

überraschenden und einigermaßen befremdenden Grund: „Die (traditionell verstandene) Legitimität Martins V. und aller folgenden Päpste bis auf den heutigen Tag hängt an der Legitimität des Konstanzer Konzils und seines Verfahrens in der Papstfrage“ (246); und noch einmal: „Auf Grund dieser Dekrete wurde der neue Papst gewählt, dessen Legitimität einerseits von der Legitimität jener Dekrete abhängt und anderseits nach der gewöhnlichen Auffassung wiederum Voraussetzung ist für die Legitimität der Päpste in den letzten fünfhundert Jahren“ (259). So mögen die Kanonisten damals gedacht haben, und K. führt in diesem Sinne die Worte des Kardinallegaten Cesarini gegenüber dem neugewählten Papst Eugen IV. an (255), aber heute wird man wohl einer abweichenden Konstruktion den Vorzug geben. Danach haben die Konstanzer Dekrete, falls sie ungültig sein sollten, nur die Wirkung, die legitime Absetzung des rechtmäßigen Papstes und die legitime Einsetzung des rechtmäßigen Nachfolgers, Martins V., zu verhindern; letzterer wurde also erst Papst infolge der Resignation seines Vorgängers; „legitimiert“ durch die De-facto-Anerkennung der Gesamtkirche. Keineswegs kann man aber die Legitimität der späteren Papstwahlen „in den letzten fünfhundert Jahren“ von der Legitimität der Konstanzer Beschlüsse abhängig machen. Ob hier eine Verwechslung der quasi-physischen Sukzession der Bischöfe mit der juridischen Sukzession der Päpste vorliegt?

Endlich fordert noch die Stellungnahme des Verf. zu der Bedeutung der polemisch gehaltenen Definitionen die Kritik heraus. Wir hören: „Eine polemisch definierte Wahrheitsaussage ist in Gefahr, sich als bloße Verneinung eines Irrtums zu verstehen. So aber vernachlässigt sie notwendig den echten Wahrheitskern des Irrtums. Dann aber ist diese Wahrheitsaussage eine halbe Wahrheit: was sie aussagt, ist richtig; was sie verschweigt, ist auch richtig. Eine solche Wahrheitsaussage trifft, vom Sprechenden her gesehen, den Irrtum, vom Angesprochenen her den Wahrheitskern. Für den Sprechenden erscheint sie — mit Recht — als wahr, für den Betroffenen — nicht ohne Grund — als falsch. Kurz, weil eine halbe Wahrheit auch ein halber Irrtum sein kann, versteht man sich nicht: Jeder hält an seiner Wahrheit fest, jeder sieht den Irrtum beim Anderen; währenddem die Wahrheit des Einen die des Anderen einschließt, schließt jeder den Anderen auf Grund eines Wahrheitsmangels aus“ (354). Damit scheint nicht nur der Wert der polemischen Definitionen herabgesetzt, sondern auch ein Verstoß gegen die Logik begangen zu sein. Wie jede menschliche Wahrheitsaussage, sei sie nun positiv oder negativ, so bringt auch die Definition die Wahrheit zum Ausdruck, und was sie verschweigt, gehört nicht zu ihrem Inhalt. Freilich muß sie recht interpretiert werden (nach der Sprache der Zeit), und allein darin kann man K. zustimmen, daß die polemische Definition eher dem Mißverständnis des Gegners ausgesetzt ist, weil dieser zuviel in sie hineinlegt.

Unser Gesamturteil über die Arbeit von K. soll aber gerecht bleiben. Es muß die Schwierigkeit des Stoffes berücksichtigen und die mannigfachen Anregungen und neuen Ansätze anerkennen, darf indes auch nicht den Mangel an Ausgeglichenheit übersehen, der sich zum Schaden der Sache auswirken kann.

J. Beumer S. J.

Geiselmann, Jos. Rup., *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Quaestiones disputatae, 18). 8° (287 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder. 18.80 DM.

Das unbestrittene und unbestreitbare Verdienst, das Traditionsproblem in der neueren katholischen Theologie wieder in Fluß gebracht zu haben, gebührt niemand anders als G., dem Altmeister auf dem Forschungsgebiet der Tübinger Schule. Darum begrüßen wir es, daß er nunmehr die Ergebnisse seiner Arbeit zusammenfassend darbietet, kaum wesentlich verändert, aber doch in abgeklärter Form, die zudem die Kontroversen der letzten Jahre einbezieht.

Der umfangreiche Stoff wird nicht in systematischer Anordnung vorgelegt, auch nicht in der von der Dogmengeschichte geforderten, obschon deren Hauptpartien (Schriftlehre, Patristik, Scholastik, Kontroverstheologie) sämtlich vertreten sind. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Definition des Konzils von Trient: Dritter Abschnitt, Die Kontroverse über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Überlieferungen nach dem Konzil von Trient (91—107), und dieses Thema wird zum Schluß noch einmal aufgenommen: Elfter Abschnitt, Die Heilige Schrift und die nichtgeschriebenen Traditionen auf dem Konzil von Trient (274—281). Die anderen Abschnitte gruppieren sich in etwa um den gewählten Mittelpunkt. Zur Einführung

dienen: Die Tradition als eine allgemein menschliche Erscheinung (33—83), und: Die gegenwärtige kontroverstheologische Lage in der Frage nach Schrift und Tradition (84—90). Der unmittelbar folgenden Auswirkung der Definition sind gewidmet: Das Schicksal der Bestimmungen des Trienter Konzils über die Heilige Schrift und die nichtgeschriebenen Überlieferungen (108—160), Der Begriff der nichtgeschriebenen Traditionen nach dem Konzil von Trient (161—165), Johannes Driedos Theologie von den *mores et consuetudines ecclesiae* (166—183), Die Traditionslehre von Robert Bellarmin (184—221). Dagegen befassen sich nur drei kürzere Abschnitte mit der dem Konzil vorausgehenden Auffassung: Die Tradition über die materiale Suffizienz der Heiligen Schrift mit Bezug auf den Glauben (222—249), Der Übergang von der inhaltlichen Suffizienz zur Insuffizienz der Schrift (250—256), Die Tradition über die inhaltliche Insuffizienz der Heiligen Schrift mit Bezug auf die *mores et consuetudines* der Kirche, Die Bestimmung des Verhältnisses der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen (257—273). Es wird also dem Leser nicht gerade immer leicht gemacht, sofort die gewünschten Angaben im einzelnen zu finden.

Das Schlußwort stellt dafür die Ergebnisse mit aller Klarheit heraus: „Was den Glauben betrifft, so ist die Heilige Schrift inhaltlich suffizient. Allein, damit ist noch nicht das Sola-Scriptura-Prinzip ausgesprochen. Denn die Heilige Schrift ist, was den Kanon betrifft, auf die Tradition und auf die Entscheidung der Kirche angewiesen . . . Und was das Verstehen der Heiligen Schrift betrifft, so bedarf sie in den Angelegenheiten des Glaubens und der Sitte der erklärenden Tradition der Väter. Die Tradition übt in diesem Falle die Funktion der *traditio interpretativa* aus. Außerdem ist die Heilige Schrift zur Erklärung ihrer Inhalte, die den Glauben und die *mores* betreffen, angewiesen auf den *sensus*, den die Kirche festhält und immer festgehalten hat. Hier gilt also, was den Glauben betrifft: *totum in sacra scriptura et iterum totum in traditione*, ganz in der Schrift und ganz in der Tradition. Anders verhält es sich, was die *mores et consuetudines* der Kirche anlangt. Hier ist die Schrift insuffizient und bedarf zu ihrer inhaltlichen Ergänzung der Tradition, die in diesem Falle *traditio constitutiva* ist. Hier gilt, was die *mores et consuetudines* betrifft: *partim in sacra scriptura, partim in sine scripto traditionibus*, teils in der Heiligen Schrift, teils in der Überlieferung“ (282). Dieses Ergebnis wird u. E. mit allgemeiner Zustimmung unter den jetzt lebenden Theologen rechnen dürfen, wobei freilich vorausgesetzt werden muß, daß die Möglichkeit einer wenigstens indirekten Beziehung der „*mores et consuetudines*“ zum Glauben offenbleibt.

Weil die Arbeit von G. sich mit meiner Traditionsauffassung recht eingehend beschäftigt (vgl. besonders: Die Deutung des *partim — partim* durch Johannes Beumer [143—148]), kann ich einer persönlichen Stellungnahme nicht gut ausweichen. Seine Kritik ist zwar hie und da etwas kleinlich (z. B. 110), aber im großen und ganzen nicht ohne Wohlwollen und Anerkennung. Vor allem aber muß ich das eine bedauern, daß nur wenige von meinen Aufsätzen zum Traditionsproblem herangezogen sind und sämtliche außerhalb der „Scholastik“ erschienenen (in: *Catholica*, Franziskanische Studien, *Gregorianum*, Theologie und Glaube, *Theologische Revue*) unberücksichtigt bleiben. Überhaupt scheint die Literatur der Opposition bei G. schwach vertreten, zumal die ausländische (abgesehen von H. Lennerz und mir wird noch H. Schauf [272] kurz erwähnt). Dazu kommt ferner, daß die dem Wesen nach günstigen Stimmen zu wenig differenziert auftreten, was besonders gegenüber Y. Congar auffällt, der doch in seinem neuesten Werk (*La Tradition et les traditions*, Paris 1960) eher eine vermittelnde Stellung einnimmt. Aber ich möchte nicht gerne bei derartigen Einzelheiten verweilen und erst recht nicht alles das hervorheben, was G. an meiner Auffassung richtig oder weniger richtig verstanden hat und was an seinen Gegenständen befriedigend oder weniger befriedigend klingt. Damit würde sicher nicht viel erreicht. Es ist doch auch manches Gemeinsame vorhanden, was in einer „*Formula Concordiae*“ zusammengefaßt werden kann und eine Einigung anbahnt.

Diese würde m. E. folgende Sätze aufweisen: 1. Das Konzil von Trient hat, aus welchen Beweggründen auch immer, tatsächlich nichts über das materiale Verhältnis von Schrift und Tradition entschieden, also auch nichts über eine Suffizienz oder Insuffizienz der Schrift. 2. Die Schrift ist in dem Sinne suffizient, insofern sie alle eigentlichen Glaubenswahrheiten wenigstens andeutet oder den Prämissen nach implizit enthält. 3. Die Schrift ist insuffizient für den vollgültigen Beweis dieser Glaubens-

wahrheiten, die als solche erst durch die Tradition erkannt werden. 4. Sämtliche Glaubenswahrheiten, auch die ausdrücklich von der Schrift dargebotenen, werden durch die Tradition, direkt oder indirekt, weitergegeben. 5. Die Hauptaufgabe der Tradition ist hierbei, den Glaubensgehalt der Schrift zu erläutern, die beständig ihr Zentrum bleibt.

Auch mit der beiderseitigen Annahme der Formula Concordiae sind jedoch noch nicht alle Meinungsverschiedenheiten behoben. Aber sie haben dann keine entscheidende Bedeutung mehr und können friedlich ausgetragen werden. Das gilt selbst für die Interpretation des Trienter Dekretes, weil diese jetzt von G. nur als eine „begründete Hypothese“ (158) vorgelegt wird. Bellarmin kommt zwar immer noch sehr schlecht weg (184—221), indes erhält Petrus Canisius schon eine günstigere Bewertung (115—143). Ich will die verbleibenden Differenzen in die Form von mehreren Fragen kleiden: 1. Geht es wirklich an, die an sich zweifellos berechnete Unterscheidung zwischen den Traditionsobjekten des Glaubens und der Disziplin rigoros auf die patristischen und alterscholastischen Aussagen anzuwenden, zumal da sogar das Konzil von Trient die „res morum“ zusammen mit den „res fidei“ dem übergeordneten Begriff des „evangelium“ unterstellt hat? Ist nicht bei der Bestimmung der Kanonfrage oder auch bei der Praxis der Kindertaufe das Glaubensgebiet berührt? 2. Darf man der Scholastik ohne weiteres wegen ihres Sprachgebrauches die Lehre von der Suffizienz der Heiligen Schrift zuschreiben, da sie doch auch, obschon nicht so betont, die rein mündlichen Traditionen nennt und den Ausdruck „Schrift“ nicht selten in einem weiteren Sinne versteht (siehe die Beispiele bei Y. Congar, Tradition und Sacra doctrina bei Thomas von Aquin: Kirche und Überlieferung, hrsg. von J. Betz und H. Fries [1960] 170—210). 3. Ist es für G. ratsam, gerade Kuhn als Ausgangspunkt seiner Erwägungen zu nehmen? Hätte sich dafür nicht Möhler mit seiner keineswegs extremen Einstellung besser geeignet, und wären so nicht viele Mißverständnisse von vorneherein vermieden worden? Stehen tatsächlich M. Dobmayer, J. A. Möhler, J. H. Newman und J. Ev. v. Kuhn auf derselben Stufe? (271; vgl. auch: J. Beumer, Die Suffizienz der Heiligen Schrift in der anglikanischen und katholischen Sicht des 19. Jahrhunderts: Catholica 3 [1961] 209—225). Ist gerade Kuhn ein zuverlässiger Zeuge, dem nur zwei liberale Theologen der Aufklärungszeit (Neller und Topp) vorausgegangen sind und H. Schell gefolgt ist? 4. Warum verschwendet G. seine ganze Energie auf den Kampf gegen die „Zweiquellentheorie“ (mit adäquater Aufteilung der Glaubenswahrheiten auf völlig getrennte Bereiche), da eine solche heute (nach dem Tod von H. Lennerz) kaum von jemand gehalten wird und die polemisch überspitzten Äußerungen einiger Kontroverstheologen eine mildere Interpretation zulassen?

G. spricht von seinen Gegnern als von „einigen Unbelehrbaren“ (271). Das ist ein hartes Wort. Wenn noch in diesem oder in jenem Punkte abweichende Meinungen vertreten werden, so liegt das zum allergrößten Teil an den sachlich bedingten Schwierigkeiten. Hoffentlich kann diese lange Besprechung ein wenig dazu beitragen, daß sie nicht mehr unüberwindlich zu sein scheinen.

J. Beumer S. J.

Stelzenberger, Joh., *Das Gewissen*. gr. 8° (72 S.) Paderborn 1961, Schöningh. 6.40 DM.

Das Gewissen ist eine Instanz, an die heute von allen Seiten und bei allen möglichen Gelegenheiten appelliert wird. Darin mag sich auch ein wach gewordenes sittliches Verantwortungsbewußtsein offenbaren. Doch wird man bei genauerem Zusehen bald gewahr, welch verschiedene und oft verschwommene Vorstellungen man vielfach mit dem Wort „Gewissen“ verbindet. Das ist einer Einigung in Auseinandersetzungen wie denen um Gewissensfreiheit, Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen usw. nicht gerade förderlich. So ist es zu begrüßen, daß St. mit seiner Schrift „Das Gewissen“ den Versuch unternimmt, durch Begriffsklärung einige Ordnung in den Sprachwirrwarr zu bringen. Was er über das Gewissen in seiner einbändigen „Moraltheologie“ nur kurz skizziert (94—99) und dann in seiner Monographie über die „Conscientia bei Augustinus“ teilweise breiter entfaltet hat (22 ff. 109 ff. 125 ff.), legt er nun einem weiteren Leserkreis zu „besinnlicher“ Lektüre vor. Eine anschauliche, bildreiche Sprache und die Wiedergabe zahlreicher einschlägiger Texte aus der Schrift, den Kirchenvätern, aus Dichtung und Literatur erleichtern den Zugang zu