

Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik

Von Johannes Beumer S. J.

Der recht wechselvolle Verlauf der menschlichen Geistesgeschichte hat naturgemäß seine Auswirkungen auch auf die Fragen der Religion und der Theologie. Sie verändern allmählich ihren Platz, indem sie jeweils an innerer Kraft und Geltung nach außen gewinnen oder einbüßen. Die einen von ihnen erwecken dann leicht den Eindruck des absolut Neuen, andere behaupten sich sogar längere Zeit hindurch, wobei fast nur die äußere Gestalt die alte Form abzustreifen scheint. Der tiefere Grund für dieses immer wieder sich zeigende Auf und Nieder in der Theologie und seine etwaige Gesetzmäßigkeit wird nicht überall offensichtlich sein, jedoch sind die zutage tretenden Erscheinungen häufig durch zeitbedingte Umstände ausgelöst, zumal durch die religiösen Auseinandersetzungen im interkonfessionellen Raum. Jedenfalls läßt sich das mit einigem Recht für das gesteigerte Interesse vertreten, das die letzten Jahre (oder auch schon die letzten Jahrzehnte¹ gerade dem Traditionsproblem entgegengebracht haben, dessen unverkennbare Schwierigkeit, besonders wegen der Ausdehnung auf viele angrenzende Fragen, zudem eher anziehend als abschreckend wirkte.

Gewiß hat es von jeher in der Kirche Tradition gegeben, und die Theologie hat sich von ihren Anfängen an mit ihr beschäftigt². Ja in der Väterzeit ist es Irenaeus, Tertullian und Origenes gelungen, so etwas wie eine Theorie der Tradition auszubilden³. Aber erst die Reformation macht die in ungestörtem Besitz der Kirche ruhende Überlieferung zu einem theologischen Problem. Die katholische Kontroverstheologie greift es auf, unmittelbar nachdem Luther unüberhörbar seinen Widerspruch angemeldet hat⁴, das Konzil von Trient führt es einer vorläufigen Lösung zu, und seitdem verbleibt es mehr oder weniger im Blickpunkt des polemischen Gespräches. Selbst

¹ Vgl. O. Müller, Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre: MünchThZ 4 (1953) 164—186.

² Einen Überblick, freilich nicht bis in die Neuzeit durchgeführt, verschafft: G. H. Tavard, Holy Writ or Holy Church, The Crisis of the Protestant Reformation (London 1959).

³ Siehe hierüber D. van den Eynde, Les normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Gembloux-Paris 1933) 314—318. — Siehe auch R. P. Hanson, Origen's Doctrine of Tradition (London 1954).

⁴ J. Beumer, Die Opposition gegen das lutherische Schriftprinzip in der Assertio septem sacramentorum Heinrichs VIII. von England: Greg 42 (1961) 97—106.

das 18. Jahrhundert, sicher eine Zeit des Niederganges für die Glaubenswissenschaft, stellt da keineswegs eine Ausnahme dar⁵. Allerdings ist die Anteilnahme der namentlich um das Traditionsprinzip äußerst verdienstvollen Tübinger Schule eher durch systematische und historische Gesichtspunkte gekennzeichnet⁶, aber in der heutigen Situation geht es wieder der Hauptsache nach um eine Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Protestanten. P. Lengsfeld schreibt dazu: „Auch Staudenmeier hat vor hundert Jahren in seinem Werk ‚Der Protestantismus in seinem Wesen und seiner Entwicklung‘⁷ Belege für eine ‚allgemeine Umkehr des Protestantismus zum Traditionsprinzip‘ gesammelt, die von H. J. Holtzmann⁸ zwar zur Kenntnis genommen, aber nicht höher gewertet wurden denn als Zeichen für die Dringlichkeit der Frage nach dem protestantischen Schriftprinzip. Man könnte auch fragen, ob die zweifellos festzustellende Besinnung auf ‚Tradition‘ heute nicht nur sozusagen im Zuge der Zeit liegt, die besinnliche Menschen durch das Übersättetwerden mit Neuigkeiten eben dazu veranlaßt, für das Weiterleben von Überkommenem und Überliefertem zu sorgen. Seelsorgliche Motive mögen mitschwingen, aber die Antriebe zur Neubesinnung steigen nicht nur aus dem kirchlichen Leben auf, sondern auch aus der ganzen Breite und Tiefe der Realität, des Wesens des heutigen Protestantismus. Man sieht Tradition gegeben mit dem Wesen der christlichen Offenbarung, der Religion, der Situation des Predigers und des Gläubigen selbst. Man fragt nach dem systematischen Ort und ist bereit, der ‚Tradition‘ einen bedeutsamen Platz zu gewähren. Man sucht die Verbindlichkeit, den normativen Charakter der Tradition zu klären . . .“⁹ Es ist wohl selbstverständlich, daß eine derartige Lage einen Gedankenaustausch herbeiführt und daß dabei die Aufgaben, von dem Eigenen zu geben und von dem Fremden zu empfangen, nicht streng einseitig verteilt sein können¹⁰.

⁵ J. Beumer, Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters: Schol 36 (1961) 49—72.

⁶ Hier wären zuerst die zahlreichen Arbeiten von J. R. Geiselman zu nennen, vor allem: Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule: ThQschr 111 (1930) 49—117; Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung (Mainz 1942); Die Tradition in der neueren Theologie (J. Ev. Kuhn) (Freiburg 1959). Außerdem: J. Beumer, Das Verhältnis von Schrift und Tradition als theologisches Problem bei M. J. Scheeben und H. Schell: ThRev 55 (1959) 203—214. Die neueste Untersuchung zu Newman ist G. Biemer, Überlieferung und Offenbarung, Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman (Freiburg 1961).

⁷ F. A. Staudenmaier, Der Protestantismus in seinem Wesen und seiner Entwicklung, II (Freiburg 1846) 223—232.

⁸ Kanon und Tradition (Ludwigsburg 1859) 4.

⁹ Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, 3 (Paderborn 1960).

¹⁰ Selbstredend unter Wahrung des angesichts der Unveräußerlichkeit des Glaubens gegebenen katholischen Standpunktes. — Vgl. auch: H. Bacht, Tradition und

Wir möchten in der vorliegenden Untersuchung die Ergebnisse sammeln, soweit das jetzt schon möglich ist, und zugleich die Tendenzen registrieren, die gute Aussichten aufweisen. Ob es sich überall bereits um echte Fortschritte und neuen Gewinn handelt, kann dahingestellt bleiben. Immer ist es wohl die Problematik des alten Traditionsprinzips, die auf diese Weise verjüngt wiedererscheint und hier unter einer dreifachen Rücksicht dargeboten werden soll: einmal als begriffliche Klärung, dann als Zusammenschau der dogmengeschichtlichen Forschung, schließlich im Hinblick auf die kontroverstheologische Bedeutung. Es mag dabei kaum von Nachteil sein, wenn gelegentlich mehr das Anliegen als dessen schon vorliegende Erfüllung deutlich wird.

1. Begriffliche Klärung

Was man unter „Tradition“ zu verstehen hat, scheint unmittelbar klar zu sein. Als mündliche, ungeschriebene Überlieferung ist sie zwar nicht jeglicher Schrift gegenübergestellt, aber doch der Heiligen Schrift, der Bibel. Wenigstens hat das Geltung für den eingeschränkten Begriff, der nur einen Teil des gesamten Sinngehaltes herausgreift und von dem anderen Teil, der schriftlich fixierten Überlieferung, abhebt. Jedoch auch so läßt sich noch die Frage aufwerfen, ob die von der Heiligen Schrift unterschiedene Tradition ihre Eigenständigkeit notwendig durch ein eigenes, von dem der Schrift unterschiedenes Objekt beweist — oder ob dazu allenfalls die neue Art der formellen Verwirklichung genügt. Wir treten für die zweite Alternative ein, weil vom Begriff allein her keine weitere Unterschiedlichkeit gefolgert werden kann. Das ist nicht ohne Bedeutung und Auswirkung; denn in unserer Ansicht bleibt eine inhaltliche Suffizienz des biblischen Gotteswortes, vorausgesetzt daß sie erwiesen wäre, durchaus bestehen, auch wenn eine ungeschriebene Überlieferung an ihre Seite tritt. Deshalb soll jedoch nicht geleugnet sein, daß gegebenenfalls in einem konkreten Text, etwa in dem eines Kirchenvaters oder in dem einer Konzilsdefinition, schriftliche und mündliche Überlieferung auch dem Inhalt nach unterschieden werden, aber das geschieht dann aus zusätzlichen Gründen und nicht wegen der begrifflichen Verschiedenheit.

Ein Beispiel kann das Gesagte erläutern. Irenaeus berichtet uns, daß Barbarenvölker ohne die Schrift (*sine charta vel atramento*) das Heil

Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma (Die mündliche Überlieferung, Beiträge zum Begriff der Tradition, hrsg. von M. Schmaus [München 1957] 1—62); Tradition und Sakrament, Zum Gespräch um Oskar Cullmanns Schrift „Tradition“: Schol 30 (1955) 1—32.

empfangen und bewahrt hätten¹¹. Das ist ohne Zweifel, auch dem Zusammenhang der Stelle nach¹², ein Zeugnis ersten Ranges für das Bestehen und sogar für die relative Notwendigkeit der Paradosis, der ungeschriebenen Überlieferung. Aber darf man daher ableiten, daß Irenaeus dieser einen Inhalt zuweisen wollte, der den der Schrift verläßt und überschreitet? Wohl kaum, weil die Barbaren durch mündliche Unterweisung ein und dieselbe Heilsbotschaft vernommen haben, die anderen, gebildeteren Völkern auch mit Hilfe der Schrift zuteil geworden ist. Irgendwelche Verschiedenheit des Inhaltes, die etwa vorhanden sein könnte, wird in dem ganzen Gedankengang gar nicht berührt, weder positiv noch negativ. Vielleicht läßt sich das anderweitig dartun, indes schwerlich an Hand des genannten Textes, der zwar eine in sich mündliche, ungeschriebene Tradition namhaft macht, aber ohne deren Objekt näher zu bestimmen. Bedeutend einfacher liegt der Fall, wenn z. B. Tertullian sich in seinem Werk „De corona militis“ auf die Tradition beruft, um das Recht alter ritueller Gebräuche zu verteidigen, da er ausdrücklich vermerkt, daß sie in der Autorität der Schrift keine Stütze finden¹³.

Aber, so könnte man einwenden, gibt der Begriff der ungeschriebenen, mündlichen Tradition als solcher nicht den Ursprung seines Inhaltes an, sowohl negativ, indem er den aus der Schrift leugnet (ungeschrieben), als auch positiv, indem er den aus der Überlieferung behauptet (mündlich)? Wenn man das auch zugeben kann oder zugeben muß, so ist doch zu unterscheiden, welcher Art die angezeigte Herkunft sein soll. Sie braucht nicht die letzte in der Seinsordnung zu sein, vielmehr reicht die nächste in der Erkenntnisordnung aus. So wird man z. B. mit Recht sagen können, die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit der Kindertaufe entstamme der mündlichen Überlieferung, insofern sie dort ausdrücklich hervorgehoben wird und aus ihr bewiesen werden

¹¹ *Adversus haereses* III. 4, 1: Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum qui in Christum credunt, sine charta vel atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes . . . Hanc fidem qui sine literis crediderunt, quantum ad sermonem nostrum, barbari sunt . . . Sic per illam veterem apostolorum traditionem, ne in conceptionem quidem mentis admittunt, quodcumque eorum portentiloquium est . . . (ed. Harvey II, 16—17).

¹² *Ibid.*: Quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committabant ecclesias? (ed. Harvey II, 16).

¹³ 4: Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix . . . His igitur exemplis renuntiatum erit posse etiam non scriptam traditionem in observatione defendi, confirmatam consuetudine, idonea teste probatae tunc traditionis ex perseverantia observationis (ed. Kroymann, 158—160). — Das ist, soweit wir das heute feststellen können, der älteste patristische Text, der eindeutig von einer nicht in der Schrift enthaltenen Tradition spricht.

kann, und wird dabei die systematische Frage vollständig unberührt lassen können, ob vielleicht dazu noch die Schrift eine entfernte Grundlage („fundamentum“ oder „vestigium“) für dieselbe Wahrheit biete. Dementsprechend sind bestimmte Einzeltexte zu interpretieren¹⁴.

Der kirchliche Sprachgebrauch meint mit dem Begriff „Tradition“ in der Regel den passiven Sinn des Wortes, das, was tradiert wird, das Traditionsgut. So wird natürlich unterstellt, daß es auch eine aktive Tradition gibt oder „Tradenten“, denen die Traditionstätigkeit zufällt. Infolgedessen drängt sich die weitere Frage auf, wer im einzelnen für eine solche Funktion befähigt und berufen ist. Die Antwort wird vom Begriff allein her nicht viel darüber ausmachen können. Da aber tatsächlich die Tradition im Raum der Kirche gehandhabt wird, müssen auch deren Organe diese Aufgabe zu erfüllen haben. Deswegen ist diese Tradition immer kirchliche Tradition. In erster Linie kommen, ohne daß das eigens bewiesen werden müßte, die Träger der Amtsvollmachten in der Kirche als Träger der Tradition in Betracht, aber nicht selbstverständlich ist es, daß sie es ausschließlich sein sollen. Der Wortlaut eines Dokumentes oder eines Textes muß jeweils entscheiden, ob überhaupt und welche Träger genannt sind. Die Definition des Konzils von Trient z. B. sieht von einer Stellungnahme ab¹⁵, und A. Deneffe legt offenbar in dessen Formulierung zuviel hinein, wenn er ausführt: „Die erste menschliche Quelle, die die Traditionen empfängt und weitergeben soll, sind die Apostel. Dann aber liegt in dem Ausdruck: ‚continua successione in Ecclesia catholica conservatas‘ ein deutlicher Hinweis auf das den Nachfolgern der Apostel, der successio apostolica, übertragene kirchliche Lehramt. Es hat die amtliche Aufgabe, die Traditionen von den Aposteln her zu empfangen, zu bewahren und den Gläubigen zu verkünden. Ja, es gehört zum Wesen dieser Traditionen, daß sie, wie sie von Christus oder dem Heiligen Geiste ausgehen und den Aposteln anvertraut sind, so auch durch das kirchliche Lehramt, soweit es bis zum jeweiligen Zeitraum bestand, bewahrt worden sind: ‚traditiones ipsas . . . continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur‘. Einige Zeilen vorher ist ein allgemeiner Ausdruck: ‚quasi per manus traditae‘ gebraucht. Aber das folgende: ‚continua succes-

¹⁴ Es muß auffallen, daß die späteren Sitzungen des Konzils von Trient für gewöhnlich Schrift und Tradition zum Erweis der verschiedenen Glaubenswahrheiten nebeneinanderstellen (z. B.: *Scripturae testimonio, apostolica traditione*; Denz. 959) und sich nur ausnahmsweise auf die Tradition allein berufen (z. B. für die Kindertaufe, Denz. 791). Darf man daraus schließen, daß in dem letzteren Falle die Tradition als eine Quelle benutzt wird, die über den Inhalt der Schrift hinausgeht? Vielleicht selbst hier nicht unbedingt, weil nur eine positive Stellungnahme vorliegt, keine exklusive.

¹⁵ Denz. 783—784.

sione¹⁶ zeigt, wo die Hände sind, die einzig den Glaubensschatz unversehrt zu bewahren und weiterzugeben bestimmt sind.“¹⁶ Die hier gebotene exklusive Art der Deutung kann sicher nicht ohne einen eingehenderen Nachweis hingenommen werden.

Tradition besagt ferner Weitergabe von Überkommenem, die so von der Lehre schlechthin unterschieden wird. Ob in dem Begriff notwendig das autoritäre Moment eingeschlossen ist, dürfte mehr als zweifelhaft sein. Wenn indes die Überlieferung in Gott ihren Ursprung hat, was der theologische Gebrauch des Wortes vorzugsweise anzeigen will (obschon er zusätzlich noch eine „kirchliche“ Tradition kennt oder, genauer ausgedrückt, eine rein-kirchliche Tradition), dann verbindet sie den Traditionsempfänger mit der göttlichen Offenbarung und dadurch zugleich mit der göttlichen Autorität. Es war eines der hauptsächlichen Anliegen der Konzilsverhandlungen zu Trient und das hauptsächliche Ergebnis der Definition, die „apostolischen Traditionen“, abgehoben von den kirchlichen, auf dieselbe Stufe mit der Heiligen Schrift zu stellen, wozu der betonte Hinweis auf die Identität der Herkunft bei beiden dienen sollte¹⁷. Die Voraussetzung für eine unverfälschte Weitergabe ist im allgemeinen, daß die Zwischenglieder in der Kette zuverlässige und glaubwürdige Zeugen sind. Falls die Amtsträger in der Kirche diese Funktion ausüben, geschieht das kraft ihres Auftrages und ihres Amtes und deshalb in der ihnen durch den Beistand des Heiligen Geistes garantierten Autorität, und die Weitergabe wird zur amtlichen Weitergabe. Dabei kann die Autorität in unterschiedlichem Grade geltend gemacht werden, es wäre aber verfehlt, wenn man sie auf die feierliche Lehrentscheidung oder auch nur auf die unfehlbare Verkündigung einschränken wollte. In jedem Falle kommt das autoritäre Moment von der offiziellen Instanz her zu dem Begriff der Tradition hinzu und darf nicht als dessen Wesensbestandteil bzw. notwendige Ergänzung angesehen werden.

Die Kontroverse von heute richtet ihre Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf die wahrheitsvermittelnde Überlieferung, die Lehr- oder Glaubenstradition. Das mag in gewisser Hinsicht berechtigt sein, insbesondere wegen der durch das interkonfessionelle Gespräch geschaffenen Situation. Andererseits ist keinesfalls zu übersehen, daß weit- aus die größte Anzahl der einschlägigen Texte (patristische, scholasti-

¹⁶ Der Traditionsbegriff, Studie zur Theologie (Münsterische Beiträge zur Theologie, 18) (Münster 1931) 72 f.

¹⁷ Das besagt unmittelbar der Wortlaut des Dekretes. Siehe außerdem die Erklärung des zweiten Konzilspräsidenten Cervini vom 6. April 1546: *Quare traditiones concernentes ritus ecclesiasticos non posuimus, ideo visum, ut Dominationibus Vestris alias indicavimus... Librorum et traditionum idem auctor: de illis simul; de ecclesiasticis, quia aliunde profectae sunt, suo loco explicandae sunt* (Concilium Tridentinum V. 77, 12—19).

sche und kanonistische) einen Traditionsbegriff bietet, der gerade die Dinge der Disziplin und des Ritus in der Kirche zum Gegenstand hat¹⁸. Selbst die Definition des Tridentinums scheint danach ausgerichtet, wenn sie unter den „sine scripto traditiones“ die „ad mores pertinentes“ als eigene Gruppe anführt¹⁹. J. L. Murphy widmet in seiner Studie „The notion of tradition in John Driedo“ dem Sinn des Ausdrucks „mores“ auf dem Konzil eine Sonderuntersuchung „Faith and morals at Trent“²⁰ und kommt zu folgendem Ergebnis: „There surely is no hint in the Acta of the Council that the Fathers in speaking of the ‚mores‘ were referring to ‚oral principles‘ of any sort, as we would understand the term today. ‚Mores‘ at Trent would seem to indicate the practices and customs of the apostolic Church, some of which touch upon doctrinal matter, others to do with disciplinary or ceremonial practices.“²¹ Wohl verstanden, es handelt sich nicht um kirchliche Traditionen, die von der Kirche eingesetzt sind, da diese vollständig außerhalb der Debatte bleiben²², sondern um apostolische Traditionen, die über die Apostel auf Christus oder den Heiligen Geist zurückgehen²³, und zwar um solche, die ohne zeitliche Beschränkung Gültig-

¹⁸ Vgl. u. a. die Liste der „auctoritates quibus probatur traditiones esse in ecclesia Dei“, die zu Beginn der Vierten Sitzung des Konzils von Trient verlesen wurde (C. T. V. 14, 29 — 18, 3). Von den Eynde faßt gut zusammen: „Déjà à la période des Pères apostoliques, la Didaché avait présenté les usages des églises comme un enseignement du Christ et des Douze . . . La littérature des années 180 à 250 mentionne beaucoup de ‚traditions‘ apostoliques. Iréné fait remonter aux temps des apôtres l’habitude du jeûne pascal, la célébration de Pâque, l’usage de ne pas s’agenouiller aux réunions liturgiques les jours de la Résurrection et de la Pentecôte. Tertullien . . . parle souvent des *traditiones*. Origène connaît des ‚pratiques ecclésiastiques que tous doivent suivre mais dont tous ne saisissent pas la raison‘. L’usage de prier à genoux, la face tournée vers l’Orient, la façon d’accomplir et de recevoir l’eucharistie, le rite baptismal, avec ses paroles, ses gestes, ses interrogations et les réponses, l’usage de baptiser les enfants, voilà autant de traditions que les fidèles accomplissent comme ils les ont reçues du grand prêtre qu’est le Christ et de ses fils que sont les apôtres. Dans plusieurs églises on s’occupa de codifier les différentes pratiques du culte et de la discipline. Il subsiste ainsi pour la période antérieure à 300 trois collections canoniques: l’Ordonnance égyptienne ecclésiastique . . . la Didascalie des apôtres et les Canons ecclésiastiques des saints apôtres, qui toutes font dériver des apôtres les rites et la discipline en usage. La croyance aux ‚traditions‘ apostoliques est donc générale“ (a. a. O. 276 f.).

¹⁹ Die betreffenden Worte finden sich noch nicht im Entwurf (C. T. V. 31, 19 — 32, 15), sondern sind dem Dekret beigefügt, ohne daß eine Diskussion oder eine eigentliche Erklärung vorausgegangen wären.

²⁰ Appendix III (Milwaukee 1959) 292—300.

²¹ A. a. O. 300. — Der Verf. beruft sich auf: P. F. Fransen, *Réflexions sur l’anathème au Concile de Trente*: EphThLov 39 (1953) 657—672, und H. Lennerz, *Notulae Tridentinae*: Greg 27 (1946) 136—142. Eine abweichende Ansicht vertritt: E. Ortigues, *Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente*: RechSrel 36 (1949) 271—299.

²² Siehe den Text oben in Anm. 17.

²³ Das bringen die Reden der Konzilsteilnehmer wiederholt zum Ausdruck; z. B.: Tunc D. Bituntinus, unus ex deputatis, respondens defendit imprimis, recte stare

keit haben²⁴. Sie werden aber unterschieden von den „*traditiones ad fidem pertinentes*“²⁵, obgleich auch ihnen eine Beziehung zur Offenbarung und zum Glauben (indirekter Art) eignet²⁶. Die vielen Beispiele, die während der Konzilsverhandlungen erwähnt werden, verdeutlichen uns gut die prinzipielle Einstellung der Väter; allerdings wird das kritische Urteil der modernen historischen Forschung häufig Bedenken und Zweifel anmelden, ob die konkreten Angaben im einzelnen wirklich apostolische Satzungen bringen, die als solche, in ihrem apostolischen Ursprung, auch nachweisbar sind. Das gilt u. a. sicherlich

verba illa pari pietatis affectu. Nam, inquit, si scripturarum vel traditionum auctoritatem inspicere voluerimus, utrisque unum et eundem auctorem, nempe Spiritum Sanctum esse reperiemus (C. T. V. 40, 21—24); P. Claudius Le Jaye S. J., der Prokurator des Kardinals von Augsburg: A traditionibus (incipiendum); sed cum illae sint diversae auctoritatis in ecclesia, diverso modo recipiendae sunt. Nam illae, quae ad fidem pertinent, eadem sunt recipiendae auctoritate, qua recipitur evangelium, aliae autem non ita (C. T. V. 13, 33—36); Senogalliensis . . . placeret igitur, ut inveniuntur verba, quibus explicarentur traditiones verae apostolorum (C. T. V. 33, 9—10).

²⁴ Die Belegstellen sind wiederum zahlreich, z. B.: *Bellicastrensis . . . Non recipimus omnes traditiones (quasi dictatas Spiritu Sancto), sed quae pervenerunt ad nos (C. T. V. 33, 27—28); Bituntius . . . Non omnia, quae ab apostolis dicta et tradita fuerunt, ita sunt tradita, ut perpetuo servantur, sed aliquae quidem perpetua, ut quae ad fidem pertinent, aliqua temporaria, ut de sanguine et suffocato (C. T. V. 40, 26—28); Feltrensis: Quo vero ad illas traditiones apostolorum, quae nunc non sunt in usu, ideo in decreto dictum est traditiones, quae continua successione ad nos usque pervenerunt, ut scilicet excluderemus de immolatis, de suffocato et sanguine, de forma baptizandi (in nomine Jesu), etc. (C. T. I. 522, 5—8).*

²⁵ Von dem Zusatz „*ad mores pertinentes*“ ist zuerst die Rede in dem 8. Punkt der „*Capita dubitationum*“ vom 29. März: *An vero illis verbis (scilicet quibus par debetur pietatis affectus) suo loco manentibus, ille modus loquendi temperari debeat, addendo aliqua verba, quae hunc sensum expriment, ut illis traditionibus, quae ad dogmata pertinent, par pietatis affectus debeat, qui illis dogmatibus, quae in scriptis exprimuntur. Et eodem modo proportione in iis (traditionibus), quae ad mores pertinent, singula singulis referendo (C. T. V. 42, 1—4).* — Die Antworten der Konzilsteilnehmer gehen zum Teil auf die vorgeschlagene neue Formulierung ein, z. B. *Armacanus: . . . Traditiones esse et recipiendas quoad fidem et mores placet, quatenus venerunt ad nos (C. T. V. 43, 28—29); und ähnlich Asculanus (C. T. V. 43, 37—38) und Senogalliensis (C. T. V. 43, 30—55 und 55, 24—31).* Der Sinn des 8. Punktes war offenbar, eine Ausdrucksweise zu finden, die den Gegnern des „*pari pietatis affectu*“ genehm sein könnte; darum werden die Traditionen differenziert (quoad fidem seu dogmata — quoad mores) und nur dem gleichgestellt, was ihnen unter derselben Rücksicht in der Schrift entspricht. Das tut aber dar, daß man an einen irgendwie wesentlichen Unterschied der Traditionen gedacht hat. Die Moralprinzipien, die übrigens explicite niemals während der Verhandlungen genannt werden, wären kaum als eigene Gruppe empfunden worden, da sie ja auch unmittelbar den Glauben betreffen und „*dogmata*“ sind.

²⁶ Schon der Entwurf führt das von den Aposteln verkündete „*evangelium*“, d. i. die göttliche Offenbarung in Christus, ein als „*regulam omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*“ (C. T. V. 31, 24—25), aber die dadurch getroffene Einteilung wird für die „*traditiones*“ nicht beibehalten. Das endgültige Dekret ist unter dieser Rücksicht konsequent, da nicht nur die Predigt der Apostel das Kennzeichen erhält „*tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*“, sondern ganz entsprechend auch deren Weitergabe in der Kirche durch die „*traditiones tum ad fidem, tum ad mores pertinentes*“. Daraus ergibt sich eindeutig, daß der letztere

für das vierzig tägige Fasten, das der Kardinallegat Cervini zum Belege nennt²⁷, während die Praxis der Kindertaufe wohl ein besseres Beispiel abgibt²⁸. Jedoch ist hier nicht der Ort, sämtliche Argumente, die zugunsten der Auffassung Murphys sprechen, zu wiederholen; es kann uns vielmehr genügen, im allgemeinen darauf hingewiesen zu haben²⁹. Falls sie überzeugen und sich durchsetzen, liegen die Folgen für den Traditionsbegriff klar zutage: Er erfährt dann eine sichtbare

Ausdruck nur das vorhergehende „*morum disciplina*“ wieder aufnehmen soll und die „*mores*“ gleichbedeutend mit „*disciplina*“ sind. Die Unterordnung der „*mores*“ unter das „*evangelium*“ wird aber dadurch nicht angetastet. Vgl. auch den Ausspruch des ersten Konzilspräsidenten Kardinal del Monte: *Noverunt Paternitates Vestrae, qualiter omnis fides nostra de revelatione divina est, et hanc nobis traditam ab ecclesia partim ex scripturis, quae sunt in veteri et novo testamento, partim ex simplici traditione per manus* (Generalkongregation vom 12. Februar, C. T. V. 7, 33—36); oder auch den des Kardinallegaten Pole: *Abusus scripturarum sub se continent ordinem et modum praedicandi verbi Dei et libros ipsos interpretandi, traditionum vero abusus totam pene disciplinam ecclesiasticam respicere videntur* (C. T. I. 35, 15—17). Während der Verhandlungen wird die Beziehung der traditiones zum Glauben mehr indirekt hervorgehoben durch den Hinweis auf den apostolischen Ursprung und den Gegensatz zu den „*traditiones ecclesiasticae*“.

²⁷ *Ut est in ceremonialibus de Quadragesima, quae vix ex scripturis probari potest* (C. T. V. 14, 19—20), *apostolos tamen eam tradidisse nobis certo scimus* (C. T. I. 492, 19).

²⁸ Die Aufzählungen der Beispiele durch die Konzilsteilnehmer sind in der Tat nicht immer geschickt. So sagt Bertano: *Dicitur in decreto, quod sunt traditiones apostolorum, ut puta orare stans a pascha usque ad ascensionem Domini, communio sub utraque specie laycis denegata, celibatus sacerdotum, quae et similia a spiritu sancto dictatae sunt* (C. T. I. 523, 3—5). Ist hier vielleicht doch wieder eine Verwechslung mit den „*traditiones ecclesiasticae*“ eingetreten? Das würde nicht in Einklang mit den mehrfachen Beteuerungen der Präsidenten und der maßgebenden Mitglieder des Konzils zu bringen sein. Der eben zitierte Ausspruch meint vielmehr wörtlich die „*traditiones apostolorum a spiritu sancto dictatae*“, nur daß bei den konkreten Angaben ein zeitbedingter Irrtum unterlaufen ist.

²⁹ Zu diesen Gründen gehört auch, daß nach dem Sprachgebrauch der Konzilsverhandlungen die apostolischen Satzungen als solche, selbst wenn sie in der Schrift niedergelegt sind (als „*traditiones scriptae*“), den Namen „*traditiones*“ bekommen; das besagt also eine gewisse Sinnbestimmtheit des Wortes und macht eine entsprechende Auswirkung auf das Gebiet der „*traditiones non scriptae*“ begreiflich. Vgl. z. B. die Äußerung Cervinis: *Traditionum aliquae scriptae, aliquae non scriptae reperiuntur . . . Nam in sacramentis nonnullae scriptae, nonnullae traditae ab apostolis nobis fuerunt; quae sacramenta essentialia fidei nostrae sunt* (C. T. I. 492, 14—16). Im Sinne dieses auffallenden und für uns ungewohnten Sprachgebrauches wäre eine „*traditio scripta*“ die Taufformel, eine „*traditio non scripta*“ etwa die Vorschrift, bei der Eucharistiefeyer den Wein mit Wasser zu vermischen. In bezug auf das letztere Beispiel ist die Erklärung des Bischofs von Bertinoro aufschlußreich: *Traditiones non scriptas esse aliquas immutatas, nonnullas vero perpetuas nemo est qui ambigat. Si vero quispiam haesitavit, consideret et videbit aquam vino in sacramento misceri continuo usu usque ad nos pervenisse, idque Christum instituisse refert Cyprianus . . .* (C. T. I. 524, 11—19). Eine andere Frage ist es freilich, ob der in diesem Einzelfalle beigelegte Beweis zurecht besteht, da die von Christus zweifellos geübte Praxis (im Anschluß an die des jüdischen Paschamahles) noch nicht notwendig eine von ihm für die Apostel und die Kirche erlassene Vorschrift einschließt. Die indirekte Beziehung zum Glauben würde dadurch gegeben sein, daß die Tatsache in sich auf dem Wege über die mündliche Tradition von der Offenbarung selber bezeugt wäre.

Erweiterung, natürlich unbeschadet der weiterhin die erste Stelle behauptenden „*traditiones ad fidem pertinentes*“, und erhält zudem eine breitere Ausgangsbasis in der Theologie der Vorzeit. Vielleicht mag man noch obendrein in dem neu betonten Moment der „*mores*“ angedeutet finden, daß die Tradition eher im praktischen Leben der Kirche mit seinen Riten und Gebräuchen verwirklicht und greifbar wird als in theoretisch formulierten Sätzen.

2. Dogmengeschichtliche Forschung

Es liegt wohl mehr oder weniger im Zug der Zeit, daß die theologische Literatur der letzten Jahre zu dem Thema „Tradition“ einen stark ausgeprägten historischen Einschlag aufweist. Auffallen muß indes etwas anderes: Die Schwerpunkte der Arbeit sind nicht gleichmäßig auf die verschiedenen Epochen verteilt. Unverkennbar steht die Lehre des Konzils von Trient im Vordergrund des Interesses, wie die vielen Monographien, aber auch die ausgedehnten Kapitel in zusammenfassenden Untersuchungen beweisen. Einigermassen bevorzugt sind noch Patristik, die Kontroversschriften der Reformationszeit und die Theologie des 19. Jahrhunderts. Ganz zurück tritt die eigentliche Scholastik, zumal die aus ihren Anfängen (Vor- und Frühscholastik). Die Erklärung für diese Tatsachen liegt indes nicht allzu fern, da das vorhandene Problem objektiv unterschiedlich, je nach den entsprechenden Zeiträumen und deren theologischen Akzenten, hervortritt.

Nur die Vernachlässigung der Vor- und Frühscholastik läßt sich kaum ganz rechtfertigen. Gewiß ist das Material schwer zugänglich, und die explizierten Aussagen über die Tradition werden nicht oft anzutreffen sein. Trotzdem müßte auch hier die Forschung einsetzen, um vor allem die grundsätzliche Traditionsgebundenheit dieser ersten Periode der scholastischen Theologie hervorzuheben. Das Urteil, das M. Grabmann vor mehr als fünfzig Jahren gefällt hat, besteht auch heute noch zu Recht: „Die Hauptsignatur des Wissenschaftsbetriebes im karolingischen Zeitalter und in den darauffolgenden Zeiten bis hinein in die Frühscholastik ist Rezeptivität, Traditionalismus. Es ist die Vorscholastik eine Zeit des Sammelns und Exzerpierens, der Reproduktion und Kompilation. Charakteristisch für die Bildung des früheren Mittelalters ist das ausschlaggebende Ansehen der *auctoritas*, die Abhängigkeit von den Aussprüchen und Anschauungen der großen Lehrer der Väterzeit. Hinter dieser unbedingten Hinnahme der Väterautorität, hinter diesem Kult der *auctoritas* mußte die *ratio*, das vernünftige Verarbeiten, das Durchdringen und selbständige Erfassen des überlieferten Stoffes, zurücktreten . . . Diese Rezeptivität, dieser hyperkonservative Zug hängt auch mit dem Schulwesen des früheren

Mittelalters zusammen. Die gelehrte Bildung wurde gegeben und empfangen in den mit dem Aufblühen des Benediktinerordens entstehenden, in ihren Prinzipien auf Augustinus zurückgehenden Kloster- und Domschulen . . . Die ganze Einrichtung des Schulbetriebes, das Verhältnis von Schüler und Lehrer, der Lehrplan, all dies drückte dem in diesen Schulen erworbenen Wissen den Stempel des Überlieferten, des Traditionalismus auf.³⁰ Die wesentliche Abhängigkeit von der Väterlehre bleibt trotz einiger nicht unerheblicher Differenzierungen, die zumal durch das siegreiche Vorrücken der Systematik und der Dialektik bedingt sind, auch in der Frühscholastik. Für unsere Zwecke ist es dabei von untergeordneter Bedeutung, ob die patristischen Kenntnisse immer noch den Florilegien, denen nunmehr die kanonistischen Sammlungen an die Seite treten, oder bereits einem selbständigen Quellenstudium entstammen. Nur eines ist zu verwundern, daß nicht mehr explizite Zeugnisse für den Wert der Tradition aus diesen Epochen zutage gefördert worden sind³¹.

Ein deutlicheres Bild gibt uns die moderne Forschung von der Kontroverstheologie der Reformationszeit, obschon auch hier die desiderata nicht ganz fehlen. Wir besitzen nur eine einzige ausführliche Monographie für diesen Zeitraum, die von J. L. Murphy zum Traditionsbegriff Driedos, die bereits oben lobend erwähnt wurde³². Hinzu kommen noch einige kleinere Arbeiten: zu Heinrich VIII. von England, der sozusagen die Kontroverse einleitet und auf Thomas More und John Fisher (Roffensis) eingewirkt hat³³, zu Melchior Cano, der den Höhepunkt bildet³⁴, und zu Robert Bellarmin³⁵. Die Unter-

³⁰ Die Geschichte der scholastischen Methode I (Freiburg 1909) 179 f.

³¹ Es sei hier nur ein einziger Text angeführt, aus Petrus Venerabilis, der selten zitiert wird und ein klares Zeugnis für die Bedeutung der Tradition in der Kanonfrage darstellt: *Quomodo potuit plus quam per mille annos et falli et fallere Ecclesia? . . . Sed cum hoc omnino impossibile sit, colligitur, quod eius traditionibus omnibus, sicut apostolicis, omnimoda ab omnibus fidelibus fides exhiberi debeat. Si enim doctrina vel traditio Ecclesiae ab apostolis suscepta est, si eadem a Christo in apostolos derivata est, constat, quia verax et a veritatis filiis suscipienda est . . . Haec autem Ecclesia attestatur Epistolas de quibus agitur, apostolicas esse, idque sibi a praecedentibus Patribus et ipsis viris apostolicis traditum se fixe et immobiliter retinere (Contra Petrobrusianos PL 189, 739). — Die Bedeutung der kirchlichen Autorität für die Festlegung des biblischen Kanons stellt schon Rhabanus Maurus heraus (De clericorum institutione 3, 6; PL 107, 383). Über den kanonistischen Traditionsbegriff des frühen Mittelalters siehe: J. Beumer, Der Begriff der „traditiones“ auf dem Trienter Konzil im Lichte der mittelalterlichen Kanonistik: Schol 35 (1960) 342—362.*

³² Anm. 20.

³³ Angabe in Anm. 4.

³⁴ U. Horst, Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano: TrierThZ 69 (1960) 207—223.

³⁵ J. Beumer, Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin: Schol 34 (1959) 1—22; mit Exkurs: Das „partim — partim“ in den Katechismen des hl. Petrus Canisius.

schiede zwischen der vortridentinischen und der nachtridentinischen Theologie müßten exakter, als das bisher geschehen ist, nachgewiesen werden, besonders schon deshalb, weil allein auf diese Weise die Konzilsdefinition sowohl in ihrer Abhängigkeit als auch in ihren Auswirkungen sichtbar wird; dabei sollte jeder Zweifel aus dem Weg geräumt sein, welcher von den beiden Epochen ein Melchior Cano³⁶ und ein Martin Pérez de Ayala³⁷ zuzurechnen sind. Die vortridentinische Kontroverstheologie übt sicher einen eigenen Reiz auf die historische Forschung aus³⁸, vielleicht wegen der Mannigfaltigkeit der in ihr auftretenden Ansichten.

Da lenkt u. a. die Gestalt des Franziskaner Kaspar Schatzgeyer die Aufmerksamkeit auf sich; nach der Darstellung, die Tavard ihm gibt, hat er als extremer Verfechter des katholischen Schriftprinzips zu gelten³⁹, aber andererseits leugnet er keineswegs die Erkenntnisquelle der Tradition vollständig⁴⁰. Johannes Eck bestimmt, wenn wir Geiselman Glauben schenken dürfen⁴¹, das gegenseitige Verhältnis von

³⁶ Siehe hierzu: C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca* (Bibliotheca Theologica Hispana serie 1, tomo 1) (Madrid 1959). Danach lehrt Cano schon in seinen Vorlesungen von 1544 klar und deutlich, daß die apostolische Tradition inhaltlich die Schrift ergänzt. Der Fortschritt in *De locis* (anscheinend durch das Konzil bedingt) zeigt sich nur in der Anerkennung dieser Tradition als eines neben der Schrift stehenden theologischen Prinzips (a. a. O. 130—132). Der entscheidende Text lautet dort: *Principiorum itaque Theologiae numerus e libris sacris atque Apostolorum traditionibus integerrime constituitur* (*De locis* 12, 3 [ed. Viennae 1754] 644).

³⁷ Sein Werk „*De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*“ ist verfaßt 1548 (siehe die Vorrede). Ein Einfluß der Vierten Sitzung des Konzils wäre also an und für sich möglich, läßt sich aber nicht feststellen. Die Angabe bei Geiselman (Das Konzil von Trient über das Verhältnis... 168) und bei Murphy (a. a. O. 275: „The only [!] two [mit Alfonso de Castro] among the post-Tridentine theologians who had taken part in the Fourth Session of the Council itself“) beruht auf einem Irrtum; Perez wird zum ersten Male in den Akten zum 29. September 1546 genannt und war während der Verhandlungen über Schrift und Tradition noch nicht anwesend.

³⁸ Einen guten Überblick gibt: A. Ibáñez, *La relación „Escritura—Tradición“ en la Teología pretridentina* (Scriptorium Victoriense 5 [1958] 147—180).

³⁹ A. a. O. 173—179.

⁴⁰ *Quod additur: „nullum habet in scriptura exemplum“ nihil concludit. Sufficit enim, quod in scriptura habeat fundamentum* (*Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum, conatus* 10; ed. U. Schmidt [Münster 1922] 139, 23—24). *Neque enim cuncta agenda, Deo grata et placita, expresse in sacra scriptura* (ib., ed. cit. 152, 8—9). Vgl. auch: H. Klomps, *Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer* (Reformationsgesch. Studien und Texte, 84) (Münster 1959); P. Polman, *Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation* (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 4) (Münster 1931) 24—26.

⁴¹ „(Er) begnügt sich nicht, wie John Fisher, mit dem bloßen Zitat aus Ps.-Dionysius. Er zieht daraus die Folgerung für das Verhältnis von Schrift und Überlieferung, das er im Anschluß an Ps.-Dionysius dahin bestimmt: *Apostoli partim scriptis partim non scriptis traditionibus mysteria nobis tradiderunt*“ (Das Konzil von Trient über das Verhältnis..., 146).

Schrift und Überlieferung durch ein betontes „partim — partim“, und doch begegnen wir gelegentlich bei ihm auch einer andersgearteten Sprache⁴². Aus der Zeit nach dem Konzil verdienen namentlich die Theologen eine Untersuchung und Würdigung, die entweder (wie Bellarmin und Stapleton⁴³) Ansehen und Einfluß aufweisen oder, weil sie selbst an der Vierten Sitzung des Tridentinums teilgenommen haben, einen persönlichen Beitrag zu deren Interpretation zu liefern imstande sind. Zu den letzteren gehören der Franziskanerkonventuale Johannes Antonius Delphino, der Bischof Luigi Lippomano und der Franziskanerobservant (später Kardinal) Clemens Dolera. Die Arbeit ist aber bislang nur für Delphino, und zwar mit einem überraschenden Ergebnis, durchgeführt worden⁴⁴. Was Lippomano angeht, der nicht als Theologe (wie Delphino und Dolera), sondern als Bischof dem Konzil beigewohnt hat, sind wir auf die knapp gehaltene Wiedergabe seiner Gedanken (aus dem Buch: *Confirmatione et stabilimento di tutti li dogmi catholici con la subuersione di tutti i fundamenti, motiui et ragioni delli Moderni Heretici, Venetia 1553*) bei F. Lauchert angewiesen, der uns berichtet: „Der nächste Punkt ist die Verteidigung der apostolischen Tradition als Glaubensquelle neben der Heiligen Schrift. Um den Grundsatz der Lutheraner, nichts anzunehmen, was nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift stehe, ad absurdum zu führen, wird einerseits darauf hingewiesen, daß sie doch selber die Kindertaufe von der Tradition annehmen, obwohl sie auf dem von ihnen angenommenen Boden der Heiligen Schrift sie nicht gegen die Wieder-

⁴² Non sunt igitur solum credenda et servanda, id quod volunt Lutherani, quae expresse habentur in divinis litteris aut probantur ex ipsis, verum etiam ea oportet credere et servare, quae sancta mater ecclesia credit et observat. Non enim omnia tradita sunt manifeste in sacris scripturis, sed quam plurima ecclesiae, quae a spiritu sancto illustratur et gubernatur et ob id a veritatis tramite errare nequit, determinanda relicta sunt . . . Multa igitur suis ritibus et caeremoniis observat ecclesia ex familiari instinctu spiritus sancti et traditione Apostolorum et sanctorum Patrum, quae etsi expresse in sacris litteris non habeantur, ipsis tamen nequaquam obviat aut ab ipsis discrepant, imo maxime ipsis sunt conformia (Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes Ecclesiae, IX [ed. Lugduni 1572] 66—67). Nihil addendum est scripturae, quod corrumpat aut depravet ipsam aut quod dicatur esse de integritate scripturae, secus quando promovet ea, quae in sacris litteris sunt mandata vel consulta; nam constitutiones ecclesiae, et si non sunt in scriptura in propria forma, tamen emanant ex ea, ut testatur sapiens: Omnis sermo Dei ignitus clipeus est sperantibus in se (ib. XIII; ed. cit. 128).

⁴³ Tvard beurteilt seine Haltung sehr ungünstig: „In English Recusant theology, Stapleton embodies the spirit of the Counter-Reformation at its purest. His positions are extreme. They do not only squarely contradict whatever conception has been favoured by the Reformers. They also combat the theological opinions of more moderate Catholics. When it is met on a wide scale, this theological intransigence is likely to drive adversaries to the opposite extremes“ (a. a. O. 231).

⁴⁴ G. Rambaldi, *In libris scriptis et sine scripto traditionibus, La interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino O. F. M. Conv.: Ant 35 (1960) 88—94.* — Auf das Resultat werden wir nachher noch zurückkommen.

täufer rechtfertigen können, und andererseits darauf, daß sie ja auch die Heilige Schrift selbst nur von der Kirche haben. Im übrigen wird die Tradition mit den Vätern, besonders dem hl. Augustinus, verteidigt.⁴⁵ Eine ausdrückliche Bezugnahme auf die Definition scheint demnach bei Lippomano nicht vorzuliegen, indes stimmt die Darstellung der Traditionslehre offenbar im wesentlichen mit derjenigen überein, welche wir bei der zeigenössischen Kontroverstheologie vorwiegend antreffen.

Im Mittelpunkt der dogmengeschichtlichen Untersuchung von heute steht, was nicht weiter wundernehmen wird, das Konzil von Trient, und die Hauptfrage ist immer noch, seitdem E. Ortigues zum ersten Mal das Problem in aller Schärfe gestellt hat⁴⁶, dieselbe, nämlich die nach dem Sinn der dort definierten „sine scripto traditiones“. Es geht darum, ob diese, und zwar kraft der Definition, als solche betrachtet werden müssen, die über den Inhalt der Schrift hinausgehen. Die Ansichten der Theologen sind geteilt, und Geiselmann, der vor allem die These von Ortigues aufgegriffen und verbreitet hat, ist nicht nur auf lebhafteste Zustimmung⁴⁷, sondern auch auf heftigen Widerspruch gestoßen⁴⁸. Der größeren Klarheit wegen unterscheiden wir die Behauptung an sich und deren Begründung, die sich in erster Linie auf den Ersatz der Formel „partim — partim“ (im Entwurf) durch ein einfaches „et“ (in der endgültigen Fassung des Dekretes) stützt.

⁴⁵ Die italienischen literarischen Gegner Luthers (Erläuterungen und Ergänzungen zu Jansens Geschichte des deutschen Volkes, hrsg. von L. v. Pastor, VIII (Freiburg 1912) 576 f. — Von Dolera sagt uns Lauchert nur: „Bei Erörterung der vier Merkmale der Kirche (in dessen Werk: *Theologicarum Institutionum Compendium*, Fulginei 1562) ... wird die apostolische Tradition als Glaubensquelle neben der Heiligen Schrift verteidigt“ (ebd. 649).

⁴⁶ *Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente: RechScRel* 36 (1949) 271—299

⁴⁷ H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient II* (Freiburg 1957) 59—61; B. van Leeuwen, *Schrift und Tradition: WissWeish* 21 (1958) 217—225; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik III*, 1 (München 1958) 775—776; O. Semmelroth, *Die Heilige Schrift als Glaubensquelle: StimmZeit* 86 (1958) 36—50; P. de Vooght, *Écriture et tradition d'après des études récents: Istina* 5 (1958) 183—196; G. H. Tavad, a. a. O. 245; E. Stakemeier, *Das Konzil von Trient über die Tradition: Catholica* 14 (1960) 34—48.

⁴⁸ H. Lennerz, *Scriptura sola?: Greg* 40 (1959) 38—53; ders., *Sine scripto traditiones: Greg* 40 (1959) 624—635; J. Beumer, *Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils: Schol* 34 (1959) 249—258; G. Rambaldi, a. a. O.; F. Bruno, *Le tradizioni apostoliche nel Concilio di Trento* (Aloisiana [Napoli 1960] 319—334). — Lengsfeld erklärt vermittelnd: „Berücksichtigt man alle von Geiselmann, Lennerz und Beumer über das Trienter Dekret und seine Auslegung beigebrachten Urteile, so ergibt sich für den gegenwärtigen Stand der Forschung folgende behutsam gewogene Erkenntnis: Wenn das Konzil für Schrift und Tradition gleiche Zustimmung fordert, weil die göttliche Offenbarung in den geschriebenen Büchern und den nicht geschriebenen Überlieferungen enthalten ist, dann ist damit noch keine Entscheidung darüber gefallen, ob es geoffenbarte Wahrheiten gibt, die ausschließlich in der Überlieferung und auf keine Weise in der Schrift verankert sind“ (a. a. O. 126).

Die These an sich läßt sich wohl ohne Schwierigkeit aufrechterhalten, wenn wir sie so ausdrücken: Die Definition der Vierten Sitzung hat die Eigenart der „sine scripto traditiones“ nicht näher bestimmt und die Frage nach deren Verbindung mit der Schrift offengelassen. Damit soll selbstredend nicht etwa H. Schell verteidigt werden, der darüber hinausgehend behauptet, das Konzil sei wegen der Gleichstellung von Schrift und Tradition für die Identität des Inhaltes positiv eingetreten⁴⁹. Nein, die Definition nimmt Abstand davon, und deshalb ist auch von ihr keine Antwort zu holen.

Unser erster Grund entstammt der theologischen Methodenlehre. Nach einer allgemein anerkannten Regel ist der Wortlaut des offiziellen Dokumentes maßgebend, um den Inhalt und seine Reichweite zu ermitteln. Wenn eine ungezwungene Erklärung des definierten Textes vorgebracht wird, die weniger in ihn hineinlegt als eine andere, die mehr verlangt, so hat jene den Vorzug vor dieser, die zudem die Last des Beweises auf sich nehmen muß. Nun besagen aber die ungeschriebenen Überlieferungen, wie eingangs dargetan worden ist, von ihrem Begriff her nicht notwendig eine Festlegung, die ihren Umfang über den der Schrift hinaus ansetzte. Das wird bei dem Trienter Konzil vor allem deswegen anzuwenden sein, weil die von ihm erlassene Entscheidung in der betreffenden Angelegenheit nicht den Belangen einer systematischen Theologie dienen wollte, sondern einen ganz und gar praktischen Zweck und Sinn hatte, wie es in der Auseinandersetzung mit den Prinzipien und Theorien der Reformation erforderlich war⁵⁰. Für einen derartigen Zweck konnte es vollauf genügen, wenn die „traditiones“ nach ihrer nächsten Quelle (in bezug auf Erkenntnis und Beweis) als „sine scripto“ gekennzeichnet wurden, ohne daß darum deren letztes Fundament (ob es sich nun irgendwie doch in der Schrift oder nur in der Tradition selber befand) aufzudecken war⁵¹. — Ein zweiter

⁴⁹ „Auch hier ist also das Wort des Tridentinums zu betonen: Schrift und Tradition seien mit *gleicher* Ehrfurcht anzunehmen. Sie sind in der Tat nicht in ungleichartiger Weise, sondern beide relativ vollständige Quellen der Offenbarung“ (Katholische Dogmatik I [Paderborn 1889] 74).

⁵⁰ In diesem Sinne verstehen wir eine Äußerung der Kardinallegaten in dem Schreiben an den Kardinal Alexander Farnese in Rom: „Fatto questo, segue il stabilire la tradizione della chiesa; della quale ci pare necessario, che nel medesimo decreto si faccia menzione, almeno in genere et indiffinitamente, perchè sarà un gran punto questo, che non ci possa esser detto: la tal cosa non si trova nella scrittura, adunque non è vera“ (C. T. X. 377, 34 — 378, 2; Brief vom 11./12. Februar 1546).

⁵¹ Vielleicht deutet das auch die Bemerkung des Kardinals Cervini an: *Multa sunt tam quoad essentialia fidei, quam quoad ceremonialia, quae scripta non sunt, sed tamen nobis tradita, ut est in ceremonialibus de Quadragesima, quae vix ex scripturis probari potest* (C. T. V. 14, 18—20). Wenn also eine ungeschriebene Überlieferung „kaum“ aus der Schrift bewiesen werden kann, dann ist es nicht ausgeschlossen, daß sie doch eine Grundlage in der Schrift hat.

Grund kommt hinzu. In den gewöhnlichen Fällen, soweit das Gegenteil nicht ausnahmsweise eigens nachgewiesen werden kann, läßt eine Konzilsdefinition die im kirchlichen Raum erörterten Lehr- und Schulmeinungen unberührt. Wir sehen indes, daß eine gewisse Suffizienz der Heiligen Schrift, womit deren inhaltliche Ergänzung durch die Tradition gelehrt erscheint, von recht angesehenen katholischen Theologen sowohl in der Zeit vor dem Tridentinum⁵² als auch während der Verhandlungen⁵³ und schließlich noch nach erfolgter Definition⁵⁴ vertreten wird. Dieser Grund behält seine Beweiskraft, selbst wenn eine solche Anschauung nur einer Minderheit angehören sollte⁵⁵. Direkte Belegstellen aus den Akten liegen jedoch u. E. nicht vor⁵⁶.

Darum dürfte auch der Gedankengang, der den Wegfall des „*partim — partim*“ heranzieht, kaum durchschlagen. Die von uns anderswo bereits vorgetragenen Gegengründe sollen indes hier nicht wiederholt werden⁵⁷. Wir fügen vielmehr neue hinzu, die aber immer

⁵² So z. B. Johannes Driedo, der u. a. erklärt: *Et quamvis qui divinos sermones divinitus inspirati scripserunt, breves hos et succinctos esse voluerunt, non sic tamen abbreviaverunt, ut praeterirent et intacta prorsus dimitterent ulla Christianae fidei mysteria et sacramenta, quae usque in diem hodiernum universalis servat ecclesia (De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus I [ed. Lovanii 1556] 243r C).* Siehe auch Murphy, a. a. O. 133—135.

⁵³ Das klarste Zeugnis liefert uns der „*Tractatus de traditionibus*“ aus der Feder des Augustinergenerals Seripando; am Schlusse heißt es dort: *Pensandum denique, ne in traditionibus externis vera religio et salutis spes statuatur, de quibus Aug.: Omnia, quae pertinent ad veram religionem quaerendam et tuendam, divina Scriptura non tacuit. Praeterea, cum multa fecisset Dominus Jesus, non omnia scripta sunt . . . electa sunt autem, quae scriberentur, quae salutis creditum sufficere videbantur (C. T. XII. 521, 47—52).* Außerdem wäre auch der Servitengeneral Bonuccio zu nennen, der auf dem Konzil selbst, ohne Widerspruch zu finden, seine Meinung dahin ausspricht: *Iudico omnem veritatem evangelii scriptam esse, non ergo partim (C. T. I. 525, 16—18).*

⁵⁴ Als Beispiel sei nur die Lehre des hl. Robert Bellarmin herangezogen. Wir lesen in seinen *Controversiae fidei: Omnes traditiones et Ecclesiae decreta continentur in Scripturis in universali (I Lib. IV cap. 10 [ed. Parisii 1870] 219 b); Hoc modo etiam traditiones non sunt additiones (Scripturae), sed explicationes (ib.; ed. cit. 219 a); Aequalitas divinarum personarum, processio Spiritus sancti a Patre et Filio ut ab uno principio, peccatum originis, descensus Christi ad inferos, et multa similia deducuntur quidem ex sacris Litteris, sed non adeo facile, ut si solis pugnandum sit Scripturis testimonio, numquam lites cum protervis finiri possint (I Lib. IV cap. 10; ed. cit. 221 b).*

⁵⁵ Was die nachtridentinische Scholastik betrifft, so hält sie gemeinhin daran fest, daß nicht alles in der Schrift enthalten sei, wobei aber meistens der Zusatz erscheint „*ausdrücklich*“, so daß eine Zurückführung der Traditionswahrheiten auf die Bibel nicht ausgeschlossen wird. So sagt z. B. Suarez: *Scriptura . . . non est per se data, ut contineat expresse omnia credenda, sed praecipua mysteria, ut dixi, et ut det principia credendi reliqua, et normam contra haereticos (De fide, disp. 5 sect. 4 nr. 11; ed. Vivès XII 151).* Von einem allgemeinen Mißverständnis des Tridentinums kann keine Rede sein.

⁵⁶ Höchstens könnte man in dem Ausspruch Cervinis (siehe den Text in Anm. 51) eine Andeutung dafür vorfinden.

⁵⁷ Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils. — Wenn man mit Geiselmann (Das Konzil von Trient über das Verhältnis . . .

wieder den in sich indifferenten Charakter der beanstandeten Formel hervorkehren. So läßt sich schon der Umstand verwerten, daß sie einmal — allerdings nur einmal — von Johannes Driedo angewandt wird, der doch sonst, wie Murphy überzeugend bewiesen hat⁵⁸, der Suffizienz der Schrift das Wort redet. Ein Gleiches beobachten wir bei Seripando, der als General des Augustinerordens stimmberechtigtes Mitglied des Konzils war, und darum kommt auch seinem Zeugnis ein stärkeres Gewicht zu. In der Verhandlung vom 23. März 1546 hält er eine Rede, deren für unseren Zweck entscheidende Worte lauten: Cum illae traditiones pervenerint ad nos partim scriptae, partim per observationem et manus traditionem⁵⁹; und auf der anderen Seite begünstigt er in seinem (Februar oder März desselben Jahres abgefaßten) „Tractatus de traditionibus“ ein maßvolles Schriftprinzip⁶⁰. Ferner ist noch die Haltung des Franziskanerkonventualen G. A. Delphino bemerkenswert; als Konzilstheologe der Vierten Sitzung hat er sicher Kenntnis von dem Gegenstand und Ergebnis der Verhandlungen, von neu auftauchenden Themen und von geplanten oder erfolgten Änderungen, und doch gebraucht er unbedenklich in seiner 1561 veröffentlichten Schrift „De tractandis in concilio oecumenico“ ausgerechnet gerade die Formel, die angeblich die Konzilsdefinition bewußt zurückgewiesen hat⁶¹. Schließlich sei auch ein mehr oder weniger amtliches Dokument angeführt, der „Catechismus Romanus ex decreto concilii Tridentini ad parochos“, worin auffallenderweise eine Ausdrucksweise verwendet wird, die zwar das „partim — partim“ nicht wörtlich wiedergibt, aber ihm doch äußerst nahe kommt: Omnis autem doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est⁶². Alle diese

143) annimmt, daß die lateinische Übersetzung der Ecclesiastica Hierarchia des Ps.-Dionysius durch Ambrosius Traversari das „partim — partim“ des Konzilsentwurfes veranlaßt hat, so spricht das weniger für eine nachdrückliche Betonung des wörtlichen Sinnes der Formel.

⁵⁸ A. a. O. 133 135 243 273—275. — „We feel that Geiselman places too much emphasis upon the ‚partim . . . partim‘ phrase in the title quoted. It is a phrase that appears in no other place, and in the light of Driedo’s entire thought, we can only conclude that it represents in this instance no more than a chance usage on Driedo’s part, since he very clearly indicates elsewhere the intimate bond uniting Scripture and tradition in regard to dogmatic truths“ (274).

⁵⁹ C. T. I. 525, 3—6.

⁶⁰ Siehe den Text in Anm. 53. — Vielleicht gehört hierher auch der Umstand, daß Seripando Gegner des „pari pietatis affectu“ ist und als solcher gegen dessen Aufnahme in das Dekret stimmt (C. T. V. 53).

⁶¹ Rambaldi, a. a. O.

⁶² Prooemium 12. — Der Ausdruck erinnert etwas an die sprachliche Wendung, die wir in einem Schreiben der Kardinallegaten an Kardinal Farnese vorfinden: „La rivelazione della fede havuta nel testamento novo da Gesù Cristo, Nostro Signore, non fu scritta tutta, ma ne restò parte nel core degli homini et nella traditione d’essa chiesa“ (C. T. X. 373, 15—18).

Gründe, zusammen mit den bereits früher von uns beigebrachten, machen es, um nicht betonter zu sprechen, sehr unwahrscheinlich, daß der Änderung im Konzilsdekret gegenüber der ursprünglichen Form (eine Änderung, die wir als rein stilistisch beurteilen⁶³) ein direkt entscheidender Wert für die Sinndeutung der wichtigen Definition beigegeben werden kann.

Die dogmengeschichtliche Betrachtungsweise wird nicht unvorteilhaft ergänzt durch eine religionswissenschaftliche. Unter dieser Rücksicht hat die allgemein anerkannte Darstellung von J. Ranft „Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips“ einen vielversprechenden Anfang gemacht⁶⁴. Aber man vermag leider nicht zu behaupten, daß alle dort gegebenen Anregungen aufgenommen und, wenn auch nur teilweise, wesentlich weitergeführt worden wären. Die sonst so vortreffliche Studie von N. Monzel „Die Überlieferung, Phänomenologische und religionsgeschichtliche Untersuchung über den Traditionalismus der christlichen Lehre“ wendet sich vornehmlich der philosophischen oder, genauer gesagt, der soziologischen Seite des weitverzweigten Problems zu⁶⁵. In der protestantischen Theologie tritt das Interesse für eine religionsvergleichende Begründung der christlichen Tradition ebensowenig hervor; immerhin ist der knapp gehaltene Aufsatz von G. Mensching „Tradition und Neuschöpfung in der Religionsgeschichte“ durchaus lesenswert⁶⁶.

3. Kontroverstheologische Bedeutung

Selbst von unserem rein-menschlichen Standpunkt aus ist eine Einschätzung der Erfolgsaussichten, die den einzelnen im interkonfessionellen Gespräch von heute angeschnittenen Themen eignet, geradezu unmöglich. Aber eines kann mit der notwendigen Vorsicht geschehen: daß wir nämlich diesen nach ihrem inneren Wert für die Kontroverse eine gewisse Rangordnung zuweisen, weil eine solche von äußeren

⁶³ Der neue Text hat nicht nur vorher schon eine Vereinfachung vorgenommen, indem er das „vel — vel“ (C. T. V. 31, 26—27) in ein „aut“ abwandelte (C. T. V. 91, 8), sondern ist auch durch den Zusatz „tum ad fidem tum ad mores pertinentes“ wiederum schwerfällig geworden. In Ermangelung einer ausdrücklichen Notiz in den Akten könnte das den Ersatz des „partim — partim“ durch ein „et“ veranlaßt haben.

⁶⁴ Würzburg 1931.

⁶⁵ Bonn 1950. — Vgl. auch: J. Pieper, Über den Begriff der Tradition (Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 72) (Köln 1958).

⁶⁶ Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 9 (1957) 201—221. — Siehe ferner: J. Scharbert, Das Traditionsproblem im Alten Testament: TrierThZ 66 (1957) 321—335.

Faktoren, die etwa die praktische Auswirkung mitbestimmen, unabhängig sein wird. So gesehen, steht die Frage nach den Glaubensquellen vielen anderen voran; denn sie gehört dem Bereich des Prinzipiellen an, woher die weiteren Spezialprobleme gelöst werden müssen. Aber es ist doch nicht die einzige Frage grundsätzlicher Art, nicht einmal die wichtigste. An Bedeutung wird sie unbestreitbar von einer noch tiefer gehenden übertroffen, von der, die sich auf das Verhältnis von göttlicher Offenbarung und kirchlicher Lehrvollmacht bezieht. So sagt Lengsfeld am Schluß seiner Untersuchung zutreffend: „Schließlich darf als Ergebnis auch festgestellt werden, daß die Unterschiede der katholischen und protestantischen Sicht aller Fragen um Schrift und Tradition desto geringeren Abstand voneinander aufweisen, je mehr unbefangen und sachgemäß auf die theologische Relevanz der Phänomene Tradition und Schrift selbst gesehen wird, daß aber die Unterschiede immer dann deutlicher hervortreten, sobald der Zusammenhang von Verbaltradition und Realtradition mit dem Phänomen ‚Kirche‘ stärker ins Auge gefaßt wird. Das kontroverstheologische Gespräch wird sich immer intensiver mit dem Thema Kirche beschäftigen müssen.“⁶⁷ Es scheint darum nicht unangebracht, vor einer Überschätzung der Erfolge zu warnen, die vielleicht in der Annäherung der christlichen Konfessionen bezüglich der Traditionsfrage bereits zustande gekommen sind oder noch erwartet werden. Hinzu kommt, daß wir Katholiken allzuleicht vereinzelte Stimmen aus dem protestantischen Lager als die maßgebende Auffassung der evangelischen Kirchen werten, was naturgemäß nicht sein kann. Immerhin besagt die eingeleitete Auseinandersetzung einen Ansatzpunkt, der möglicherweise das gesamte Problem aufrollt und weitere angrenzende Einzelheiten einbezieht.

Dabei ist die äußerst günstige Situation, die gerade heute und jedenfalls mehr als in der Vergangenheit, ein Gespräch zwischen den Konfessionen vorfindet, keineswegs zu übersehen. Der geistige Boden erweist sich nämlich hüben wie drüben schon irgendwie dafür vorbereitet, indem die Katholiken der Schrift und die Protestanten der Tradition eine merklich gesteigerte Aufmerksamkeit schenken, und zwar trifft das so zu, daß die beiderseitigen Bestrebungen im wesentlichen voneinander unabhängig sind und nur ihrer Eigengesetzlichkeit Folge leisten. Daß sie zudem nicht, oder wenigstens nicht der Hauptsache nach, ihren Ursprung in einer bewußten und gewollten Tendenz zu Kompromissen oder doch zu einer gewissen Annäherung an den Gesprächspartner haben, erhöht vielleicht noch die innere und äußere Bedeutsamkeit. Denn eine auf diese Weise gleichsam zufällig ent-

⁶⁷ A. a. O. 253.

standene Lage könnte, wenn sie erkannt und in der rechten Art ausgenutzt wird, am ehesten zu einem greifbaren Ertrag führen.

Auf katholischer Seite hat wohl die sogenannte Bibelbewegung den ersten Anfang gemacht, also innerhalb des praktisch-religiösen Lebens, während der theologischen Wissenschaft hier mehr der zweite Platz zukommt. Indes läßt auch diese deutlich werden, z.B. durch vermehrte und besser ausgearbeitete Schriftkommentare und auch durch stärkere Berücksichtigung des Schriftbeweises in der Dogmatik, daß sie das neue Anliegen aufzugreifen bereit ist. Es fehlt zudem nicht an gelegentlichen Zeugnissen sogar ausdrücklichen Inhaltes⁶⁸. Nebenbei bemüht man sich, in historischen Untersuchungen die Position, die ehemals, zumal im Mittelalter, der Bibel eingeräumt wurde, wieder ans Licht zu ziehen, womit ein Ausblick auf die prinzipiellen Folgerungen und deren Anwendung in der modernen Theologie verbunden sein kann⁶⁹. So geschieht es nach und nach, daß das katholische Traditionsprinzip zwar aufrechterhalten bleibt, aber doch ein wenig von seiner Schroffheit und absoluten Geltungskraft verliert, indem ein Schriftprinzip, das aber gleichfalls katholisch ist, danebentritt. Der wünschenswerte Ausgleich mag vielleicht noch nicht überall und im höchsten Grade erreicht sein, aber anscheinend bestehen keine größeren oder mindestens keine grundsätzlichen Schwierigkeiten.

Nicht so ganz einheitlich bietet sich die protestantische Einstellung gegenüber dem Thema „Tradition“ dar. Einige Aussprüche sind indes schon mehr oder weniger typisch dafür, daß sich die Gesichtspunkte wesentlich gewandelt haben, so z.B. ein solcher: „Eine bewußt ergriffene Tradition ist viel weniger gefährlich, als wenn man, auf das falsch verstandene ‚sola scriptura‘ starrend, sich einbildet, man hätte gar keine Tradition.“⁷⁰ Ein anderer, der ebenso von einem evangelischen Theologen stammt, wird wegen seiner betonten Schärfe noch als singulär zu gelten haben: „Es ist ein Irrtum des Glaubens und der Lehre: Die Heilige Schrift sei für sich allein genügend, die Stimme der göttlichen Heilsoffenbarung vernehmbar, ausreichend und verbindlich zu Gehör zu bringen.“⁷¹ Wie vorsichtig man bisweilen formuliert und wie dabei auch die Kritik durchbricht, bringt folgendes Wort gut zum Ausdruck: „Die Tradition ist als helfender Interpret nur eine rela-

⁶⁸ L. Scheffczyk, *Biblische und dogmatische Theologie*: TrierThZ 67 (1958) 193—209.

⁶⁹ J. Beumer, *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation*: Schol 16 (1941) 24—52; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 21952); P. de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne* (Bruges 1954).

⁷⁰ H. Rückert, *Schrift, Tradition und Kirche* (Lüneburg 1951) 23.

⁷¹ M. Lackmann, *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche* (Stuttgart 1955) 22.

tive Autorität, eine *norma normata*. Die *norma normans* ist das lebendige Gotteswort selbst. Wenn — wie in der römisch-katholischen Kirche und im lutherischen Konfessionalismus — die unfehlbare Lehrinstanz des Papstes, respektive der Bekenntnisschriften, zu einer inappellablen Lehrautorität *de facto* gemacht wird, dann ist in Wirklichkeit das lebendige Gotteswort selbst durch die Erinnerung des früheren Hörens verdrängt worden.“⁷² Die nicht unerheblichen Unterschiede in der einigermaßen schon übereinstimmenden positiven Wertung der Tradition sind vor allem durch die theologische Richtung bestimmt, der die betreffenden Theologen angehören. So finden wir bei den Lutheranern die Überlieferung in der Form der Bekenntnisschriften, die sowohl die der alten Kirche als auch die der Reformation umfassen⁷³, während die weniger bekenntnisgebundene reformierte Theologie eher die den Glauben formulierende Kirche mit der biblischen Autorität konfrontiert⁷⁴. Peter Brunner gelangt dabei sogar zu dem Zugeständnis, das eine „faktisch unbedingte Bekenntnisbildung“ anerkennt⁷⁵. Den Höhepunkt der gedanklichen Entwicklung im protestantischen Raum stellt ohne Zweifel die von der „Michaelsbruderschaft“ vorgetragene Theorie dar, die offen erklärt: „Auch für uns gilt als Maßstab für den rechten Glauben, daß dieser ist, was immer, überall und von allen geglaubt worden ist (*quod semper, ubique et ab omnibus creditum est*, Vinzenz v. Lerinum)“⁷⁶; und

⁷² R. Prenter, Ein lutherischer Beitrag, in: Richardson-Schweitzer, Die Autorität der Bibel heute (Vom Weltkirchenrat zusammengestelltes Symposium über „Die biblische Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute“) (Zürich-Frankfurt o. J.) 134.

⁷³ W. Künneth, Die Autorität des Bekenntnisses (Bekennende Kirche, 4) (Neuendettelsau 1950); C. E. Luthardt, Compendium der Dogmatik (hrsg. von R. Jelke) (Heidelberg 151948).

⁷⁴ H. von Oyen, Theologische Erkenntnislehre, Versuch dogmatischer Prolegomena (Zürich 1955).

⁷⁵ P. Brunner, Schrift und Tradition (Berlin 1951). — Siehe auch: G. Gloege, Offenbarung und Überlieferung: ThLitZt 79 (1954) 213—236; E. Kinder, Schrift und Tradition: Asmussen-Stählin, Die Katholizität der Kirche (Stuttgart 1957) 9—79.

⁷⁶ Credo Ecclesiam (Kassel 1955) 22. — Vgl. die Zusammenfassung bei Lengsfeld (a. a. O. 179 f.): „Wie sich im 16. Jahrhundert die Kirche erst erneuerte, ‚als aus der Not des Gewissens ein verpflichtendes Bekenntnis wurde‘, so kann auch heute die Kirche nur dann wirklich bekennende Kirche sein, wenn sie ‚auch verbindlich lehrende Kirche‘ ist. Nicht unfehlbar, aber vertrauenswürdig und autoritativ sollte jede kirchliche Lehrentscheidung sein; denn die Kirche ist die ‚Fortsetzung‘ der Existenz Christi ‚im verheißenen Beistand des Geistes: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende‘. Dieser eine Geist lenkt die vielen Gaben in der Kirche, auch die der rechten Schriftauslegung im Licht der geschichtlichen Überlieferung . . . Darum würde Luther heutige Leugner ‚jeder geordneten Vermittlung (durch die *traditio* in Amt, Predigt, Sakramenten)‘ als Schwarmgeister bezeichnen; die Versuche einer traditionslosen Schriftauslegung erweisen sich heute ‚theoretisch wie praktisch als humanistische Illusion‘; es kann ja auch die Kirchengeschichte vor 1517 nicht einfach als leerer Raum einer ausschließlichen Fehlentwicklung angesehen werden.“

Wendland fügt in einem Anhang (über die „Sukzession im Neuen Testament“) die schwerwiegenden Worte bei: Der Heilige Geist ist der „Schöpfer der Tradition, indem er . . . aus dem nimmt und lehrt, was Jesus gesagt und getan hat“⁷⁷.

Die Durchführung des Gesprächs verlangt von uns Katholiken neben einer uneingeschränkten Ehrlichkeit auch einige Umsicht und Zurückhaltung, was sich besonders bei der Wahl und der Ausdehnung der Einzelthemen auswirken dürfte. So wäre es durchaus nicht empfehlenswert, gleich im Anfang das Traditionsprinzip mit der allerdings nahe liegenden Frage nach der Instanz, die das Überlieferte feststellen, auslegen und autoritativ weitergeben kann, zu verquicken und entsprechend zu belasten. Ähnlich wird für das Problem des Schriftkanons unbestreitbar eine ausführliche und gesonderte Behandlung notwendig sein, weil nach dem derzeitigen Stand der dogmengeschichtlichen Forschung nicht mehr einfach der Entscheid in einer die ursprüngliche (explizite?) Offenbarung weitertragenden Tradition gesehen werden kann⁷⁸. Endlich ist die seit Melchior Cano häufig vernommene Berufung auf die Tatsache, daß es bereits vor der schriftlichen Fixierung des apostolischen Kerygmas mündliche Verkündigung und Überlieferung gegeben habe, kaum imstande, die Diskussion wirksam zu fördern, da das Bewußtsein um diese Tatsache für die protestantische Exegese, zumal für deren formgeschichtliche Methode, schon zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist; es sei denn, daß wir von einer derartigen, heute allgemein anerkannten Grundlage aus ein Fortbestehen derselben Tradition auch nach der Schrift sicher ableiten oder wenigstens begrifflich machen könnten.

Ungemein viel hängt von der Art der Formulierung ab, die wir im interkonfessionellen Gespräch dem katholischen Standpunkt geben. Drei verschiedene Möglichkeiten stehen uns von vornherein zu Gebote: Entweder fassen wir die Tradition als inhaltlichen Zusatz zur Schrift, wie es die „Zweiquellentheorie“ behauptet, oder als deren Erläuterung und homogene Entfaltung, so daß die Suffizienz der Schrift gewahrt bleibt (im Sinne von Kuhn und Geiselmann) — oder wir entschließen uns zu einer dritten Annahme, die vermittelnd eine substanzielle und auf das Zentrum bezogene Identität des Umfanges für Schrift und Tradition zugibt und der letzteren nur in relativ untergeordnetem

⁷⁷ Credo Ecclesiam, 40.

⁷⁸ Wenn wir auch den Ausführungen von K. Rahner: Über die Schriftinspiration (Quaestiones disputatae I) (Freiburg 1958) nicht in allen Punkten beipflichten können, so handelt es sich doch sicher bei der Festlegung des Kanons um einen „Sonderfall“, der nicht ohne weiteres eine Erweiterung und Verallgemeinerung zuläßt. Es scheint uns bezeichnend, daß während der Verhandlungen des Konzils von Trient über die Tradition niemals die Kanonbestimmung als „Musterbeispiel“ herangezogen worden ist.

Maße ein Überschreiten dieser Grenze erlaubt. Die mühevollen Aufgabe einer systematisch-theologischen Untersuchung besteht nun darin, die innere Berechtigung und die praktischen Erfolgsaussichten dieser drei Theorien, die alle von katholischen Autoren auch heute vertreten werden, objektiv gegeneinander abzuwägen und so zu einem gesicherten Urteil zu gelangen.

Gegen die erste Theorie erheben sich von mehreren Blickpunkten aus ernste Bedenken. Sie ist nur sehr schwer mit der Sprache der Väter und der älteren Scholastiker in Einklang zu bringen, die der Schrift gemeinhin eine umfassendere Stellung zuweisen, und sie kann auch nicht unbedingt, wie wir oben gesehen haben, die Autorität des Konzils von Trient in Anspruch nehmen, ja nicht einmal die einer einheitlichen Anschauung der Kontroverstheologie im Reformationszeitalter⁷⁹. Die mit ihr notwendig gegebene Aufteilung der Offenbarungswahrheiten in zwei selbständige Bezirke genügt weder den Eigenschaften einer spekulativ durchdachten Hypothese noch den billigerweise vom protestantischen Gesprächspartner gehegten Erwartungen, auf die doch, natürlich unbeschadet des Vorranges der Wahrheit, ein Augenmerk geworfen werden muß.

Aber auch die zweite Theorie hat eine Reihe von Schwierigkeiten zu gewärtigen. Freilich ist sie nicht durch die Definition des Tridentinums verurteilt, aber andererseits fehlt es an Zeugnissen, die positiv zu ihren Gunsten sprächen. Was an Belegen aus der patristischen und scholastischen Literatur beigebracht wird, leidet häufig an einer Ungenauigkeit des Ausdrucks⁸⁰, und die Theologen des 19. Jahrhunderts, die als Vertreter einer Suffizienz der Schrift zitiert werden (Kuhn und Schell), geben nicht die „*sententia communis*“ wieder, sondern sind

⁷⁹ Schatzgeyer, Driedo, Bellarmin u. a. sind fraglos auszunehmen. Am ehesten ist Melchior Cano als Anhänger der Zweiquellentheorie zu nennen, nicht so sehr wegen der wiederholten Verwendung der Formel „*partim — partim*“, sondern vor allem weil er erklärt: *Multa pertinere ad Christianorum doctrinam et fidem, quae nec aperte, nec obscure in sacris literis continentur* (De locis II cap. 3 fund. 3; ed. cit. 168). Übrigens liegt hier kein Einfluß des Trienter Konzils (oder gar ein Mißverständnis seiner Definition) vor; denn Cano hat sich schon in seinen Vorlesungen 1544 ganz ähnlich geäußert: *Multa habentur certa in Ecclesia, quae non sunt in Sacra Scriptura expresse clara, immo neque implicite... Ergo multa accepimus quae sermone tantum accepimus ab apostolis* (Pozo, a. a. O. 131 Anm. 142).

⁸⁰ Besonders geht es darum, ob das Wort „*Scriptura*“ buchstäblich nur die heiligen Bücher meint. Zum Sprachgebrauch der Scholastik siehe Y. Congar: „Man findet in der Tat, daß die Vorläufer und selbst die Zeitgenossen des hl. Thomas mit dem Wort *Sacra Scriptura* ein Konglomerat von Bedeutungen verbinden; es umfaßt Schrift im engeren Sinn, Väter, Kanones der Konzilien oder päpstliche Dekretalen, schließlic die Theologie im engeren Sinn, ja sogar in ihrer entwickeltsten Form der Argumentation und Systematik“: „*Traditio*“ und „*Sacra doctrina*“ bei Thomas von Aquin (Kirche und Überlieferung [Freiburg 1960] 170—210 181; ebd. in der Anm. 28 mehrere Belege).

als Außenseiter zu beurteilen⁸¹. Die Bibel selbst bietet keinerlei Argument⁸², und ihre Vollkommenheit bezieht sich auf die Art der Mitteilung (durch Inspiration), nicht notwendig auf den Umfang ihres Inhaltes. Freilich würde die zweite Theorie am meisten der protestantischen Auffassung entgegenkommen, aber ein solcher Umstand könnte nur ins Gewicht fallen, wenn anderweitige Beweise positiver und direkter Art vorlägen.

So bleibt denn nur die dritte Möglichkeit. Für sie setzen sich allein aus dem 19. Jahrhundert ein: Möhler, Franzelin, Scheeben und Newman⁸³. Sie hält einerseits an einem wirklich katholischen Schriftprinzip fest und steht andererseits doch nicht im Widerspruch mit gelegentlichen Aussagen, die eine mündliche, u. U. über den biblischen Bereich hinausgehende Tradition annehmen. Denn nach ihr befindet sich alle Glaubenswahrheit fundamental und eingeschlossen in der Schrift und ebenso in der Überlieferung, die nur das „corpus doctrinae“ erläutert und entfaltet. Ganz anders als die zweite Theorie, kann sie leicht und ungezwungen die neueren kirchlichen Dogmen deuten, da sie nur den Anknüpfungspunkt in der Schrift aufzuweisen braucht und sonst die Tradition zu Hilfe nimmt. Trotzdem greift sie nicht zu zwei selbständigen Quellen, sondern schöpft aus der zu einer organischen Einheit verbundenen schriftlich-mündlichen Überlieferung. Sie nähert sich endlich genügend der protestantischen Sicht, ohne ihr katholisches Gepräge im geringsten einzubüßen.

Was ist aber erreicht, wenn einmal eine interkonfessionelle Einigung in dieser Frage zustande käme? Zunächst nicht viel, nur eine Verminderung der trennenden Unterscheidungslehren. Indes bedeutet das einen prinzipiellen Anfang, der zu weiterem überleitet.

⁸¹ Bei Kuhn ist es auffallend, daß er erst nach einer langen Entwicklung zu seiner Theorie gekommen ist. Ob nicht äußere Einflüsse, etwa vom Anglikanismus her, mitgeholfen haben? Die Frage verdiente eine eingehendere Untersuchung.

⁸² Eher eine Gegeninstanz, da die konkrete Entstehung der einzelnen heiligen Schriften, insbesondere der Briefe, wenig zu einer vollständigen Wiedergabe der gesamten Offenbarung zu passen scheint.

⁸³ Vgl. zu Newman: G. Biemer, Die doppelte Suffizienz der Glaubensquellen und ihre Bedeutung nach Kard. Newman: ThQschr 140 (1960) 385—409.