Hier ist der Wesensabstand zwischen der Zeit der Apostel und der der Kirche zu wahren. Irgendwie gebe das ja auch die katholische Theologie zu, wenn sie für die Zeit der Apostel mit neuen Offenbarungen rechnet, nicht aber für die nachapostolische Zeit. Aber dadurch daß sie der kirchlichen Tradition und den Entscheidungen des Lehramtes den gleichen normativen Charakter beilege wie der apostolischen Überlieferung, verwische sie diesen Unterschied wieder.

Die Tatsache, daß die katholische Kirche mit ihrer Überordnung der kirchlichen Tradition über die Schrift mit dem Gnostizismus und dem Schwärmertum zusammengeht, ist nach Cullmann eine Mahnung, sich am apostolischen Zeugnis als Norm genug sein zu lassen. Dieses Zeugnis hat seinerseits eine doppelte Aufgabe: Es veranlaßt die Geist-

eingebung und dient ihr zugleich als Prüfstein. Sache der Kirche ist es, das zu verkündigen, „was ihr im Lichte der apostolischen Norm als Wahrheit erscheint“ (Trad. 38). Auf diese Weise entsteht kirchliche Tradition, deren Wert nach Cullmann der Protestantismus zu oft unterschätzt, die katholische Theologie aber noch mehr überschätzt, weil sie ihr normativen Charakter zuschreibt und so das apostolische Amt in seiner heilsgeschichtlichen Einmaligkeit und Besonderheit entwertet. Gewiß hat die Kirche die Pflicht, die apostolische Lehre auszulegen, aber sie darf ihrer Auslegung keinen Entscheidungscharakter für die kommenden Zeiten zuschreiben, sondern muß sie stets als etwas Vorläufiges und Retraktables ansehen. Im übrigen habe die katholische Kirche durch den Verzicht auf eine biblische Begründung des Assumpta-Dogmas bewiesen, daß es ihr um mehr geht als um bloße Auslegung des apostolischen Kerygmas. Wo man sich aber so statt an das Wort der Schrift an menschliche Überlieferung halte, verfallt man Jesu Verdikt (Mark 7, 8). Es sei ja auch nicht ohne Bedeutsamkeit, daß die Gründe, mit denen die katholische Theologie die Zuständigkeit der dogmatischen Tradition begründet, denen der Rabbinen für ihr Überlieferungswesen gleichen.

3. „Die Tradition und die Festlegung des Kanons durch die Kirche des 2. Jahrhunderts“

Hatte Cullmann bislang seine These aus dem Zeugnis des N. T. zu erweisen gesucht, so soll in diesem 3. Kapitel seiner Schrift gleichsam die Gegenprobe aus der Geschichte der alten Kirche geliefert werden. Die kirchliche Tradition soll über sich selbst aussagen. Sie wird, wie Cullmann meint, zeigen, daß die werdende Kirche selbst die apostolische und die kirchliche Tradition unterschieden wissen wollte, indem sie sich selbst der apostolischen Tradition als ihrer Norm unterordnete, keineswegs aber ihre eigene Überlieferung zur Norm der apostolischen Schriften machte¹³.

Daß die mündliche *apostolische* Überlieferung vor der Schrift die zeitliche Priorität hat, weiß Cullmann sehr wohl. Doch habe die Kirche selbst durch die Aufstellung des Kanonprinzips einen Wesensunterschied zwischen der vor- und nachkanonischen Tradition und damit die Irrelevanz dieser Argumentation aus dem zeitlichen Vorrang anerkannt.

Das beweist einmal die Besinnung auf den Ursprung der apostolischen Schriften. Es kommt hier, nach Cullmann, alles darauf an, die Bedeutung der schriftlichen Festlegung des apostolischen Kerygmas

¹³ Vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit 150 f.

zu beachten. Der Sinn dieses Geschehnisses sei „nur“ der, „daß die mündliche Tradition der Apostel fest umgrenzt wurde, um in dieser Form zu einer endgültigen *Norm* für die Kirche zu werden“ (Trad. 43). Wollte man daneben noch eine gleichwertige mündliche Überlieferung annehmen, die von den Aposteln der Kirche übergeben wurde, dann würde man die Abfassung der Heiligen Schrift völlig entwerten. „Die apostolischen Schriften werden in diesem Falle zu wohl nützlichen, aber keineswegs mehr unentbehrlichen Werkzeugen herabgewürdigt“ (Trad. 43). Für Cullmann ist „die schriftliche Niederlegung der apostolischen Botschaft eine Grundtatsache der Inkarnation“. Apostolische Paradosis und die Schriften des N. T. sind als eine Einheit zu sehen und als solche von der nachapostolischen Überlieferung abzugrenzen. Nicht das ist wesentlich für die apostolische Paradosis, ob sie mündlich oder schriftlich dargereicht wurde, sondern daß sie eben apostolisch war.

Zum gleichen Ergebnis führt nach Cullmann die Besinnung auf die Bedeutung des Kanons bzw. des Kanonprinzips, das die Kirche in der Mitte des 2. Jahrhunderts aufstellte. Diese Bedeutung ist darin zu sehen, daß die Kirche dadurch selbst „zwischen der apostolischen Gemeinde und der Kirche der Bischöfe, zwischen apostolischer und kirchlicher Tradition“ eine Scheidelinie ziehen wollte (Trad. 44). Gerade Papias, der um 150 das Bestehen von mündlichen Überlieferungen bezeugt und der von der katholischen Theologie gern als Kronzeuge für die urkirchliche Höherschätzung der *traditio oralis* gegenüber dem geschriebenen Wort zitiert wird, sei ein Beleg dafür, welcher Art und von welch zweifelhaftem Wert solche Überlieferungen waren. Schon um 150 war man also zu weit von der apostolischen Zeit entfernt, „als daß die lebendige Tradition irgendwie Ursprünglichkeit gewährleisten konnte“ (Trad. 44 f.). Von einem normativen Wert solcher Geschichten, wie sie Papias etwa über das Ende des Judas Iskariot erzählt, könne wirklich keine Rede sein. Ebenso zeigen die apokryphen Evangelien jener Zeit, „daß die Tradition in der Kirche die Wahrheit nicht mehr sichern konnte, auch wenn sie sich auf eine Überlieferungskette stützte“. „Das kirchliche Lehramt an sich vermag die Reinheit des Evangeliums nicht zu wahren.“ Wenn die Kirche das Kanonprinzip einführte, dann hat sie damit „anerkannt, daß *von jetzt an* die Tradition kein Wahrheitskriterium war“ (Trad. 45). Sie hat dadurch alle nachapostolische Tradition der apostolischen als ihrer Norm untergeordnet. Nicht als ob sie damit eine Fortentwicklung der Tradition habe unterbinden wollen. „Aber sozusagen *durch eine Tat der Demut* hat sie jede aus ihr hervorgegangene spätere Tradition, dem Maßstab der in den Heiligen Schriften festgelegten apostolischen Tradition unterstellt.“ Sie hat damit eingestanden, daß sie „über die

Reinheit der Tradition ohne übergeordnete schriftliche Norm“ nicht mehr wachen könne (Trad. 45 f.). Das besagt zugleich eine Begrenzung der „einzig als apostolisch geltenden Tradition“. Die Kirche bekannte: „Wir verzichten von nun an darauf, die anderen, von den Aposteln nicht aufgeschriebenen Traditionen als Norm anzuerkennen“, unbeschadet dessen, ob sie wirklich apostolisch sind oder nicht. „Die Forderung, die im Kanon eingeschlossenen Schriften als Norm zu betrachten, schloß die Erkenntnis in sich, daß sie genügen“ (Trad. 46).

Durch diese Kanonforderung hat die Kirche des 2. Jahrhunderts „einen die ganze Zukunft der Kirche verpflichtenden Entscheid getroffen“. Denn „sie hat nicht für die anderen, sondern für sich selbst eine Norm aufgestellt und hat die Kirche aller Zeiten dieser Norm unterworfen“. Sie hat sich damit nicht ihres Lehramtes begeben, sondern hat dies nur klar umschrieben: „Wahres Lehramt wird es nur insofern sein, als es seinen Ausgangspunkt in einem Akt der Unterwerfung unter die kirchliche Norm des Kanons nimmt“ (Trad. 47).

Cullmann spürt, daß damit der Kirche des 2. Jahrhunderts „eine ungewöhnliche Würde“ zuerkannt wird. Aber das sei eben die einmalige Situation der Kirche jener Zeit gewesen, daß sie „einerseits noch nahe genug bei der Zeit der Apostel war, um mit Hilfe des Heiligen Geistes die mündlichen und schriftlichen Überlieferungen zu sichten“, andererseits aber durch die Erfahrung der auswuchernden mündlichen Überlieferungen „für die Unterwerfung aller späteren Eingebung unter eine Norm reif gemacht worden“ sei. „Durch die Schaffung einer Norm hat die Kirche verzichtet, ihre eigene Norm zu sein“ (Trad. 47). „Hätte die Kirche den Kanon mit der stillschweigenden Voraussetzung geschaffen, daß ihm das Lehramt der Kirche, also die *späteren* Traditionen, als *normative Autoritäten gleichgeordnet* wären, dann hätte die Bildung des Kanons keinen eigentlichen Sinn gehabt.“ Denn dann wäre ja das Lehramt befugt gewesen, „als letzte Instanz stets aufs neue über die Übereinstimmung der Unterweisung ihrer Lehrer mit der apostolischen Tradition zu urteilen“ (Trad. 48). Der Kanon hat nur dann einen Sinn, wenn die Kirche sich nun auch dieser übergeordneten Norm unterwirft. Nur in dem Maße, als die Kirche in Unterwerfung unter den Kanon den *Anspruch* auf Unfehlbarkeit aufgibt, nähert sie sich einer wirklichen Unfehlbarkeit.

Aus alledem folgert Cullmann: Die Abhebung der apostolischen von der nachapostolisch-kirchlichen Tradition besteht zu Recht, weil sie von der Kirche im entscheidenden Augenblick vollzogen wurde. Wenn die Kirchenschriftsteller, die *nach* 150 schrieben, den theologischen Gehalt der Christusbotschaft so viel tiefer und sicherer erfaßt haben als die, welche früher schrieben, dann liegt das für ihn nicht zuletzt daran, daß jene am Kanon und an der Glaubensregel eine

Norm des Glaubens hatten, die diesen noch fehlte. Mochten auch Polycarp und Papias noch mit apostolischen Persönlichkeiten Fühlung gehabt haben, so reichte dies doch nicht hin, ihnen eine reine Überlieferung der ursprünglichen Botschaft zu garantieren. Erst als die Kirche das Ungesunde an Überlieferungen ausgeschieden hatte, konnten die Gläubigen wieder das ursprüngliche Wort der Apostel hören und durch sie „die Gegenwart Christi erfahren“ (Trad. 53).

Wir können abschließend versuchen, Cullmanns Standpunkt in *sieben Thesen* zusammenzufassen:

I. Der scheinbare Widerspruch im neutestamentlichen Kerygma in der Bewertung der Paradosis (hier Jesu radikales Verdikt über das gesamte Überlieferungswesen — dort Paulus mit seiner Anerkennung normativer Tradition) findet seine Lösung darin, daß für Paulus der erhöhte Herr durch den Heiligen Geist die Paradosis ist.

II. Weil die Apostel die bevollmächtigten Augenzeugen des Kyrios sind, darum handelt in der apostolischen Paradosis der Kyrios selbst; sie ist also nicht „Menschenwerk“.

III. Weil es nur *eine* rechtmäßige Tradition gibt, nämlich die apostolische, darum kann die kirchliche Tradition an Autorität der apostolischen nicht gleichgestellt sein; sie hat also keinen Normcharakter.

IV. Darin wird offenbar, daß die Zeit der Kirche zwar Verlängerung der Zeit der Inkarnation ist, insofern als in ihr und durch sie die Heilszeit weiterläuft, aber nicht selbst die Zeit der Inkarnation ist. Die Bischöfe sind keine formellen Nachfolger der Apostel. Apostolische und nachapostolische Zeit der Kirche sind wesentlich voneinander zu scheiden.

V. Die „Aktualisierung“ der apostolischen Paradosis geschieht also nicht durch das Lehramt der Kirche, sondern einzig durch die apostolischen Schriften. Ihnen ist die kirchliche Überlieferung — bei aller positiven Hochschätzung, die ihr gebührt — als ihrer Norm untergeordnet, keineswegs aber als selbständige Norm beigeordnet oder gar übergeordnet.

VI. Die schriftliche Festlegung der apostolischen Verkündigung wie auch die Aufstellung des Kanonprinzips würde ihren Sinn verlieren, wenn die kirchliche Tradition als Glaubensnorm betrachtet würde.

VII. Aus diesen Gründen ist die katholische Auffassung einer normativen kirchlichen Überlieferung abzulehnen.

II.

Daniélous Kritik an Cullmanns Thesen

Sosehr Daniélou um den Abstand der von O. Cullmann vorgetragenen Traditionsauffassung von der katholischen Konzeption weiß, so versäumt er nicht, zunächst den wichtigen positiven Ertrag seiner theologischen Arbeit hervorzuheben. Er sieht ihn vor allem in der nachdrücklichen Betonung der Zeit der Kirche als eines Momentes der Heilsgeschichte und in der darin eingeschlossenen Überwindung des extremprotestantischen Bildes von der Heilszeit. Daniélou geht sogar noch weiter. Er findet bei dem Basler Theologen wesentliche Elemente einer katholischerseits noch kaum entwickelten Geschichtstheologie der Kirche, die einer rein spekulativen Kirchenbetrachtung das Gleichgewicht zu halten hätte. „Cullmann nous aide à retrouver la notion de l'Église comme mouvement historique“ (DV 24, 108). Auch bezüglich dessen, was Cullmann zum Problem der Tradition vorlegt, möchte Daniélou doch vor allem betonen, daß die bestehenden Meinungsverschiedenheiten keinesfalls isoliert werden dürfen. Sie dürfen die vielfachen Gemeinsamkeiten nicht vergessen lassen (DV 24, 116). Auf jeden Fall zwingt Cullmann durch die Strenge seiner Gedankenführung dazu, das Problem der Tradition neu durchzudenken. „La théologie de la tradition, si souvent négligée, devra ainsi beaucoup à son effort“ (DV 26, 78).

Was die Grundthese Cullmanns betrifft, so möchte Daniélou auch hier noch insofern beipflichten, als er zu Recht einen wesentlichen Unterschied zwischen der Zeit der Kirche und der Zeit der Apostel aufstelle. Aber während Cullmann das Prinzip dieser Unterscheidung vor allem im formalen Element der Autorität und Vollmacht sieht, betont Daniélou, daß hinsichtlich der Vollmacht unfehlbarer Lehrvorlage das Lehramt der Kirche nicht hinter dem der Apostel zurückstehe. Vielmehr ist der Grund für die Abhebung der beiden Zeiten der Heilsgeschichte nach Daniélou im Inhaltlichen zu sehen: Die Zeit der Apostel ist die Zeit der Offenbarung, die ja auch nach katholischer Lehre mit dem Tode des letzten Apostels ihren Abschluß fand, die Zeit der Kirche hingegen die der Überlieferung (DV 24, 108).

In der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Autorität der Kirche zu derjenigen der Schrift findet Daniélou bei Cullmann ein deutliches Schwanken. Für den Anfang der Kirche statuiert er einen Primat der Kirche bzw. der mündlichen Überlieferung vor der Schrift, da Christus seine Lehre nicht Büchern, sondern lebendigen Menschen übermacht habe. Aber für die nachapostolische Zeit kehre er das Verhältnis um. Jetzt verfügt nicht mehr die lebendige Gemeinde über die

Autorität, sondern die geschriebenen Bücher. Wenn Cullmann behaupte, die Bücher fixierten eben einen bevorzugten Zeitpunkt der Tradition, dann hält ihm Daniélou entgegen, daß hier einige notwendige Unterscheidungen außer acht gelassen seien. Selbstverständlich bedeute die Festlegung des Kanons den Markierungspunkt, wo die Offenbarung aufhört. Aber es könne keine Rede davon sein, daß sie nun auch die Autorität von der lebendigen Kirche auf den geschriebenen Buchstaben übertrage. Der einzige Wechsel, der hier anzuerkennen sei, liege darin, daß die nachapostolische Kirche ein vorliegendes Depositum weiterreiche. Aber sie tue das wirklich mit höchster, vom Herrn ihr übergebener Vollmacht. Sie bleibe auch fürderhin Trägerin unfehlbarer Autorität, nur daß sie diese nicht mehr in der erstmaligen Promulgation der Heilsbotschaft, sondern in deren Weitergabe betätige (DV 24, 108 f.).

Cullmann ist auf diesen Einwand eingegangen. Auch er ist der Meinung, daß die Festlegung des Kanons keine Verlagerung der Autorität bedeuten könne — aber nur deshalb, weil „es vor der Kanonbildung noch keine eigentliche Lehrvollmacht gab“ (Trad. 46). Das beweise das Wuchern apokrypher Traditionen im Schoße der Kirche. Wenn man katholischerseits dagegen einwende, daß doch in der Anerkennung und Auswahl der kanonischen Bücher eine Betätigung der kirchlichen Lehrvollmacht *vor* dem Kanon zu sehen sei, dann sei darauf zu erwidern, daß eine solche Auffassung dem tatsächlichen Geschehen nicht gerecht wird. Vielmehr sei zu sagen: „Unter den zahlreichen christlichen Schriften haben sich die den zukünftigen Kanon bildenden Bücher *der Kirche lediglich durch ihre innere apostolische Autorität aufgedrängt*, so wie sie sich noch heute uns aufdrängen, weil Christus, der Kyrios, in ihnen spricht“ (Trad. 46). Wir werden im dritten Teil unseres Beitrages darauf zurückkommen.

Daniélou seinerseits gibt Cullmann gerne zu, daß das eigentliche Problem, um das es hier geht, dies ist, wie das Zeugnis, das die Apostel in der Mitte der Heilszeit gaben, heute aktualisiert werden kann. Auch darin stimmt er bei, daß dies nur so geschehen kann, daß die Apostel selbst fortfahren, ihren Dienst in der Kirche von heute zu verrichten. Aber er bestreitet, daß dies nur durch die Schriften der Apostel geschehen kann. Das reiche nicht hin. Denn wenn Cullmann die Aktualisierung der apostolischen Paradosis durch das Lehramt der Kirche ablehne, weil die Gefahr einer Veränderung des Inhaltes unvermeidlich sei, dann übersehe er, daß die Aktualisierung durch die Schrift eine ähnliche Gefahr mit sich bringe, nämlich die der Fehlauslegung. So oder so gebe es immer einen menschlichen Zwischenfaktor, der sich rein natürlich nicht beheben läßt.

Cullmanns Antwort auf dieses Bedenken ist, daß „weder die Not-

wendigkeit der Auslegung noch die Fehler individueller Auslegung (der Schrift) den Anspruch auf die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes“ rechtfertige (Trad. 39). Wenn es wahr sei, daß in der apostolischen Tradition der Kyrios selbst gegenwärtig ist, dann gewinne das Axiom der Reformatoren: *scriptura sui ipsius interpres*, sein volles Gewicht. Desungeachtet habe auch im Protestantismus die Kirche die Pflicht, im Vertrauen auf den erlehten Geistesbeistand die Schrift auszulegen und zu den Auslegungen der Exegeten Stellung zu nehmen. Dabei habe sie aber stets zu wissen, daß sie keine Norm für die zukünftigen Zeiten aufstellen könne. Die Gefahr einer Fehlinterpretation sei in Kauf zu nehmen, sie würde aber noch größer sein, wenn man zwischen Text und Leser die „Gesamtheit kirchlich-offizieller Auslegungen aus allen Zeiten als Norm“ stelle (Trad. 40).

Man wird sich fragen dürfen, ob damit die von Daniélou gemachte Schwierigkeit behoben ist. Daniélou ist der Meinung, daß in Cullmanns Darstellung kein wirklich *theologisches* Prinzip gefunden ist, das die irrtumslose Aktualisierung der apostolischen Botschaft garantiert. Er möchte hinter der Position seines Gesprächspartners jene in sich durchaus berechnete Vorliebe des Protestantismus für den unmittelbaren Kontakt mit der Schrift sehen. Gewiß sei es richtig, daß der Text der Bibel über alle Kommentare hinweg einen ganz anderen, befreienden Eindruck mache. Aber, so fragt er zur anderen Seite hinüber, liegt da die Frage, um die es hier geht (DV 24, 110)? Daniélou glaubt mit gutem Recht feststellen zu müssen, daß Cullmann hier unter Tradition etwas ganz anderes versteht, als es die katholische Theologie tut. Für Cullmann sei Tradition die Gesamtheit von Deutungsversuchen, mit denen vergangene Generationen sich um die Auslegung der Schrift bemüht haben, also eine rein menschliche Angelegenheit. Daß demgegenüber der Ruf „Zu den Quellen!“ immer wieder berechtigt ist, gibt Daniélou zu. Aber man müsse dann auch einsehen, daß der katholische Begriff von Tradition damit keineswegs getroffen sei.

Auch dort, wo Cullmann selbst zwischen der apostolischen und der kirchlichen Tradition unterscheidet, hat nach Daniélou das Wort eine doppelte Bedeutung. *Apostolische* Tradition sei für Cullmann eine theologische Größe, die auf den göttlichen Beistand verweist, kraft dessen die Überlieferungsträger vor Irrtum bewahrt wurden. *Kirchliche* Überlieferung dagegen meine bei ihm nur die menschlichen Zusätze und Erklärungen zur Schrift. Wie sehr er in ihnen das bloß Menschliche anerkenne, zeige die Tatsache, daß er sie mit den Traditionen der Rabbinen und den Geheimüberlieferungen der Gnostiker auf eine Stufe stellt. Demgegenüber betont Daniélou, daß hier aber doch gerade die Frage liege, ob beim Übergang von der apostolischen

zur kirchlichen Tradition ein solcher Bedeutungswechsel geschehen sei (DV 24, 111). Auch die katholische Theologie anerkennt nach Daniélou einen Unterschied zwischen den beiden Phasen der Tradition: Die *apostolische* Überlieferung ist die Offenbarung selbst, die von Christus her entgegengenommen und durch die Apostel gepredigt wurde, ehe sie schriftlich fixiert wurde. Die *kirchliche* Tradition dagegen ist nur deren Erhaltung, Durchdringung, Weitergabe. Da die apostolische Tradition de facto mit den Schriften des N. T. zusammenfällt, ist die kirchliche Tradition nach Daniélou faktisch die Erhaltung und Auslegung dieser Schriften¹⁴. Bei diesem Werk besitzt aber die Kirche die gleiche göttliche, unfehlbare Autorität, wie sie die Apostel besaßen.

Cullmann seinerseits (Trad. 12 Anm. 13) findet die Sprechweise Daniélous zum mindesten ungenau, weil er den Terminus Tradition für die nachapostolische Überlieferung vorbehalte, die apostolische Überlieferung dagegen Offenbarung nenne. Vielmehr sei zwischen objektiver und subjektiver Offenbarung zu unterscheiden. Die objektive Offenbarung ist Christi Person und Werk. Die subjektive Offenbarung dagegen vollziehe sich „in einem menschlichen Überlieferungsprozeß sowohl zur Zeit der Apostel als auch zur Zeit der nachapostolischen Kirche“. Beidemale handelt es sich nach Cullmann um Tradition und auch um Offenbarung (im subjektiven Sinn). Der Unterschied liege nur „in der Frage nach der normativen Autorität“. Leider geht Daniélou in seiner neuesten Erwiderung (DV 26, 74) auf diese Argumentation Cullmanns nicht ausführlicher ein. Sicherlich ist es richtig, daß der von Cullmann hier vorgelegten Unterscheidung seine ganze Auffassung von der Zeit der Inkarnation und der Zeit der Kirche zugrunde liegt. Aber vielleicht läßt sich darüber hinaus noch einiges anmerken.

Auf jeden Fall sieht man, worin die beiderseitigen Ansichten auseinandergehen. Für Cullmann hat — nach Daniélou — nur die apostolische Tradition einen theologischen Sinn und beinhaltet eine unfehlbare Einflußnahme Gottes. Die kirchliche Tradition, weil menschlichen Ursprungs, entbehrt dieser unbedingten Verbindlichkeit. Für die katholische Theologie dagegen hat die kirchliche Tradition (im strengen Sinn verstanden) die gleiche Autorität wie die apostolische — soweit es die Unfehlbarkeit ihrer Vorlage angeht. Das besagt aber, daß für die katholische Theologie das Vorhandensein einer unfehlbaren Tradition kein Vorrecht der apostolischen Zeit ist. Sie gehört zum Wesensbestand der Kirche und offenbart ihre Göttlichkeit. Diese Unfehlbarkeit beruht auf der von Christus an Petrus gerichteten und für die ganze Dauer der Kirche gültigen Verheißungen des Herrn.

¹⁴ Dazu vgl. unten Anm. 29.

Dort ist somit auch der eigentliche Beweis zu suchen. Darüber hinaus glaubt Daniélou noch einige andere Beweisgänge vorlegen zu können.

Der erste geht aus von der *Analogie zwischen dem Gottesvolk des Alten und des Neuen Bundes* (DV 24, 111). Der Bund Gottes mit Israel bedeutete für dieses den Besitz des Gesetzes, d. h. vor allem des Glaubens an Jahwe, und der Verheißungen. Sosehr dieser Glaube im Ablauf der israelitischen Geschichte auch bedroht war, so hat Gott selbst durch die Sendung von Propheten und Lehrern u. ä. dafür gesorgt, daß er nicht unterging. Es gab also in Israel eine lebendige Tradition, die der Abfassung der heiligen Bücher vorauslag. Die Kanonbildung ihrerseits steht in Verbindung mit den religiösen Autoritäten Israels, so schwierig es auch sein mag, diese Autoritäten im einzelnen zu bestimmen. Es gab also, so folgert Daniélou, im A. T. neben der Inspiration der Hagiographen und der heiligen Bücher einen allgemeineren göttlichen Beistand zur Sicherung der Offenbarung, dessen Sitz zwar schwer zu bestimmen, dessen Existenz aber nicht zu bezweifeln ist. Denn andernfalls ließe sich nicht begreifen, daß die wesentlichen „Glaubensartikel“ der alttestamentlichen Offenbarung sich in diesem Volk durchgehalten haben. Natürlich läßt sich diese Tradition nicht schlechthin mit der Tradition innerhalb der Kirche vergleichen, schon deshalb nicht, weil hier ein Zuwachs an objektiver Offenbarung nicht mehr möglich ist, der im A. T. vorlag. Aber die grundsätzliche Ähnlichkeit ist doch gegeben.

Wenn aber, so folgert Daniélou, die Überlieferung der Kirche rein menschlicher Natur wäre, dann wäre das Gottesvolk des Neuen Bundes gegenüber dem des Alten Bundes im Nachteil. Jener göttliche Beistand, den Israel im Hinblick auf die einstige Ankunft des Erlösers besaß, wäre durch Christi Kommen aufgehoben worden. Entgegen dem eigentlichen Anliegen Cullmanns wäre also das Alte Testament doch vor der Zeit der Kirche privilegiert. Cullmann fiel somit in die radikal-protestantische These von der Einengung der Heilszeit auf die Zeit der Inkarnation zurück. Denn sosehr er auch beteuere, daß das Volk des Neuen Bundes gegenüber dem des Alten Bundes im Vorteil sei, so gelinge es ihm nicht nachzuweisen, worin dieser Vorteil besteht.

Cullmann könnte gegen diese Argumentation geltend machen, daß die Unfehlbarkeit im A. T. deshalb gegeben war, weil damals die Zeit der Offenbarung war, und daß die Unfehlbarkeit mit dem Aufhören der Offenbarung hinfällig geworden sei, wie ja auch die Kirche selbst durch die Festlegung des Kanonprinzips auf die Unfehlbarkeit verzichtet habe. Demgegenüber betont Daniélou, daß die Kirche durch die Festlegung des Kanons zwar das Ende der Zeit der Offenbarung, nicht aber das Ende der Unfehlbarkeit proklamiert habe. Er findet in alldem immer nur das gleiche Problem gestellt, nämlich ob der Unter-

schied zwischen der Zeit der Apostel und der Zeit der Kirche in dem Unterschied zwischen Offenbarung und Tradition oder in dem zwischen Unfehlbarkeit und menschlicher Fehlbarkeit liegt (DV 24, 112). Seine These lautet demgemäß: „L'Église est aussi infallible en transmettant le dépôt que les Apôtres en le révélant.“ Wenn Cullmann dagegen die Autorität des alttestamentlichen Gottesvolkes als göttlich, die der Kirche dagegen als bloß menschlich hinstelle, könne er nicht glaubhaft machen, daß die Heilsgeschichte in der Kirche wirklich weitergeht.

Aber hier muß Daniélou mit einem gewichtigen Gegenargument rechnen. Nach Cullmann kann schon deshalb von einer Bevorzugung Israels vor der Kirche keine Rede sein, weil nur die Kirche im neuen Äon steht (Trad. 49), in welchem der Heilige Geist, der im Alten Bund sich nur einigen Gerechten kundgab, nun allen Gliedern der Kirche zuteil wird. Deswegen brauche aber die Zeit der Kirche nicht zur Norm erhoben zu werden. Zudem sei Daniélous Unterstellung, als habe es im Alten Bund ein unfehlbares Lehramt gegeben, irrig. „Man darf Autorität des Alten Testaments und unfehlbares Lehramt nicht verwechseln“ (Trad. 49). Wenn die Bücher des A. T. der alten Kirche als Glaubensnorm galten, dann lag das nicht daran, weil diese durch das Lehramt in Israel als inspiriert anerkannt waren, sondern weil „die Autorität des Alten Testaments . . . sich (der Kirche) als ein Bestandteil der normativen Heilsgeschichte in Christus aufgedrängt hat“, nicht anders als wie sich ihr auch „die Autorität der einzelnen neutestamentlichen Bücher aufgedrängt hat“ (Trad. 49). Sie hatte dafür kein anderes Kriterium als die Erfahrung der Gegenwart des Heiligen Geistes in jenen Büchern.

Dazu bemerkt Daniélou (DV 26, 73), daß trotz allem die Existenz eines unfehlbaren Lehramtes in Israel nicht zu bestreiten sei. Denn das israelitische Volk hätte andernfalls nicht mit solcher Sicherheit die Bücher, welche echte göttliche Offenbarung enthielten, von den Apokryphen zu unterscheiden vermocht. Es sei zwar schwer, das „Instrument“, durch das diese Unterscheidung getätigt wurde, exakt zu bestimmen. Aber seine Existenz bleibe gesichert. Demgemäß dürfe dann auch der Kirche ein solches Lehramt nicht abgesprochen werden. Wenn Daniélou hinzufügt, daß in dieser Frage noch vieles zu klären sei, scheint er das Gewicht dieses ganzen Argumentes oder wenigstens seine kontroverstheologische „Handlichkeit“ abzuschwächen.

In DV 24, 114 hatte Daniélou noch ein anderes Argument gegen Cullmann vorgebracht, nämlich aus der *Analogie zwischen Tradition und Sakrament*. Er sieht in der ganzen Theorie Cullmanns eine Inkonsequenz. Während er für die kirchlichen Sakramente eine echte Fortsetzung der Heilszeit in der Kirche anerkenne, leugne er dies für das „Wort“ in der Kirche. Wenn Cullmann für die Wirksamkeit

der Sakramente über die traditionelle protestantische These von deren rein repräsentativer Bedeutung hinausgehe, sehe man nicht ein, warum er für die kirchliche Lehrvorlage nicht ein gleiches gelten lasse. Allerdings setze das voraus, daß man sich von dem spezifisch protestantischen Verständnis von Tradition löse (Tradition als Summe von Glossen und Kommentaren zur Schrift) und den Traditionsbegriff im streng theologischen Sinn ernst nehme. Dieser besage nichts anderes als die autoritative Weitergabe der göttlichen Offenbarung. So wie die Sakramente (was auch Cullmann zugibt) nur die Aktualisierung der einen Heilstat Christi sind, so ist diese Tradition nichts anderes als die Aktualisierung der einen Offenbarungstat Christi (DV 24, 114).

Demgemäß kann Daniélou in Abrede stellen, daß die katholische Traditionsauffassung die Einzigkeit des Apostolates aufhebe (DV 24, 115). Auch für die katholische Theologie gibt es nur die *eine* Offenbarung, jene, die an die Apostel erging. Die Zeit der Offenbarung ist auch für sie eine fest umrissene geschichtliche Zeit, die allen anderen Zeiten gegenüber bevorzugt ist. Aber die einmalige Offenbarung wird unter dem Beistand des Heiligen Geistes in der Zeit der Kirche durch das kirchliche Lehramt irrtumsfrei gegenwärtig gesetzt. Natürlich bleibt zwischen diesen beiden Weisen der Aktualisierung (im Sakrament und in der Tradition) ein Unterschied bestehen. Die Unfehlbarkeit des Lehramts als Organs der theologischen Tradition ist stärker auf die Einheit und Einzigkeit der Kirche ausgerichtet als die Wirksamkeit der Sakramente, die auch „außerhalb“ der wahren Kirche gültig gespendet werden können. Das unfehlbare Lehramt setzt voraus, daß es eine sichtbare Stelle in der Kirche gibt, der Gott diese Lehrvollmacht anvertraut hat. „Reconnaître l'existence d'une tradition au sens catholique entraînerait à reconnaître l'infailibilité du successeur de Pierre“ (DV 24, 115). Hier liegt also der Punkt, wo Cullmanns Traditionsauffassung mit der Grundthese seines Petrusbuches verknüpft ist¹⁵.

Cullmann hat denn auch die Bedeutung dieses Einwandes begriffen. Seine Antwort ist, daß Daniélou zu Unrecht „Sakramente und unfehlbares Lehramt auf die gleiche Stufe setze“. Denn „die Begriffe ‚Unfehlbarkeit‘ und ‚Irrtum‘ können nicht auf die Sakramente bezogen werden“ (Trad. 36). Es sei zwar richtig, daß in den Sakramenten die Vergegenwärtigung¹⁶ des Werkes Christi heute wie zur Zeit der Apostel in gleicher Weise geschehe. Hinsichtlich der Offenbarung gebe aber die katholische Theologie selbst einen wesentlichen Unterschied zwischen der apostolischen und nachapostolischen Zeit zu. Deshalb

¹⁵ Vgl. G. H. Tavard in *DownsRev* 72 (1954) 234.

¹⁶ Der französische Text hat „actualisation“, das, wie Daniélou (DV 24, 114) zeigt, gegen „représentation“ abzuheben ist.

vermöge er den von Daniélou ihm vorgeworfenen Widerspruch nicht anzuerkennen. Hier steht also Behauptung gegen Behauptung, was auch Daniélou neuerdings unterstreicht (DV 26, 73), ohne einen neuen Gesichtspunkt in die Diskussion zu tragen.

Wir haben noch ein letztes Argument zu besprechen, das Daniélou gegen Cullmann geltend macht. Er glaubt in der Existenz der Glaubensregel einen Fall von *lehramtlicher Aktualisierung der apostolischen Botschaft durch die Kirche* feststellen zu können, welchem auch der Protestantismus Normcharakter zuschreibt (DV 24, 115). Wenn Cullmann sich weigert, in ihr eine von der Schrift verschiedene kirchliche Norm anzuerkennen, weil die Glaubensregel noch zur Zeit der Apostel gehört (Trad. 50 f.) und weil sie mit der Schrift als Einheit zu sehen ist, dann möchte Daniélou darin eine unbillige Vereinfachung der Dinge sehen. Denn Cullmann setze voraus, daß das *Symbolum apostolicum* (= Glaubensregel) apostolischen Ursprungs sei. Die neueste Arbeit von J. N. Kelly, *Early Christian Creeds* (1950) 25 f., habe aber zu ganz anderen Ergebnissen geführt, als sie Cullmann in seinem früheren Buch über „Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse“ (1943) vorlege. Das *Apostolicum* stelle nach Kelly den Abschluß einer über das N. T. hinausführenden Entwicklung dar. Wenn Cullmann also an seinem normativen Charakter festhalte, es andererseits aber feststehe, daß es nachapostolischen Ursprungs sei, dann sei damit erwiesen, daß hier eine kirchliche Aktualisierung der Offenbarung vorliege, die keine bloß menschliche Zugabe zu dieser ist, sondern gleichsam ihr lebendiger Ausdruck. M. a. W. es sei damit ein Akt normativer Lehrvorlage der Kirche der nachapostolischen Zeit zugegeben. Die Zeit der Apostel und die Zeit der Kirche wären also doch hinsichtlich der Autorität nicht so radikal zu scheiden, wie es Cullmann wolle. Dann müsse man konsequenterweise zugeben, daß auch den späteren Symbolen und lehramtlichen Definitionen gleicher Normcharakter zukommen könne. Sie alle zusammen bildeten die eigentliche dogmatische Tradition als autoritative Auslegung der Schrift (DV 24, 116).

Die Stellungnahme Cullmanns zu dieser Argumentation ist wichtig. Er weist (Trad. 50 f.) zunächst darauf hin, daß zu beachten sei, wie „zur gleichen Zeit, nämlich gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts“, der Glaubensregel wie dem Kanon normative Autorität zuerkannt wurde. Beide bilden keinen Gegensatz, etwa in dem Sinne, daß erstere die ununterbrochene Tradition der Kirche, letzterer dagegen die abgeschlossene Tradition, nämlich die apostolischen Schriften, darstellt. In Wirklichkeit ist es beidemal ein und dasselbe apostolische Zeugnis. „Beides bildet ein Ganzes als apostolische Tradition im Gegensatz zur nachapostolischen“ (Trad. 50). Wenn die Väter des

2. Jahrhunderts von Tradition sprechen, meinen sie „die *apostolische Glaubensregel*“. Unter diesem Gesichtspunkt sei vor allem Irenäus zu studieren. Nicht daß diese Glaubensregel mündlich weitergegeben wurde, hatte für die Urkirche Wichtigkeit, sondern „daß ihr Wortlaut wie derjenige der kanonischen, neutestamentlichen Schriften durch die Apostel *festgelegt* wurde“ (Trad. 51). Darauf weise auch die Legende von der Weise hin, wie jeder einzelne Apostel seinen Beitrag zur Verfassung des Symbolums leistete. Der Sinn der Aufstellung dieser Glaubensregel war nach Cullmann, eine apostolische Auslegungsregel für die neutestamentlichen Schriften zu bieten. „Um Auslegungsnorm zu sein, mußte dieses Credo *apostolisch* sein“ (Trad. 50). Daß es in der allmählichen Festlegung des Wortlautes Schwankungen gab, ist unwesentlich. Die prinzipielle Frage bleibt von der historischen ganz unberührt. Daß bestimmte Sätze erst nach und nach in das Symbolum gelangt sind, bedeutet für das vorliegende Problem ebenso wenig, wie die allmähliche Rezeption bestimmter Bücher in den Kanon etwas gegen das Kanonprinzip und dessen Sinn besagt. Weil die Glaubensregel prinzipiell apostolischen Ursprungs und apostolischer Autorität ist, darum kann nach Cullmann die Gleichordnung des Apostolicums mit den späteren kirchlichen Bekenntnissen und konziliaren Entscheidungen, wie sie Daniélou fordert, nicht in Frage kommen.

Wir können abschließend versuchen, Daniélous Standpunkt ebenfalls in *sieben Thesen* zusammenzufassen:

I. Cullmann hat recht, wenn er sich um eine geschichtliche Schau der Kirche bemüht, ebenfalls darin, daß er die Zeit der Apostel von der Zeit der Kirche wesentlich abhebt.

II. Dagegen irrt Cullmann, wenn er den Unterschied, statt in der mit den Aposteln abgeschlossenen Offenbarung, in der verschiedenen Autorität der apostolischen und nachapostolischen Kirche sucht.

III. Cullmann ist inkonsequent, wenn er für die apostolische Zeit einen Primat des lebendigen Lehramtes vor der Schrift, für die nachapostolische Zeit dagegen einen Primat der Schrift vor dem Lehramt statuiert.

IV. Hinter Cullmanns Ansichten steht ein doppelter Traditionsbegriff: Während für ihn die apostolische Tradition eine theologische Größe ist, insofern als in ihr der erhöhte Kyrios am Werk ist, ist ihm die kirchliche Paradosis eine rein menschliche Größe.

V. Dadurch daß Cullmann das unfehlbare Lehramt der Kirche bestreitet, vermag er nicht mehr die Überlegenheit des Gottesvolkes des Neuen Bundes gegenüber dem des Alten Bundes aufrechtzuerhalten. Er hebt damit die Bedeutung der Kirche als Zeit der Heilsgeschichte auf.

VI. Wenn Cullmann für die kirchlichen Sakramente ein gegen-

wärtiges Heilshandeln Gottes zugibt, kann er, ohne inkonsequent zu werden, für die kirchliche Lehrverkündigung, d. i. für die Tradition der Kirche, ein Gleiches nicht abstreiten.

VII. Die Existenz der auch von Cullmann als Glaubensnorm betrachteten *Regula fidei* in der Kirche des 2. Jahrhunderts zwingt zu der Annahme einer normativen kirchlichen Tradition.

III.

Diskussion

Wir haben im Vorhergehenden den Standpunkt Cullmanns mit Absicht so ausführlich dargelegt, weil nur so zu hoffen ist, daß das Gespräch, in das wir nun mit ihm eintreten, nicht zu einem unfruchtbaren Aneinander-Vorbeireden wird. Das muß um der Sache selbst willen vermieden werden. Denn es geht hier wahrhaftig nicht um irgendwelche periphere Fragen unserer christlichen Existenz, sondern um die Grundlagen des christlichen Offenbarungsverständnisses. Fügen wir aber auch gleich bei, daß es sich um sehr schwierige Probleme handelt, die dazu in dem Maße an Schwierigkeit zunehmen, als Cullmann bestrebt ist, sich von extremen Lösungen in Richtung auf eine echte Vermittlung zwischen den beiden Konfessionen abzusetzen¹⁷. Hinzu kommt noch ein weiteres. Gemessen an anderen Fragen der Dogmatik ist die Problematik um den Traditionsbegriff für die katholische Theologie in gewissem Sinne noch ein wenig bearbeitetes Feld. Nach den Ansätzen in der frühen Väterzeit ist eigentlich erst mit der Reformation die Diskussion in Gang gekommen. Aber in der Abwehr der gegnerischen Positionen beschränkten sich die Theologen naturgemäß zu sehr auf jene Aspekte der Traditionstheologie, an denen der Gegensatz zwischen der überlieferten Lehre und den Neuerern besonders sichtbar war. Das Tridentinum hat zum erstenmal einige wenige Grundthesen über das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition definitiv festgelegt. Aber die Konzilsakten zeigen auch, wie sehr man um die Schwierigkeiten der Aufgabe wußte, vor die man sich plötzlich gestellt sah. Bekanntlich hat das Tridentinum es vermieden, die Fragen nach dem Wesen der Tradition lehramtlich zu entscheiden, und sich damit begnügt, durch die Aufzählung der fünf Eigenschaften der göttlich-apostolischen Traditionen die katholische Lehre gegenüber derjenigen der Reformatoren abzugrenzen¹⁸. Aber

¹⁷ Vgl. O. Cullmann, *Trad.* 55 f.

¹⁸ Siehe A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff* (Münster. Beitr. zur Theol., 18), Münster 1931, 62—73; neuestens J. Salaverri S. J., *La Tradición valorada como fuente de la Revelación en el Concilio de Trento* (EstudEcl 20 [1946] 33—61);

auch die intensiven Bemühungen um die Klärung des Traditionsproblems im 19. Jahrhundert — es sei nur an die Namen Möhler, Newman, Franzelin und Scheeben erinnert — haben noch viele Fragen offengelassen¹⁹. Das bekannte Bartmann-Zitat, mit dem A. Deneffe seine Monographie einleitet²⁰, gilt auch heute noch. Wir sind noch immer nicht so weit, daß wir — was die Détails des katholischen Verständnisses von Tradition und ihrem Verhältnis zur Schrift angeht, nicht was die lehramtlich festgelegten Markierungspunkte betrifft — von einem einheitlichen katholischen Traditionsbegriff reden könnten. Vor allem fehlt eine umfassende Aufarbeitung des biblischen Fundamentes. Kein Wunder also, wenn diese Situation nun auch in der Diskussion um Cullmanns Thesen sichtbar wird.

Im Vorwort seiner Schrift hebt Cullmann selbst hervor, daß für ihn das Problem der Tradition zunächst eine Frage der Exegese, näherhin der Paulusinterpretation gewesen ist und daß erst später die dogmatische Problematik von „Schrift und Tradition“ in sein Blickfeld trat. Beide Themenkreise werden von ihm auch in gesonderten Kapiteln abgehandelt. Wir tun also gut, die Auseinandersetzung mit seinem Traditionsbegriff und mit seiner Kritik am katholischen Traditionsverständnis in der gleichen Abfolge aufzunehmen.

1) Tradition als *exegetisches* Problem: Es bedeutet gegenüber einer globalen Ablehnung von Tradition als Glaubensquelle sehr viel, wenn Cullmann auf die im N. T. selbst bezeugte Legitimität mündlicher Überlieferung hinweist (Trad. 7). Damit reduziert sich das Problem „Schrift und Tradition“ auf die tieferliegende Frage nach dem Verhältnis der apostolischen zur nachapostolischen Tradition. Cullmann hat durchaus recht, wenn er betont, daß es für das N. T. nicht fraglich ist, ob überhaupt Tradition Glaubensnorm sein kann, sondern daß geklärt werden muß, ob über die apostolische Überlieferung hinaus auch diejenige der Kirche Normcharakter beanspruchen kann.

An die Lösung dieser Fragen geht Cullmann nun durch die Untersuchung der Stellung Jesu und Pauli zur Paradosis heran. Daß er dabei, anders als etwa neuestens wieder G. Ebeling in seiner Schrift „Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem“²¹, nicht erst mit einer Phänomenologie des Traditionsbegriffes beginnt, ist durch die Besonderheit seines methodischen Ansatzes gegeben. Immerhin wäre doch notwendig gewesen, sich zu

E. Ortigues, *Écritures et Traditions apostoliques au Concile de Trente* (RechScRel 36 [1949] 271—299).

¹⁹ Vgl. O. Müller, Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre (MünchThSt 4 [1953] 164—186).

²⁰ „Die Theologen bemühen sich, dem schwierigen Begriff näher zu kommen“ — zitiert bei A. Deneffe, Der Traditionsbegriff 1.

²¹ G. Ebeling, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem (Sammlung Gemeinverständl. Vortr., 207/8), Tübingen 1954, 31 ff.

vergewissern, ob in dem Verdikt Jesu über das ganze jüdische Traditionswesen (Mark 7 par) und in Pauli „Rehabilitierung“ der Paradosis nicht schon rein formal ein ganz verschiedener Traditionsbegriff zugrunde liegt. Wenn Jesus an den von Cullmann zitierten Stellen unter Tradition die über den Offenbarungsgehalt hinausgehende, aus menschlichem Anspruch verbindliche Auslegung und Erklärung des Gotteswortes versteht, dann bleibt schon hier zu fragen, ob es so evident ist, daß Jesus „diese ganze“ Überlieferung der Alten verwirft. Ist mit dem, was Cullmann aus den Synoptikern erhebt, wirklich schon die Frage entschieden, die von den Kontroverstheologen unter dem Titel behandelt wurde: „An in Veteri Testamento, praeter Scripturam fuerint etiam aliquae Traditiones“ (nämlich als Glaubensnorm)²²? Hier wäre also bereits eine schärfere Nuancierung notwendig gewesen. — Desgleichen hätte bei der Interpretation der Paulustexte die Frage nach dem, was hier jeweils unter Paradosis verstanden ist, nachdrücklicher gestellt werden müssen. Die formale Übereinstimmung oder richtiger Berührung des paulinischen Traditionsbegriffes mit dem des synoptischen Jesus liegt sicherlich darin, daß Paradosis auf die menschliche Vermittlung in der Weiterleitung der Offenbarung hinweist. Aber wenn sich Paulus so positiv zur Paradosis stellt, dann versteht er diesen menschlichen Faktor doch ganz anders, nämlich nicht als menschliche Auslegung und Erklärung, die zur Offenbarung hinzutritt. Wenn bei Paulus zwischen der menschlichen Form und dem göttlichen Gehalt der Paradosis unterschieden wird, dann nur in dem Sinn, wie immer und überall zwischen sprachlichem Ausdruck und intentionalem Gehalt zu scheiden ist. Auf jeden Fall verliert der Inhalt der Offenbarung dadurch, daß er auf dem Wege der Überlieferung an die Gläubigen herangebracht wird, für Paulus nicht an Autorität und Verbindlichkeit.

Die Quelle dieser Verbindlichkeit sieht Cullmann darin, daß für Paulus der erhöhte Kyrios sich mit der apostolischen Paradosis so identifiziert, daß Kyrios geradezu zur Bezeichnung für Überlieferung wird. Die Weise, wie sich der Basler Theologe diese Identifizierung denkt, ist nicht leicht zu durchschauen. Wie uns scheinen will, liegt hier eine gewisse Unschärfe der Gedankenführung vor. Ich übergehe seine Auslegung von Stellen wie 1 Thess 4, 15; 1 Kor 7, 10. 25; 9, 14, weil Cullmann selbst auf sie nicht ausführlicher eingeht. Entscheidend ist dagegen seine Auslegung von 1 Kor 11, 23 („Denn ich habe es vom Herrn her [*ἀπὸ τοῦ κυρίου*] so überkommen, wie ich es euch auch überliefert habe“), mit der er die beiden üblichen Deutungen der darin ausgesprochenen Rückführung des Eucharistieberichtes auf den Herrn (durch unmittelbare Offenbarung — durch Gemeindefradition über-

²² Martinus Becanus, *Analogia Veteris ac Novi Testamenti*, Leodii 1718, 14—21.

mittteltes Wissen) „aufheben“ möchte. Während die genannten älteren Auslegungen das „vom Herrn“ auf den zeitlichen Ursprung der Offenbarung beziehen (= „vom Herrn an“), sieht Cullmann darin einen Hinweis auf eine Gemeindefradition, in der aber der Kyrios nicht „das erste Glied der Überlieferungskette“ meint, sondern den erhöhten und als solchen gegenwärtigen Herrn, der „der wahre Träger“ der ganzen, in der apostolischen Kirche sich entfaltenden Tradition ist (Trad. 11). Weil für Paulus der Herr selbst in der urgemeindlichen Paradosis seiner Worte und Taten am Werke ist, darum kann er sie mit dem Kyrios gleichsetzen.

Hier ist, wie uns scheinen will, eine wichtige Erkenntnis zur Deutung von 1 Kor 11, 23 gewonnen, durch die die scheinbare Aporie von unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung aufgehoben wird. Aber es bleibt zu fragen, ob die Weise, *wie* der erhöhte Herr selbst die Überlieferung bewirkt, in Cullmanns Worten hinreichend umschrieben ist. Der Kyrios ist nach Cullmann der „Urheber“, „Träger“ der Überlieferung, „hinter deren Weitergabe er steht“, ist deren „Subjekt“ wie Objekt. Immer handelt es sich also um ein Verhältnis zwischen dem Herrn und den apostolischen Mittlern seiner Paradosis, das beide zu einem einzigen Wirkprinzip verschmelzen läßt. Aber die Natur dieser Wirk Einheit hätte nun näher untersucht werden müssen. Denn grundsätzlich lassen sich dafür verschiedene Modi denken. Handelt es sich um eine „moralische“ Beziehung: der Kyrios als der, welcher Auftrag, Vollmacht und Beistand verleiht? Oder ist es ein Verhältnis der ontischen Ordnung: der Kyrios, der seinshaft mit den Aposteln verschmilzt, so daß die apostolische Tradition (als Akt) nicht nur aus der Vollmacht des Herrn geschieht, sondern formell der Akt des Kyrios ist? Die Frage mag hier in eine dem neutestamentlichen Text fremde Begrifflichkeit gefaßt sein. Aber sie ist, wie uns scheinen will, doch keine spitzfindige Subtilität. Denn von ihrer Klärung hängt ab, ob Cullmann recht hat, wenn er die apostolische Tradition nicht nur insofern, als nur der Apostel Empfänger unmittelbarer Offenbarung ist, sondern auch um ihrer Autorität willen radikal und wesentlich gegen die kirchliche Paradosis absetzt. Wenn es zum Wesen der apostolischen Tradition gehört, daß ihre Legitimität mehr verlangt als Auftrag, Vollmacht und Beistand vom Kyrios her, nämlich jene ontische Einheit des Herrn mit den Aposteln, wie sie nur einmal verwirklicht war, dann ist schon hier eine Präsumption geschaffen, daß die Paradosis der Kirche etwas in jeder Hinsicht wesentlich anderes und Nachgeordnetes ist.

Tatsächlich will Cullmann auf diese These hinaus. Aber er vollzieht diesen Schritt erst im 4. Abschnitt des 1. Kapitels seines Buches, dort nämlich, wo er von der einzigartigen und unwiederholbaren und

darum auch nicht in einem formellen Nachfolger fortsetzbaren Amt der Apostel spricht. Hier fällt die eigentliche Entscheidung gegen die katholische Sicht von kirchlicher Tradition. Cullmann argumentiert aus dem Gedanken der Augenzeugenschaft, die wesentlich einmalig und unvertretbar und darum auch unübertragbar sei. Aber wenn ich ihn recht verstehe, dann meint er diese Augenzeugenschaft nicht im „profanen“ Sinn. Denn diese schafft als solche keine unbedingte Gewähr dafür, daß der Zeuge nun auch das getreu wiedergibt, was er bezeugt. Vielmehr meint Cullmann eine Augenzeugenschaft, in der der Apostel irgendwie in ein instrumentales Verhältnis (wenn man diese zumal in der scholastischen Inspirationstheologie entwickelte Kategorie hier einführen darf) zu dem tritt, in dessen Namen und für den er Zeugnis gibt. Hier scheint uns aber ein doppelter Aspekt im apostolischen Dienst an der Offenbarung nicht hinreichend auseinandergehalten zu sein. Daß jener Dienst am Gotteswort, kraft dessen die Apostel (ähnlich wie die Hagiographen) als formelle Werkzeuge des inspirierenden Herrn zum Ort der Offenbarung werden, unvertretbar und unübertragbar ist, gibt auch die katholische Theologie zu. Hier haben sie ebensowenig Nachfolger wie die Evangelisten auch. Aber darüber hinaus gibt es noch jenen Aspekt am Dienst des Apostels, in welchem er kraft der Vollmacht und des Beistandes des Herrn die an ihn ergangene Offenbarung Christi kündigt. Diese Vollmacht und dieser Beistand aber sind — den Willen Christi vorausgesetzt, daß die auf dem apostolischen Fundament aufgebaute Kirche fort dauern soll — übertragbar. Wenn dem aber so ist, dann ist die exegetische Grundlage, auf der Cullmann seine These von der wesentlichen Abgrenzung apostolischer und nachapostolischer Tradition, so wie er sie versteht, in Frage gestellt.

2) Das *dogmatische* Problem „Schrift und Tradition“, über das Cullmann in den beiden anderen Kapiteln seiner Schrift handelt, stellt sich ihm unter dem doppelten Gesichtspunkt der Bedeutung des einmaligen apostolischen Amtes und der Bedeutung der Festlegung des Kanons durch die Kirche im 2. Jahrhundert. Anders gesagt: er visiert es einmal aus der Sicht der neutestamentlichen Schriften und sodann aus der Sicht der nachapostolischen Zeit. Zu beiden Fragen hat Daniélou eine Reihe wichtiger Ausstellungen gemacht. Aber vielleicht können wir hier und dort das Gespräch noch ein wenig weiterführen.

a) *Die Einmaligkeit des apostolischen Amtes*: Cullmann wirft der katholischen Theologie vor, daß sie die Zeit der Inkarnation über die Zeit der Apostel als der Augenzeugen Christi hinaus verlängert, indem sie die Bischöfe an die Stelle der Apostel treten lasse. Sosehr es gegen bestimmte Mißverständnisse innerhalb des Protestantismus festzuhalten

sei, daß in und durch die Kirche die Heilszeit weitergeht, so müsse ebenso nachdrücklich die Zeit der Kirche von der Zeit der Apostel abgehoben und dieser als ihrer Norm untergeordnet werden. Das entscheidende Argument, das Cullmann dafür ins Feld führt, ist der Gedanke, daß das Apostelamt seinem Wesen nach einmalig und unübertragbar ist.

Demgegenüber kann die katholische Theologie nur immer wieder betonen, daß sie keineswegs den Unterschied zwischen dem Amt des Bischofs und dem des Apostels verkennt. Sie weiß sehr wohl, daß nur die Apostel „Säulen“ und „Fundamente“ der Kirche sind. Sie betont nicht weniger nachdrücklich, daß es nur *eine* Offenbarung gibt, nämlich die durch die Apostel überkommene Christusoffenbarung. Sie hat allezeit die Apostolizität als entscheidendes Kriterium ihrer Wahrheit und Echtheit festgehalten. Die apostolische Sukzession²³ ist wesentlich der Sicherung des apostolischen Glaubensdepositums zugeordnet. Aber die katholische Theologie übersieht dabei nicht, wie Cullmann es tut, die verschiedenen Aspekte im Apostolat. Es liegt ihr fern, die Bischöfe schlechthin zu „anderen Aposteln“ zu machen, weil sie darum weiß, daß die Bischöfe nur die von den Aposteln überkommene Offenbarung zu hüten und weiterzureichen haben. Aber nach katholischer Lehre tun sie dies nicht als rein menschliche Instanz, sondern in Kraft jenes Auftrages, den Christus den Aposteln und durch sie der Kirche aller Zeiten gegeben hat (vgl. Matth 28, 19 f.). Daß die Bischöfe den Aposteln und ihrem Kerygma untergeordnet bleiben, ist katholische Glaubenslehre. Aber die Gegenwart Christi in der Kirche wird dabei viel ernster genommen, als es in Cullmanns Thesen geschieht. Gegenüber allen Verdächtigungen, als ob das kirchliche Lehramt sich als richterliche Instanz „über“ dem apostolischen Kerygma fühlte, sollte man die Worte des Vaticanums beherzigen, wonach „auch den Nachfolgern Petri der Heilige Geist nicht verheißten ist, daß sie auf seine Eingebung hin eine neue Lehre veröffentlichen sollten. Vielmehr sollen sie mit seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung, d. h. das hinterlegte Glaubensgut, heilig bewahren und getreulich auslegen“²⁴.

Hier scheint der entscheidende Differenzpunkt zu Cullmann hin zu liegen. So wirkungsvoll er die Gegenwart Christi in den Aposteln herausarbeitet, so wenig vermag er die Kirche als Christi Leib und als Aktualisierung des Erlösungswerkes Christi glaubhaft zu machen.

²³ Die Frage nach der apostolischen Sukzession wird neuerdings auch innerhalb des deutschen Protestantismus wieder eindringlicher diskutiert; vgl. die interessante Studie von E. Benz, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*, Stuttgart 1953.

²⁴ Vaticanum, sess. 4 cap. 4: Denz. 1836; deutsche Übersetzung aus Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 1948², n. 385.

Zwar betont er immer wieder, daß die Kirche „der Ort ist, wo der Heilige Geist wirkt“ (Trad. 36), und daß sie Recht und Pflicht hat, das apostolische Kerygma auszulegen und über die Auslegungen der Exegeten zu wachen. Aber zwei Dinge bleiben dabei ungeklärt: einmal die Frage, welche Instanz in der Kirche dieses Recht wahrzunehmen hat, m. a. W. die Frage nach dem Lehramt in der Kirche; sodann die andere, welche Verbindlichkeit durch diese authentische Auslegung des Lehramtes geschaffen wird. Was bedeutet die Einräumung, daß die kirchliche Auslegung zwar keine Norm für kommende Zeiten sei, wohl aber ihre Bedeutung für die jeweilige Zeit hat? Bleiben wir damit nicht doch in einem individualistischen Kirchenbegriff befangen, wie er dem „consensus“ entspricht, von dessen Krise O. Linton vor zwei Jahrzehnten sprach?²⁵

Cullmann gehört ohne Zweifel zur Gruppe jener evangelischen Theologen, die sich wirksam um eine Vertiefung des Kirchenverständnisses innerhalb des Protestantismus bemühen und die ihren bedeutsamen Anteil daran haben, daß das 20. Jahrhundert tatsächlich zum „Jahrhundert der Kirche“ wird²⁶. Aber man spürt andererseits auch die Hemmung, jene übernatürliche Sicht der Kirche zu Ende zu denken, zu der sich in seiner eigenen Theologie so verheißungsvolle Ansätze finden. Zu diesen Ansätzen gehört, wie bereits Daniélou betont hat, das Sakramentsverständnis des Basler Theologen. Wenn die Kirche im Worte Gottes und im Sakrament ihren Bestand hat, das Sakrament aber seinem Wesen nach nicht nur „bloße“ Vergegenwärtigung des in Christus vermittelten Heiles, sondern Vermittlung des gegenwärtigen Heilshandelns Gottes ist, dann legt sich tatsächlich die Folgerung nahe, daß dieses gegenwärtige Handeln Gottes auch im Wort der Kirche geschieht. Cullmann hat sich dieser Konsequenz durch den Hinweis zu entziehen gesucht, daß Sakrament und unfehlbares Lehramt auf verschiedenen Stufen stehen; die Begriffe „Unfehlbarkeit“ und „Irrtum“ ließen sich nicht auf die Sakramente anwenden. Aber ist damit die von Daniélou aufgeworfene Frage wirklich beantwortet? Natürlich haben wir es beidemal mit einem sehr verschieden gearteten Handeln Gottes zu tun. Aber es geht nicht um diese Verschiedenheit des göttlichen Wirkens, sondern darum, daß Gott *überhaupt* wie im Sakrament, so auch im Lehrwort der Kirche wirksam ist. M. a. W. es geht um das volle Verständnis der Kirche, das auch sonst, mehr oder minder ausgesprochen,

²⁵ O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala 1932; vgl. auch F. M. Braun, Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchengdogmatik in ihrer neuesten Entfaltung, Einsiedeln-Köln 1946.

²⁶ Der Ausdruck wurde erstmalig, soweit ich sehen kann, von O. Dibelius geprägt. Sein Buch „Das Jahrhundert der Kirche“, Berlin 1916, mitten in den Wirren des ersten Weltkrieges erschienen, ist gleichsam der Auftakt zu der unübersehbar reichen ekklesiologischen Literatur der letzten 40 Jahre geworden.

hinter dieser ganzen Auseinandersetzung steht. Cullmann glaubt freilich aus der Tatsache, daß doch auch die katholische Theologie einen fundamentalen Unterschied zwischen der apostolischen und nachapostolischen Kirche hinsichtlich der Offenbarung statuiert, erweisen zu können, daß Daniélou kein Recht habe, die Analogie zwischen Tradition und Sakrament zu urgieren. Aber er übersieht dabei, daß Analogie nicht Identität ist. Entscheidend ist, ob ein Wesenselement die apostolische mit der nachapostolischen Kirche hinsichtlich der Tradition verbindet bzw. verbinden kann. Dies ist aber in dem von Christus der Kirche aller Zeiten zugesagten Beistand gegeben.

Für den katholischen Leser ist es überraschend, daß Cullmann für seine Auffassung sich gerade auf das Johannesevangelium beruft (Trad. 37). Ist er doch gewohnt, daß dem Vierten Evangelium bei der Diskussion des authentischen Verständnisses des neutestamentlichen Kerygmas durch protestantische Theologen eine sehr untergeordnete Rolle zugewiesen wird. Cullmann hat vor allem in seinem früher erwähnten Werk „Les sacrements dans l'Évangile johannique“ sich mit großem Nachdruck für eine gerechte Würdigung des Johannesevangeliums eingesetzt. Es bedeutet eine wirkliche Bereicherung unseres Verständnisses dieses Evangeliums, wenn Cullmann die Idee von der Fortführung der Heilsgeschichte als dessen Schlüsselidee herausstellt (Trad. 36). Aber die Weise, wie er johanneische Texte nun heranzieht, um die Abgrenzung der beiden Zeiten der Kirche in seinem Sinne zu erweisen, fordert Kritik heraus. Sicherlich ist es richtig, daß Joh 17, 20 „deutlich die Apostel von denen abhebt, die ‚durch ihr Wort‘ glauben“ (Trad. 37). Und ebenso ist es richtig, daß der Paraklet nicht verheißen wird, auf daß in der nachapostolischen Kirche neue Offenbarung geschehe. In diesem Sinne kann die Kirche nach dem Tode des letzten Apostels nicht mehr Norm und Richtschnur sein. Das behauptet die katholische Theologie auch. Aber ist damit bewiesen, daß die Kirche, der doch der Heilige Geist „in aeternum“ (Joh 14, 16) zugesagt ist, in keinem Sinne Norm und Richtschnur sein kann, auch nicht in der Auslegung und unfehlbaren Weitergabe des apostolischen Depositums? Auch der katholische Theologe unterschreibt den Satz: „Gott spricht zur heutigen Kirche durch das Zeugnis der Apostel“ (Trad. 37). Wenn er hinzufügt: „und durch die unfehlbare Lehrvorlage der Kirche“, dann tut er es primär nicht um der Erkenntnis willen, daß „es ohne die kirchliche Unfehlbarkeit nicht geht“ — das sind theologische Überlegungen sekundärer Art —, sondern weil er sich durch das Wort des Herrn von seinem immerwährenden Beistand (Matth 28, 19 f.; 16, 18; Joh 14, 16) gebunden weiß.

Von hier aus ist auch Cullmanns These zu beurteilen, daß „weder die Notwendigkeit der Auslegung noch die Fehler individueller Aus-

legung den Anspruch auf Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes rechtfertigen“ (Trad. 39). Wenn die katholische Theologie im spekulativen Beweisverfahren auf diese und ähnliche Gründe hinweist, ist sie sich durchaus bewußt, daß sie ohne den positiven Aufweis der Existenz eines unfehlbaren Lehramtes keine Sicherheit vermitteln. Aber unter der Voraussetzung dieses positiven Aufweises vermögen sie den Sinn und die Funktion des Lehramtes zu erschließen. Auf jeden Fall muß die in die entgegengesetzte Richtung weisende Argumentation Cullmanns überraschen, wonach eine Auslegung des apostolischen Zeugnisses, die den gleichen normativen, für alle Zeiten gültigen Wert beansprucht wie die apostolische Norm selbst, nur noch *per modum fictionis* Auslegung heißen könne. Der Grund soll darin liegen, daß es „zum Wesen wahrer Auslegung gehört, eben nicht den Entscheidungscharakter zu haben, der nur der Norm zukommt“ (Trad. 38). Auslegungen, die man nicht wie „Firniss . . . wegwischen“ kann, seien keine Auslegungen. Woher nimmt Cullmann das Recht zu solchen Aufstellungen? Doch offenbar aus der philosophierenden Vernunft. Dann muß er sich auch die Gegenfrage gefallen lassen, ob hier nicht eine doppelte Unterstellung gemacht wird, die erst zu beweisen wäre: Wird hier nicht die Wahrheit und damit die Verbindlichkeit einer Aussage mit ihrer Adäquatheit gleichgesetzt? Daß keine Auslegung und keine kirchliche Definition je die Fülle des Gotteswortes ausschöpfen kann, ist zweifelsohne wahr. Aber daraus folgt nichts gegen die prinzipielle Wahrheitsmöglichkeit — es sei denn, man huldigte einem noëtischen Relativismus, der um der Inadäquatheit unserer Aussagen willen an der Möglichkeit absoluter Urteile verzweifelt²⁷. Die andere Unterstellung ist die, daß im auslegenden Wort der Kirche nur „Menschliches“ geschieht, statt die Verheißung des Herrn ernst zu nehmen, der bis zum Ende der Zeiten bei seiner Kirche sein will.

Diese gleiche Unterstellung ist gemacht, wenn Cullmann sich weigert, eine andere Möglichkeit der normativen Aktualisierung des apostolischen Zeugnisses in der heutigen Kirche anzuerkennen, als wie sie in den apostolischen Schriften gegeben ist. Denn er begründet diese These damit, daß, sobald man die Vermittlung der kirchlichen Tradition dazwischenschiebe, statt des apostolischen Kerygmas menschliche Gegebenheiten zu Wort kommen. Er sagt ausdrücklich: „Wenn wir . . . zwischen die Schrift und uns die Gesamtheit kirchlich-offizieller Auslegungen aus allen Zeiten als Norm stellen, so wachsen an und für sich unbedeutende Irrtümer in einem Prozesse an, dem keine menschliche Tradition entgehen kann, sofern sie nicht Augenzeugen zu Trägern hat“ (Trad. 40). Demgegenüber kann die katholische Theologie nur

²⁷ Vgl. K. Rahner S. J., Zur Frage der Dogmenentwicklung (WissenschWeltb 7 [1954] 1—14; 94—106), vor allem 3.

darauf hinweisen, daß es nicht um irgendwelche Auslegungen und somit um irgendwelche Traditionen geht, sondern um jene Betätigungen des kirchlichen Lehramtes, in denen sie den verheißenen Geistbeistand am Werke weiß. So wie nicht die bloße Augenzeugenschaft hinreicht, um dem Zeugnis der Apostel seine normative Gültigkeit zu verleihen, sondern der Geistbeistand gefordert ist, so ist angesichts der Zusagen des Herrn nicht prinzipiell in Frage zu stellen, daß der Heilige Geist die Kirche aller Zeiten vor Irrtum bewahren kann.

b) Die Bedeutung der *Festlegung des Kanons durch die Kirche des 2. Jahrhunderts* ist, wie wir sahen, das andere Argument, mit dem Cullmann seine Grundthese zu beweisen sucht. Dem von Daniélou erhobenen Einwand, daß die Abfassung der apostolischen Schriften bzw. die Festlegung des Kanons doch keine Verlagerung der Autorität der Kirche auf das geschriebene Wort bedeutet haben, begegnet Cullmann mit der Bestreitung einer „eigentlichen Lehrvollmacht in der vorkanonischen Zeit“ (Trad. 46). Die Begründung ist nach Cullmann in dem Wuchern apokrypher Traditionen im Schoße der Urkirche zu sehen. Damit soll doch offenbar nicht gemeint sein, daß die Kirche der Frühzeit sich mit diesen Apokryphen identifiziert hat. Dann aber kann das Wuchern solcher Traditionen für das Bestehen einer wirklichen Lehrgewalt kein ärgeres Präjudiz sein als das Vorkommen von Rechtsdelikten gegen das Bestehen einer Rechtsinstanz. Vor allem aber ist zu sagen, was auch Daniélou wiederholt unterstreicht, daß Cullmann hier wie auch an vielen anderen Stellen einen vieldeutigen Traditionsbegriff verwendet. Diese Traditionen, von denen die Apokryphen voll sind, haben mit der dogmatischen Tradition, um die es im Gespräch zwischen den Konfessionen geht, nichts zu tun, weil jene — um es mit einem modernen Wort auszudrücken — kein „Engagement“ der höchsten kirchlichen Lehrvollmacht bedeuten.

Daniélou hatte zum Erweis eines vorkanonischen kirchlichen Lehramtes auf die Auswahl und Anerkennung der kanonischen Bücher hingewiesen; darin zeige sich dieses Lehramt gerade am Werk, und ohne diese Intervention sei die Entstehung eines normativen Kanonprinzips nicht zu denken. Sosehr Cullmann bereit ist, zuzugeben, „daß die *Kirche selbst* im Prinzip den Kanon geschaffen hat“ (Trad. 44), so weigert er sich doch, darin eine Betätigung ihres unfehlbaren Lehramtes zu erblicken. Die den künftigen Kanon bildenden Bücher haben sich „der Kirche lediglich durch ihre innere apostolische Autorität aufgedrängt“. Hier ist einer der Punkte, an denen katholische und protestantische Theologie auseinanderklaffen, aber auch, wie uns scheinen will, tragisch aneinander vorbeireden, weil es so schwer ist, vom eigenen Boden her das Anliegen des anderen auch nur zu verstehen.

Ohne Zweifel ist es richtig, daß, wenn nicht Gottes Geist die Schrift der Kirche darreichte und „aufdrängte“, es keinen Kanon gäbe. Es ist Gottes freie Gnade, die wir in der Wirklichkeit der Schrift wie auch in ihrem gläubigen Besitz entgegennehmen. Aber darüber darf die Frage nach dem Kriterium nicht übersehen werden, an welchem für die Gläubigen dieser göttliche Charakter der Schrift offenbar wird. Der Hinweis auf die „innere apostolische Autorität“ kann, solange er nicht durch eine mit göttlicher Vollmacht erfüllte Instanz gedeckt wird, keine Glaubensgewißheit schaffen²⁸. Wenn man protestantischerseits sich auf die Erfahrung beruft, daß der erhöhte Herr in diesen Schriften spricht, dann muß die katholische Theologie fragen, ob nicht ohne die Sicherung durch die vom Geiste Christi geführte Kirche hier die Einbruchsstelle ist, an der sich seit je eben jenes Schwärmerium der Schrift bemächtigt, mit dem konform zu gehen Cullmann der katholischen Theologie vorhält.

Cullmann seinerseits legt großes Gewicht auf die Feststellung, daß durch die katholische Auffassung von Tradition und Schrift die Entstehung der apostolischen Schriften bzw. deren Sinn in Frage gestellt wird. Dieser Sinn der schriftlichen Festlegung der apostolischen Schriften durch die Apostel und ihre Wortführer könne „nur darin liegen, daß die mündliche Tradition der Apostel fest umgrenzt wurde, um in dieser Form zu einer endgültigen *Norm* für die Kirche zu werden“ (Trad. 43). Wenn daneben auch die mündliche Tradition der Apostel als gleichwertige Glaubensnorm gelten dürfte, dann würde damit die Abfassung der heiligen Schriften „vollständig entwertet“. „Die apostolischen Schriften werden (so) zu wohl nützlichen, aber keineswegs mehr unentbehrlichen Werkzeugen herabgewürdigt.“ Demgegenüber ist zu fragen, ob Cullmann den Sinn der Entstehung der neutestamentlichen Schriften wirklich sachgemäß bestimmt hat. Sieht er nicht in unzulässiger Weise von dem Fragmentarischen und Zufälligen ab, das diesen Schriften anhängt? Hätten die Apostel wirklich jene Intention gehabt, von der Cullmann spricht, dann ließe sich die Weise, wie sie die schriftliche Festlegung der Christusbotschaft betrieben haben, schlechterdings nicht verstehen. Vielmehr offenbart sie, daß die Apostel die Überzeugung hatten, daß der lebendigen Kirche und ihrem Verkündigungswort das ganze Kerygma übergeben sei, von dem sie einen Teil auch schriftlich niedergelegt hatten. Von einer vollständigen Entwertung der neutestamentlichen Schriften durch die Existenz einer normativen Tradition kann nur dann ge-

²⁸ Damit ist nichts über die Rolle des apostolischen Ursprungs als Kriterium der Kanonizität gesagt, wie sie L. M. Dewailly O. P., Canon du N. T. et Histoire des Dogmes (VivrePens 1 [1941] 78—93) diskutiert.

redet werden, wenn man vorgängig unterstellt, daß es nur die schriftliche Glaubensnorm in der Kirche geben sollte²⁹.

Zu dem, was Cullmann über die Bedeutung der Festlegung des Kanons sagt, hat Daniélou schon Wesentliches gesagt. Wir begnügen uns damit, darauf nochmals hinzuweisen (DV 24, 109 f.) — allerdings mit der Einschränkung, daß wir, wenn auch aus anderen Gründen als Cullmann (Trad. 49 f.), seiner Argumentation aus der analogen Einheit des Alten und Neuen Bundes nicht glauben beipflichten zu können. Uns scheint die Existenz eines unfehlbaren Lehramtes im A. T. nicht evident genug zu sein, um als wirksames Argument an dieser Stelle eingesetzt zu werden. Zum mindesten ist die Ansicht auch der katholischen Theologie über diese Frage nicht einheitlich³⁰.

Schlußwort. Wir haben im vorstehenden vielfache Bedenken und Ausstellungen an Cullmanns Darlegung des Traditionsproblems anmelden müssen. Wir haben uns bemüht, es in jenem Geiste vornehmer Sachlichkeit zu tun, der das Schrifttum des Basler Theologen auszeichnet. Wir sind uns bewußt, daß wir — außer wo wir „im Schutze“ des Gotteswortes sprechen, dessen Sicherung und Auslegung der Kirche anvertraut ist — oftmals eher Fragen als Antworten bieten. Wir glaubten es tun zu müssen, weil die Diskussion um Wesen und Verpflichtung der Tradition als Glaubensnorm zur unabweisbaren Notwendigkeit geworden ist, für die Theologie wie für die christlichen Gemeinschaften. In dem abschließenden Bericht der ersten Sektion des Weltrates der Kirchen in Evanston, „der nach vielen Änderungen und wichtigen Streichungen noch in letzter Stunde am 31. August 1954“ angenommen wurde, wird nicht umsonst unter den Programmpunkten einer „Aktion des Glaubens“ an zweiter Stelle gesagt: man wolle auf die Schrift hören, aber auch „auf die Bedeutung der christlichen Tradition und unserer verschiedenen Traditionen“ achten. Und wenn der Protest der griechisch-orthodoxen Delegation, in welchem auf die Verbindlichkeit von Schrift *und* Tradition hingewiesen wird, zur Krisis der ganzen Bemühungen von Evanston zu werden droht, dann wird daran nur erneut deutlich, an welcher zentraler Stelle die Problematik der Tradition steht³¹.

²⁹ Wenn Daniélou die apostolische Tradition „de facto“ mit der Schrift zusammenfallen läßt und somit die Rolle der kirchlichen Tradition faktisch auf die Erhaltung und Auslegung der Schrift beschränkt, will das wohl im Sinne einer terminologischen Kurzführung verstanden sein, da ja die andere Rolle der Tradition, nämlich der Ergänzung des Schriftzeugnisses, auch zu beachten ist.

³⁰ Vgl. G. Wilmers, *De Ecclesia Christi*, Ratisbonae 1897, 74.

³¹ Vgl. Herder-Korrespondenz 9 (1954) 92.