

Tradition als menschliches und theologisches Problem

HEINRICH BACHT SJ

I. Tradition als allgemein-menschliches Problem

Die Frage nach Sinn und Bedeutung von Tradition für das menschliche Dasein ist im Nachkriegsdeutschland an zwei Stellen aufgebrochen. Zunächst im Bereich des „Politischen“ — wobei wir diesen Begriff möglichst weit zu nehmen haben. Der radikale Zusammenbruch am Ende des Krieges und die Notwendigkeit eines Neuanfanges auf allen Gebieten des zwischenmenschlichen Verhaltens stellte die Frage nach dem Anknüpfungspunkt. Wo sollte man mit der Erneuerung beginnen? Hatte es Sinn, die Periode der Gewaltherrschaft einfach zu überspringen und dort wieder anzuknüpfen, wo man 1933 unterbrochen worden war? Sollte man die alten Traditionen einfach wieder aufnehmen und tun, als sei in der Zwischenzeit nichts Wesentliches geschehen? Oder sollte man die alten Überlieferungen endgültig abtun und nach ganz neuen Formen suchen? Die Frage stellte sich — um einige Beispiele zu nennen — im kirchlichen Raum bei der Neubegründung der kirchlichen Organisationen und Vereine, sie wurde im hochschulpolitischen Bereich akut bei der Neuordnung der studentischen Gemeinschaften, und sie war im eigentlich politischen Sektor unvermeidlich, als es darum ging, die politischen Parteien wieder ins Leben zu rufen.

Es ist verständlich, daß im Überschwang eines neuen Selbstbehauptungswillens die Neigung überwog, sich von dem Früheren radikal zu lösen. „Neue Formen!“ — dies wurde das faszinierende Schlagwort. Man wollte um keinen Preis restaurativ wirken. Die Erinnerung an die klassische Periode der Restauration nach den Freiheitskriegen von 1814 wirkte abschreckend. Alle Zeiten eines revolutionären Neubeginns pflegen traditionsfeindlich oder wenigstens traditionsskeptisch zu sein. Man glaubt es der Vitalität der eigenen Generation schuldig zu sein, bei der Vergangenheit möglichst wenige Anleihen zu machen. Das Wort vom neuen Wein in neuen Schläuchen wird dann gerne als Leitwort genommen, auch von denen, die nicht wissen, daß es der Bibel entlehnt ist.

Wider den „Traditionalismus“

Geben wir ruhig einmal denen das Wort, denen aller „Traditionalismus“ verdächtig ist. Ihre Einwände haben tatsächlich Gewicht und wollen ernst genommen sein. Der französische Kulturphilosoph Paul Hazard hat in seiner geistvollen Studie über „Die Krise des europäischen Geistes“ dort, wo er von den „großen psychologischen Veränderungen“ spricht, die den Übergang zur Neuzeit kennzeichnen, auch hierüber einige vorzügliche Seiten. Neben der Wende „von der Beharrung zur Bewegung“ und „vom (romanisch-katholischen)

lischen) Süden zum (germanisch-protestantischen) Norden“ ist es nach Hazard vor allem die Wende „vom Alten zum Modernen“, die das Lebensgefühl des neuzeitlichen Menschen bestimmt.¹ In der Tat hatte der Mensch des Altertums und des Mittelalters in der ‚Antiquitas‘, in der Herkunft einer Lehre oder einer Einrichtung aus der grauen Vorzeit, das Unterpfand für ihre Wahrheit bzw. für ihren Wert gesehen. Von daher erklären sich, um ein Beispiel zu nennen, die Alterskataloge, durch welche die Apologeten der christlichen Frühzeit die Überlegenheit der christlichen Religion gegenüber den Lehren der alten Griechen und Ägypter beweisen wollten. Ähnlich war es in der profanen Literatur: Man schwärmte für das Antike, das Archaische, weil man überzeugt war, daß die geheimnisumwitterten Zeiten des Anfanges und Ursprunges in allem Norm und Vorbild sein mußten. Noch die Renaissance wollte — wie schon der Name sagt — nur eine Rückkehr zum Altertum sein und zu den klassischen Stilgesetzen der Kunst und des Lebens.

Aber plötzlich änderte sich das Lebensgefühl: „Und nun hatte dies Wort ‚modern‘ auf einmal einen unbeschreiblichen Wert bekommen, war eine magische Formel geworden, mit der man die Vergangenheit bannte.“² „Man verließ die Partei der großen Toten und gab sich der ... Freude hin, in sich die Flut des jungen Lebens aufsteigen zu fühlen. Man zog es vor, auf die Gegenwart, statt auf das Ewige zu setzen. Man meinte ..., daß viertausend (und mehr) Jahre auf dem Buckel zu haben, kein Ruhm, sondern eine unerträgliche Last sei.“³ Man distanzierte sich bewußt von aller Tradition, soweit sie sich nicht vor dem Forum der Vernunft, jener neuen Göttin, zu rechtfertigen vermochte. Man empfand die Last, Erbe einer langen Vergangenheit zu sein. Damals entstand jene Stimmung, die sich in dem bekannten Dichterwort ausspricht: „Weh dir, daß du ein Enkel bist!“ Man wurde mit Empörung inne, daß Tradition eine Belastung darstellt, die mit ihrer Länge und dem Gewicht ihrer Träger nur wächst. Aus der Angst, unter der Vormundschaft des Überkommenen zu einem unfruchtbaren Epigonentum verdammt zu sein, verschrieb man sich der ‚Modernitas‘. Modern sein um jeden Preis, das wurde die neue Parole, und sie ist es bis zur Stunde geblieben. Hat nicht Paul Valéry recht, wenn er schreibt: „Das Neu-sein ... ist für uns eine so hervorragende Eigenschaft, daß ihr Fehlen uns alle anderen Vorzüge zunichte macht und ihr Vorhandensein sie ersetzt. Bei Strafe der Bedeutungslosigkeit, Verachtung und Langeweile zwingen wir uns, in der Kunst, den Sitten, der Politik und den Ideen immer ‚fortgeschrittener‘ zu sein, und wir sind so geartet, daß wir nur noch das Erstaunen und die unmittelbare Schockwirkung würdigen können.“⁴

Freilich — wo Modernität Snobismus ist, verdient sie den Spott, der durch diese Zeilen geht. Aber es wäre falsch, wollte man deshalb vergessen, daß ja die Bindung an das Überlieferte tatsächlich ihre tödliche Gefahr birgt. Es

¹ Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*. Hamburg 1939.

² Hazard, a. a. O. S. 55.

³ Hazard, ebd.

⁴ Paul Valéry, *Regards sur le Monde actuel*. Paris 1931, S. 161.

gibt „Traditionen ohne Geist . . . , leer gewordene Hüllen, gleichsam Schuppenpanzer toter Insekten, Muscheln, die kein lebendiges Wesen mehr bergen“.⁵ Aus ihrem inneren Wesen heraus, ist „Tradition immer auch in Gefahr, geistlos, tot und starr zu werden. Solche veraltete Tradition ist (dann) aber nicht nur eine Last, die mühselig weiterzuschleppen ist, sondern wird, was noch schlimmer ist, von denen, die sich lebendig fühlen, als ihnen unangemessen, als Lüge empfunden“ (ebd.).

Tradition als positives Element

Aber mochte diese Skepsis gegenüber der Traditionsgebundenheit und allem Traditionswesen auch zunächst vorherrschen, so wurde man sich doch bald der Einseitigkeit solcher Kritik bewußt. Mehr und mehr begriff man wieder die positiven Werte der Tradition. Damit wollte man keineswegs einem sklavischen Konservativismus das Wort reden, für den das Vergangene als solches besser ist als das Heutige. Wohl aber wissen wir heute nach den mannigfachen gescheiterten Versuchen eines radikalen Neuanfanges, daß es heilsam und rettend ist, wenn man seine Systeme und Programme nicht auf der berühmten Tabula rasa anzusetzen braucht, d. h. unter Absehen von aller Erfahrung und Einsicht, die die Generationen vor uns schon gewonnen hatten. Tradition bejahen heißt im Grunde nichts anderes, als dem Vergangenen und den früheren Geschlechtern auch ihr Recht zukommen lassen. Tradition bejahen bedeutet, daß man die dem menschlichen Dasein nun einmal wesentliche Geschichtlichkeit ernst nehmen will, für die alle Zeiten, nicht nur das Gegenwärtige und das Zukünftige, sondern auch das Vergangene Gültigkeit besitzt. Tradition bejahen ist Ausdruck jener geschöpflichen Selbstbescheidung, die darum weiß, daß die absolute Freiheit Hochmut und Unwahrheit ist, da die Nachfahren nie, auch in der Negation nicht, ihre Herkunft aufheben können. Mit guten Gründen hat Gerhard Krüger am Beispiel der abendländischen Philosophiegeschichte, die bekanntlich in der traditionsfeindlichen Existenzphilosophie gipfelt, gezeigt, was es heißt, „wirklich und radikal mit aller Tradition gebrochen zu haben“. Denn das heißt, „die wesenhafte Gefahr des Scheiterns und den Verlust der wißbaren, sachlichen Wahrheit“ heraufbeschwören, wie er sich in „Nietzsches Kampf gegen die Tradition zum ersten Male ganz radikal enthüllt hatte“.⁶

Zur Phänomenologie der Tradition

Aus dieser positiven Einstellung zum Traditionsphänomen ist dann auch das Bemühen der verschiedenen Disziplinen der Geisteswissenschaft, der Philosophen, Soziologen und Theologen, entsprungen, die seit langem fällige

⁵ B. Snell, Tradition und Geistesgeschichte, in: Studium Generale 4 (1951) 339 f.

⁶ Gerhard Krüger, Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung, in: Studium Generale 4 (1951) 324.

Aufgabe einer phänomenologischen Beschreibung des Wesens der Tradition zu leisten. Denn erstaunlicherweise ist dies früher kaum geschehen, und auch heute stehen wir erst in den Anfängen. Diese Feststellung hat auch der Bonner Philosoph Theodor Litt⁷ gemacht: „So alt auch die Tradition als Lebensstatsache sein mag und so oft man über sie reflektiert haben mag, zu einer wirklich auf den Grund gehenden Klärung des mit dem Wort Gemeinten ist es erst überraschend spät gekommen.“ Dabei können wir heute an die Vorarbeiten anknüpfen, wie sie in der Hegelschen Philosophie, aber auch in den Schriften von J. A. Möhler und der anderen Vertreter der katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts zu finden sind. Vielleicht die beste derartige Analyse stammt von dem einst Tübinger, jetzt Züricher Theologen Gerhard Ebeling.⁸ Ich darf hier die wichtigsten Punkte seiner Darstellung knapp wiedergeben.

Tradition versteht sich nur innerhalb des menschlichen Daseins, weil der Mensch allein geschichtlich ist. Denn Geschichtlichkeit und Tradition offenbaren ihre wechselseitige Bezogenheit dadurch, daß es beidemale um ein eigentümliches Beieinander von Beharrung und Bewegung geht. Wo es eines von beiden nicht gäbe, wo es nur Beharrung oder nur Veränderung gäbe, könnte man weder von Geschichtlichkeit eines solchen Wesens reden, noch hätte Tradition dort eine Möglichkeit. Aber es muß doch noch etwas hinzukommen. Denn Wechsel und Wandel unter Wahrung des identischen Substrates gibt es auch im untermenschlichen Bereich. Und doch sprechen wir nur in einem sehr uneigentlichen Sinn von der Geschichte der Erde oder der Pflanzen und Tiere. Nur dem Menschen ist es gegeben, sich wissend und frei verfügend zu seiner Vergangenheit und Zukunft zu verhalten. Nur der Mensch existiert geschichtlich. „Nur im Blick auf diese Eigenart geschichtlicher Existenz hat es Sinn, von Tradition zu reden“ (32). Tradition haben, besagt, daß beim Menschen der Zusammenhang von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart irgendwie unter seiner Freiheit steht. „Nicht das automatisch aus der Vergangenheit in die Gegenwart Fortdauernde, sondern nur das aus der Vergangenheit in der Gegenwart... Vernommene und Aufgenommene begründet geschichtliche Kontinuität“ (ebd.).

Wir pflegen im Deutschen Tradition mit Überlieferung wiederzugeben. Aber wir haben zu bedenken, daß nicht alles, was von der Vergangenheit her in der Gegenwart eines Menschen sichtbar und wirksam wird, auch schon Tradition ist. Im Begriff Tradition schwingt ein aktives und ein passives Moment, er meint sowohl den Akt des Tradierens wie auch den tradierten Inhalt, das traditum. „Zur Tradition gehören wesenhaft nicht nur das... Tradierte, sondern auch der Prozeß der Tradition, der von der Vergangenheit her kontinuierlich bis in die Gegenwart hinein sich ereignet“ (33). Von

⁷ Theodor Litt, Hegels Begriff des ‚Geistes‘ und das Problem der Tradition, in: *Studium Generale* 4 (1951) 311.

⁸ Gerhard Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*. Tübingen 1954.

hier aus erschließt sich nun das vollere Wesen dessen, was wir mit Tradition meinen.

Zunächst: Tradition ist immer „lebendige Tradition“. Ist sie doch „die sich selbst immer neu vergegenwärtigende Vergangenheit, die nicht vergangene Vergangenheit“ (ebd.). In der Tradition geschieht aber diese Vergegenwärtigung des Vergangenen nicht als bloße historische Erinnerung, „sondern als unmittelbarer Geltungsanspruch“ (ebd.). „Tradition ist verpflichtende Vergangenheit und darum der Zukunft Weisung gebende Vergangenheit“. Sie meint also eine Norm für das gegenwärtige und künftige Verhalten. Sie ist daher ohne Freiheit nicht denkbar. Denn Tradition kann es nur dort geben, wo ein Mensch oder eine Gruppe das Überkommene frei bejaht und weitergibt, und wo man auf die Reinerhaltung des Erbes sorgsam achtet. Tradition fordert also stets neue Entscheidung in kritischer Unterscheidung.

Ein weiteres kommt hinzu. „Tradition ist vorgegebene Entscheidung“ (34). Das heißt: die Möglichkeiten der Wahl sind schon im vornhinein festgelegt. Die Tradition bestimmt also den Rahmen, innerhalb dessen man sich zu bewegen hat. Der einzelne kann sich in Freiheit an die Forderung der Tradition binden, sei es daß er sie sich aktiv aneignet oder sie mehr oder minder passiv hinnimmt. Aber er kann sich auch gegen die Tradition auflehnen, weil er sie als Eingrenzung seiner Freiheit empfindet. Aber auch so bleibt er, wenn auch negativ, von der Tradition bestimmt. Es gibt gar kein geschichtliches Handeln, das ohne Beziehung zur Tradition wäre. Wir müssen sogar sagen, „daß mit dem Problem der Tradition das Problem der Geschichte überhaupt gegeben ist“ (ebd.). Nicht daß der Mensch, zwischen Vergangenheit und Zukunft gestellt, sich in der Gegenwart zu entscheiden hat, macht seine konkrete Geschichtlichkeit aus; sondern diese ist darin gegeben, daß seiner Entscheidung schon immer „überindividuelle Zusammenhänge“ vorausgehen, die angenommen oder denen widersprochen wird. Es handelt sich da um die verschiedensten „Dinge“: „Sprachen, Gemeinschaftsformen, Sitte, Wissenschaft, Weltanschauung, Religion usf.“ (35). „All diesen Gebilden ist eigentümlich, daß sie als geformte . . . Vergangenheit den Lebensraum der Gegenwart konstituieren und so in gewissem Grade schon die Zukunft vorbilden durch die Herkunft“ (ebd.). Das besagt aber: es gibt gar kein geschichtliches Leben ohne Tradition!

Wie wir schon sahen, hat der einzelne der Tradition gegenüber die Möglichkeit sehr verschiedener Einstellungen; sie bewegen sich zwischen den beiden Extremen: hier „selbstvergessener Traditionalismus“ und dort „geschichtsvergessene Traditionsfeindlichkeit“ (ebd.). Dabei liegen die Dinge so, daß sich nicht nur der einzelne, sondern auch ganze Geschichtsperioden in ihrem Verhältnis zur Tradition wandeln können. Das Mittelalter beispielsweise war zweifelsohne durch eine grenzenlose, ja übertriebene Bindung an das Überkommene gekennzeichnet. Umgekehrt war die Zeit der Aufklärung durch bewußte Distanzierung von der Tradition bestimmt. Unsere Zeit da-

gegen leidet weitgehend am Verlust der Tradition. Dieser Traditionsverlust ist „als ein unheilvolles Schicksal“ über uns gekommen, „als ein Verlorengehen von Halt und Geborgenheit, als ein Entgleiten des Beständigen, als eine atembeklemmende Entleerung und Vernichtung des geistigen Lebensraumes“ (36).

Denn Tradition ist tatsächlich „das Bollwerk gegen die Sturzfluten geschichtlichen Wandels“ (ebd.). Wir können nicht übersehen, daß Zeiten, die sich zur Tradition bekennen, „gebändigte geschichtliche Phasen“ sind (ebd.). Dagegen sind Zeiten, die traditionsfeindlich sind, im Grunde „chaotische Zeiten“. Aber man darf deshalb „das Wesen der Tradition nicht allein mit dem geschichtserhaltenden Element“ gleichsetzen (ebd.). Denn, wie wir schon oben sahen, kann Tradition erstarren und ersterben. Die Folge ist, daß sie das Leben einengt, da sie zu einer „Vergewaltigung der Gegenwart durch die Vergangenheit führt“ (ebd.). Sie schafft aber gerade dadurch „eine explosive Situation“, da sie die Gegenwart gegen die Tyrannei der Vergangenheit mobilisiert.

Das Verhältnis zwischen Tradition und geschichtlicher Entwicklung darf demnach nicht voreilig vereinfacht werden. Für gewöhnlich wird man geneigt sein zu meinen, daß beide sich ausschließen. Wo man die Tradition bejaht, scheint man auf Entwicklung und Fortschritt zu verzichten, und wo man sich zum Fortschritt bekennt, hat man, so sieht es aus, kein Organ für die Werte der Tradition. Aber in Wahrheit liegen die Dinge doch anders, könnten und müßten sie wenigstens anders liegen. Denn neben einer die Entwicklung hemmenden und zerstörenden Bindung an die Tradition gibt es auch eine Treue zum Überkommen, die für die Keimkräfte und Entfaltungsmöglichkeiten in der Überlieferung offen ist. Ja, man wird sagen müssen, daß alle Tradition, wo sie nicht zu Traditionalismus erstarrt ist, „auch das Element geschichtlicher Variabilität in sich trägt, auch in dem positiven Sinn einer sich verjüngenden, den geschichtlichen Wandel befruchtenden und von diesem zugleich wiederum bereicherten Tradition“ (37). Erst so verstanden, offenbart die geschichtliche Tradition ihren innerlichen Unterschied zur historischen Überlieferung. Dieser Begriff einer lebendigen und unablässig vorwärtsdrängenden und dabei doch in der Identität ihrer Anfangsgründe beharrenden Tradition ist es, die das Denken der großen Theologen im vorigen Jahrhundert, zumal eines J. A. Möhler und eines J. H. Newman beschäftigt hat und die, wie wir hier schon vorwegnehmend sagen dürfen, das Bild des Katholizismus in seiner Spannung zwischen Beharrung und Bewegung verständlich macht.

Das hier Gesagte mag genügen, um Tradition als allgemein menschliches Problem sichtbar zu machen. Aber wenn die katholische Theologie die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der Tradition stellt, ist es naheliegend, daß alle phänomenologischen und philosophischen Überlegungen nur im Hinblick auf die eigentlich theologische Problematik vollzogen werden.

II. Tradition als theologisches Problem

Tatsächlich hat sich uns zumal im Nachkriegsdeutschland die Traditionsfrage ein zweites Mal gestellt, und dies mit einer erstaunlichen Eindringlichkeit, und zwar innerhalb der Theologie selbst, sowohl der katholischen wie der protestantischen und auch im Gespräch zwischen beiden Konfessionen. Davon soll nun ausführlicher die Rede sein.

Des näheren geht es um die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Heiliger Schrift, also um die Quellen, aus denen die Kirche immer wieder der göttlichen Offenbarung gewiß werden muß. Es ist jene Frage, an der sich nach wie vor die beiden Konfessionen wohl am schärfsten und unveröhnlichsten gegeneinander absetzen. Das wird protestantischerseits auch dort nachdrücklich betont, wo man (ob mit oder ohne Recht, das mag hier auf sich beruhen bleiben!) für andere Kontroverspunkte eine weitgehende Annäherung der Standpunkte zugibt. Jedenfalls ist das in dem zur Zeit viel besprochenen Buch des Erlanger Theologen W. von Löwenich über den „Modernen Katholizismus“ (Witten 1956³) der Fall. Löwenich steht nicht an, bezüglich der Lehre von der Rechtfertigung und auch von der heiligen Messe eine Korrektur an der reformatorischen zugunsten der katholischen Sicht der Dinge anzubringen. Aber in der Frage nach der Tradition als einer der Schrift zugeordneten Glaubensquelle hält er die Kluft heute für ebenso unübersehbar weit wie einst. Ja, er findet für die katholische Position Formulierungen, die bei aller Wahrung der Form im Sachlichen an Schärfe nichts zu wünschen übrig lassen.

Die Wiederentdeckung der Tradition durch die protestantische Theologie

Gleichwohl ist wenigstens die Frage selbst auch innerhalb der protestantischen Theologie mit erstaunlicher Eindringlichkeit aufgegriffen worden. Der dänische evangelische Theologe K. E. Skydsgaard steht nicht an zu behaupten, daß sie „seit der Reformationszeit nie so stark (wie heute) im Vordergrund der theologischen Besinnung gestanden ist“.⁹ Die Zeiten sind vorbei, in denen die protestantische Theologie schon „dem Begriff (Tradition) von vornherein mit Skepsis begegnete“ (ebd. 169) und wo man der Wirklichkeit der Tradition keinerlei theologische Bedeutung zuerkennen wollte. Die Zeiten sind vorbei, in denen man ihr keinerlei entscheidende Rolle bei der Übermittlung der apostolischen Botschaft zuschreiben wollte, da dies durch die Schrift allein und ausschließlich geschehe. Vielmehr hat man mehr und mehr begriffen, daß man die beiden Größen Schrift und Tradition nicht als Gegensätze und Widersprüche einander entgegenstellen dürfe, so als ob die Schrift das Ursprüngliche und Unverfälschte, Tradition dagegen das Spätere und durch menschliche Zutaten Entstellte wäre (ebd.). Hinter dieser

⁹ Skydsgaard, Schrift und Tradition, in: Kerygma und Dogma 1 (1955) 161.

Neubesinnung steht nach Skydsgaard einmal die ökumenische Situation, wie sie sich auf den Weltkirchenkonferenzen seit Amsterdam 1948 und Evanston 1955 entwickelt hat: Die protestantischen Kirchen befinden sich dort im Gespräch mit anderen christlichen Gemeinschaften, wie etwa den schismatischen Ostkirchen, für die die Tradition als Glaubensquelle ein unantastbares Stück ihres Dogmas bildet. Sodann steht dahinter „die biblische Forschung, die im Laufe des letzten Menschenalters eine Art von Rehabilitierung des Begriffs Tradition“ bewirkt hat (Skydsgaard 170). So sehr die Forschungen des Marburger Theologen Rudolf Bultmann im übrigen berechnete Kritik gefunden haben, so haben sie in dieser Frage doch wichtige Erkenntnisse gezeitigt. Tradition (als der Schrift vorausgehende und ihre Auslegung begleitende mündliche Überlieferung) hat es nicht nur mit der Vermittlung unwesentlicher und untergeordneter Dinge, sondern mit der Sache selbst zu tun (ebd.). Für Bultmann und seine zahlreichen Anhänger muß „der ältere Gegensatz zwischen Schrift und Tradition revidiert werden“ (ebd.). Denn „Schrift kann nicht ohne weiteres als Ausdruck für das Ursprüngliche genommen werden, da die Schrift selbst Glied und Niederschlag einer Tradition ist, die vor der schriftlichen Fixierung bereits existiert hat. Bevor es Schrift gab, gab es Tradition“ (ebd.).

Und ihre Folgen...

Man versteht von hier aus die Verlegenheit, in die sich manche Protestanten gedrängt fühlen. Sie sprach sich sehr deutlich aus in den Reflexionen von Joachim Günther zum „Reformationstag 1956“ in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 31. Oktober 1956. Er fragt als Protestant, wie man unter den so tiefgehend veränderten Bedingungen unserer Zeit noch den Elan zur Feier des Reformationseignisses finden könne. Denn diese Veränderungen betreffen ja nicht nur irgendwelche peripheren Dinge, sondern die Mitte der dogmatisch-theologischen Positionen, nämlich das dreifache „Allein“, durch das Luther seinen Gegensatz zur katholischen Kirche aufgerichtet hatte: Allein durch Gnade, Allein durch Glauben, und die Schrift allein! Was tut man aber... als Protestant (so fragt Günther), wenn die Schrift selbst der „alleinigen Gnade bei der Rechtfertigung des Sünders widerspricht, wenn sie seine Mitarbeit und also auch sein Verdienst immerhin zuzulassen scheint?“ Was tut man, wenn es nicht abzuleugnen ist, daß die Tradition „älter als die Schrift, ja diese selbst erst ein Ereignis der Tradition... ist?“ Freilich, nur wenige Protestanten gehen so weit wie Pfarrer Max Lackmann, der in seinem Buch „Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche“¹⁰ unter den zehn Thesen eine hat mit folgendem Inhalt: „Es ist ein Irrtum des Glaubens und der Lehre: Die Heilige Schrift sei für sich allein genügend, die Stimme der göttlichen Heilsoffenbarung vernehmbar, ausrei-

¹⁰ Max Lackmann, *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche*. Stuttgart 1956, Schwaben-Verlag.

chend und genügend zu Gehör zu bringen“ (22). Und in seinem Kommentar heißt es: „Die Auslegung der neutestamentlichen Schriften im Verein mit der Einsicht in die Geschichte der Urkirche macht heute erkennbar, daß die Trennung oder sogar der Gegensatz von ‚Schrift und Tradition‘, wie er der lutherischen Kirche überkommen ist, unecht ist und zu falschen Fragestellungen führt, die es unmöglich machen, der apostolischen Wahrheit in ihrer ganzen Breite und Tiefe zu begegnen“ (ebd.).

Bleibende Einwände:

Für die meisten protestantischen Theologen ist trotz allem die katholische Auffassung von der Tradition als Glaubensquelle unannehmbar. Das ist vielleicht am deutlichsten geworden in der zwar schmalen, aber gehaltvollen Studie des bekannten Basler Theologen Oscar Cullmann über „Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem“ (Zürich 1954). Cullmann weiß um die durch die moderne Bibelexegese bereitgestellten Tatsachen, von denen wir oben sprachen. Er weiß auch, daß die Tradition „für die Kirche von großem Wert ist“ und daß sie „im Protestantismus zu Unrecht prinzipiell unterschätzt wird“ (38). Auch für ihn ist darum der Gegensatz Schrift — Tradition in seiner einst verstandenen Ausschließlichkeit nicht mehr diskutabel. Aber gleichwohl betont er, daß nur die apostolische Tradition, so wie sie in die Heilige Schrift eingegangen ist, verbindliche, niemals überholbare Norm des Glaubens ist. Das Bemühen der nachapostolischen Kirche um die Auslegung und Geltendmachung dieser apostolischen Botschaft ist zwar nützlich, ja notwendig, aber darf nie den Charakter einer für alle Zeiten verbindlichen, absoluten Norm bekommen, vielmehr muß jede Zeit solche von früheren Generationen der Kirchengeschichte gemachten Auslegungen immer wieder neu überprüfen an dem allein gültigen Richtmaß der Heiligen Schrift. Die katholische Kirche, die auch den Lehrentscheidungen ihres Lehramtes Unfehlbarkeit, d. h. also unbedingten Normcharakter zuschreibt, taste damit die Einmaligkeit und Unüberholbarkeit der Zeit der Inkarnation an, stelle die Bischöfe mit den Aposteln auf eine Stufe und könne nicht mehr glaubhaft machen, daß die den christlichen Glauben begründende Christusoffenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist, also nicht mehr aufgefüllt werden kann.

So spricht ein Theologe, in dem sich der konservative Typus des heutigen Protestantismus ausspricht und der, wie bekannt ist, den Mut hat, in vielen Fragen eine aus der protestantischen Tradition herausfallende Position zu vertreten. Ich erinnere an seine Stellung zum Petrusproblem in seinem weitverbreiteten Buch „Petrus. Jünger — Apostel — Martyrer“ (Zürich 1952). Noch schärfer ist die Kritik des liberalen Protestantismus, wie sie bei W. von Löwenich zum Ausdruck kommt. In der Schärfe seiner Kritik wird allerdings auch rascher deutlich, wo im letzten die Trennungslinie zwischen den beiden Konfessionen liegt. Diese Kritik besagt nicht mehr und nicht weniger, als

daß die katholische Theologie ein ganz anderes Verhältnis zur Wahrheit bezeige. Denn die Tradition, auf die das kirchliche Lehramt die Gläubigen bei der Auslegung der apostolischen Verkündigung verpflichte, sei ja letztlich nichts anderes als dieses Lehramt selbst. Denn in der fortschreitenden Entwicklung sei erst die Autorität der Heiligen Schrift durch die Tradition, und dann die Autorität der Tradition durch das kirchliche Lehramt, letzten Endes durch die Unfehlbarkeit des römischen Papstes verdrängt worden. Das heiße aber, daß hier eine irdische Autorität sich in der Wahrheitsfrage absolut setze (62). Ja mehr noch: nach Löwenich wird für den Katholiken die Wahrheitsfrage im Grunde eine Frage der Disziplin, da er sich auch wider besseres Wissen und Gewissen dem Spruch des Lehramtes zu unterwerfen hat. So glaubt Löwenich feststellen zu müssen, daß „im nachvatikanischen Katholizismus die Disziplin immer mehr den Vorrang vor der persönlichen Wahrheitsfrage gewonnen hat“ (64). Denn dort werde das „Sentire cum Ecclesia“ und das „Opfer des Verstandes“ als höchste Tugend gepriesen und damit aber „das echte Verhältnis zur Wahrheit im tiefsten bedroht“ (ebd.).

Löwenich weiß, daß die katholische Theologie diesen Einwänden gegenüber auf den vom Herrn zugesagten Beistand des Heiligen Geistes verweist, der nicht nur bei der Abfassung der Schrift, sondern auch bei der Weitergabe und Auslegung der Heilsoffenbarung am Werke ist. Aber dagegen bemerkt er, daß trotz aller Geistzusage die organisierte Kirche und das Papsttum „eine geschichtliche, d. h. eine irdische Größe“ bleiben (62). Der verheißene Geistbeistand wirkt nicht „sozusagen automatisch“, er bedingt keine „Verfügungsgewalt über ihn“ (ebd.). Das aber gerade werde in der katholischen Auffassung von der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes unterstellt. „Eine Kirche, die für sich die absolute Irrtumsunfähigkeit in Anspruch nimmt, überschreite... jene unantastbare Grenze, wonach ihr die Gottesoffenbarung nur in Knechtsgestalt, d. h. mit allen Möglichkeiten des Irrtums und des Versagens mitgeteilt ist“ (63). Somit führt bei Löwenich die Kritik am katholischen Verständnis der Tradition zuletzt zu einer radikalen Kritik am Selbstverständnis der Kirche selbst (166/94) und zeigt damit auch den Weg, wo eine sachliche Diskussion mit ihm einzusetzen hätte.

Das katholische Verständnis von Tradition

Versuchen wir nun, demgegenüber das katholische Verständnis von Schrift, Tradition und Lehramt herauszustellen. Und da man im allgemeinen ein Gebilde dann am leichtesten versteht, wenn man seine Geschichte studiert, soll im nachfolgenden versucht werden, die geschichtliche Entwicklung des katholischen Begriffs der Tradition als Glaubensquelle, immer im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Heiligen Schrift, darzulegen.

Dabei ist zunächst eine interessante Feststellung zu machen: Die katholische Theologie hat eigentlich erst sehr spät angefangen, sich mit diesem Fragenkomplex systematisch zu beschäftigen. Das lag nicht daran, daß man

früher von Tradition als Glaubensquelle nichts gewußt hätte, so daß erst später aus wie immer gearteten Rinnsalen ein fremdes Element in die christliche Glaubenswelt eingesickert wäre! Vielmehr drückt sich darin die oben im ersten Teil schon erwähnte Tatsache aus, daß die Reflexion gemeinhin immer der Wirklichkeit nachfolgt, meist sogar nachhinkt. Hier hat H. de Lubac in seinem tiefgründigen Werk „Betrachtung über die Kirche“ recht, wenn er schreibt: „Die der Tradition am stärksten verhafteten Zeiten sprachen wenig über sie. Sie badeten gleichsam in ihr, und sie lebten von ihr . . ., aber sie machten sie nicht zum Diskussionsgegenstand.“¹¹ Im übrigen ist zu sagen, daß wesentliche Ansatzpunkte zu einer Theologie der Tradition bereits bei den frühesten christlichen Schriftstellern, bei Clemens von Rom, Irenäus und Tertullian, zu finden sind. Das geben auch jene protestantischen Forscher zu, die wie G. Ebeling und E. Brunner die verschiedenen Stadien des innerkatholischen Traditionsverständnisses zu kennzeichnen suchen und dabei bis auf die Anfänge zurückgehen.

Aber die gerade genannten Verfasser weisen auch darauf hin, daß doch aus der frühen Väterzeit zahllose Zeugnisse bekannt sind, in denen man sich auf die Schrift allein als Glaubensquelle berief. Beispiel sei Vinzenz von Lerin, der in seinem berühmten „Commonitorium“ davon spricht, daß „der Kanon der (Heiligen) Schrift vollkommen ist und für sich allein zu allem genug und übergenußgenug ausreicht“.¹² Ebenso wissen wir aus neueren Forschungen, daß auch in der Zeit des hohen Mittelalters mit ihrer blühenden Theologie Schrift und Offenbarung in solcher Weise in eins gesetzt wurden, daß Theologie studieren schlechthin mit dem Studium der *Sacra Pagina* gleichgesetzt wurde.¹³ Übrigens lebt ein interessanter Rest dieser Vorstellung noch in unserer Zeit weiter. Wenn bis zur Stunde in England der Doctor der Theologie „Doctor of Divinity“ (D.D.) heißt, dann erinnert uns das Wort „Divinity“ (= göttliche Schrift = Bibel) an die Zeit, in der Theologie und Bibelstudium als ein und dasselbe empfunden wurden. Kein Wunder, wenn manche protestantische Theologen schon bei den alten Kirchenvätern und vor allem bei den vorreformatorischen Theologen wie dem Kanzler Gerson von Paris und dem Kardinal Pierre d'Ailly das reformatorische Prinzip von der Schrift als der alleinigen Glaubensquelle vorgebildet bzw. vorweggenommen sehen wollten.

Dennoch war dieser Schluß voreilig. Denn all diese Väter und mittelalterlichen Theologen haben, soweit sie nicht, wie Hus und Wiclif, den Zusammenhang mit der kirchlichen Autorität zerrissen hatten, stets daran festgehalten, daß nicht die Schrift für sich und losgelöst von der Kirche Glaubensregel sein kann. Vielmehr meinte man die Bibel so, wie sie in der Kirche gelesen, von den Vätern einhellig ausgelegt und von der Autorität des Lehr-

¹¹ *Henri de Lubac, Betrachtung über die Kirche. Graz 1955, Styria, S. 13.*

¹² *Cap. 2: PL 50, 639.*

¹³ *Vgl. Johannes Beumer SJ, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur bis zur Reformation, in: Scholastik 16 (1941) 24/52.*

amtes gedeckt war. Das heißt aber, daß man keineswegs daran dachte, auf die kirchliche Tradition als Auslegungsregel zu verzichten. Die Väter und Theologen, die so nachdrücklich betonten, daß die ganze Offenbarung in der Heiligen Schrift zu finden sei, haben die Bindung der Schrift an die lebendige Verkündigung der Kirche für selbstverständlich gehalten. Wieder möge uns Vinzenz von Lerin Zeuge sein. Der oben von ihm zitierte Text ist nur ein Stück aus einer umfassenderen Frage, die folgendermaßen formuliert war: „Wenn der Kanon der (Heiligen) Schrift vollkommen ist und für sich zu allem genug und übergenußgen ausreicht, was muß dann noch zu ihm die Autorität des kirchlichen Verständnisses hinzukommen?“ Die Antwort lautet: „Deshalb, weil die Heilige Schrift wegen ihrer eigenen Tiefe nicht von allen in ein und demselben Sinn verstanden wird, ihre Aussprüche von den einzelnen verschieden erklärt werden und es deswegen den Anschein hat, es könnten fast so viele Meinungen aus ihr hergeleitet werden, als es überhaupt Menschen gibt“ (cap. 2). Längst vorher hatte Tertullian, hierin offenbar von Irenäus abhängig, gegenüber dem häretischen Mißbrauch der Bibel betont, daß die einzige Instanz, die für die Schriftauslegung zuständig sei, die auf die Apostel gegründete Kirche sei. Diese allein verbürgt „die Wahrheit der Schrift und ihrer Erklärungen“.¹⁴

Tradition auf dem Konzil von Trient

Immerhin bleibt bestehen, daß die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition und was man exakt unter Tradition zu verstehen habe bei den großen Theologen des hohen Mittelalters, bei Albertus Magnus und seinem noch größeren Schüler Thomas von Aquin, gar nicht auftaucht. So wundern wir uns nicht, daß die Väter des Trienter Konzils, die sich unter dem Druck der Reformatoren gleich in einer der ersten Sitzungen mit diesem Problem zu beschäftigen hatten, einigermaßen unvorbereitet waren. Was sie in dem Dekret der vierten Sitzung zum Thema von der Tradition als Glaubensquelle sagen, reicht zwar hin, die protestantische Einrede abzugrenzen, bietet aber keineswegs eine abgerundete oder erschöpfende Auskunft über Wesen und Funktion der Tradition. Klar wird aber auf jeden Fall, daß nicht jedwede in der Kirche mündlich weitergegebene Lehre und Anschauung als Glaubensquelle gelten kann, sondern nur eine solche, die die Apostel von Christus bzw. vom Heiligen Geist empfangen und der Kirche überliefert haben. Also sind der göttliche Ursprung, die apostolische Vermittlung und die kirchliche Bindung die drei Wesenszüge, die Trient an der Tradition als Glaubensquelle herausstellt (Denz. 783).

¹⁴ Vgl. Johannes Beumer SJ, Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität, in: Schol 25 (1950) 46f.

Zwei offene Fragen

Zwei Fragen blieben freilich ungeklärt: Einmal das genaue Verhältnis der Tradition zur Schrift. Das Trienter Glaubensdekret lehrt, daß die Christus-offenbarung „in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen“ göttlich-apostolischer Herkunft enthalten ist. Dieses „und“ muß geklärt werden, wollen wir eine tieferes Verständnis der Dinge gewinnen. Soll es bedeuten, daß es zwei voneinander unabhängige Quellen gibt, auf die sich der Offenbarungsinhalt gleichsam mechanisch verteilt, wobei dann noch zu fragen wäre, welche der beiden Quellen umfassender und ergiebiger ist? Es ist keine Frage, daß man die Trienter Formel oft so verstanden hat. Aber eine eingehendere Analyse der Texte, wie sie neuestens von J. R. Geiselmann (Tübingen) vorgelegt worden ist, zeigt, daß Trient eine solche Deutung gerade nicht wollte.¹⁵ Denn dann hätte man, entgegen dem sonst auf dem Konzil innegehaltenen Grundsatz, eine innerkatholische Kontroverse angerührt. Gab es doch neben den Theologen, die die Offenbarung teils in der Schrift und teils in der Überlieferung niedergelegt fanden, andere, die die ganze Offenbarung in der Bibel wie auch ganz in der mündlichen Lehrverkündigung suchten. Das farblose „und“, durch welches das Dekret die beiden Glaubensquellen miteinander verbindet, kann (nach Geiselmann) nur den Willen des Konzils bekunden, diese innerkatholische Diskussion *nicht* zu entscheiden. Wenn die nachtridentinischen Theologen zunächst die mechanische Aufteilung der Offenbarung auf die beiden Quellen aus dem Trienter Konzil heraushörten, war das ein Mißverständnis, das überwunden werden mußte. Diese Überwindung konnte nur von einer Vertiefung des Traditionsbegriffes erwartet werden.

Die andere Frage, die in Trient zu wenig geklärt worden ist, war die nach der Rolle des Lehramtes bei der Weitergabe des apostolischen Erbes. Einer der Konzilstheologen hatte zwar versucht, die Aufmerksamkeit auf diese Frage zu richten, war aber nicht durchgedrungen. Wie verhält sich dieses Lehramt der Kirche zur Tradition? Beide Größen können nicht einfachhin identisch sein, da ja die göttlich-apostolische Tradition die (eine) Glaubensquelle ist, aus der das Lehramt schöpft. Andererseits sind sie auch nicht voneinander zu trennen. Denn Tradition meint doch immer sowohl ein Objektives, Inhaltliches (das *traditum*), wie auch etwas Aktives, einen Akt des Überliefers, der an einem Subjekt haftet. Dieses Subjekt ist die ganze auf den Aposteln gegründete Kirche, aber in der ihr von Christus gegebenen hierarchischen Struktur. Und da die lehrende Kirche, d. h. die unter dem Papst geeinten Bischöfe, einen unabdingbaren Vorrang hat, kann nicht bestritten werden, daß diese auch das ausschlaggebende Subjekt der Tradition ist.

¹⁵ J. R. Geiselmann, Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie, in: *Una Sancta* 11 (1956) 131/50.

Die nachtridentinische Verengung

Doch, wie gesagt, diese Fragen blieben in Trient ohne eingehende Behandlung. Statt dessen bemühten sich die nachtridentinischen Theologen darum, allenthalben nach Offenbarungsgut zu fahnden, das nicht in der Schrift, sondern nur durch die mündliche Überlieferung überkommen ist. Auf diese Weise hoffte man, die von den Reformatoren behauptete Autarkie der Bibel am wirksamsten zu widerlegen. Man engte dadurch den Traditionsbegriff auf die Weitergabe außerbiblicher Offenbarungselemente ein. Man beachtete nicht genug, daß die Lehrverkündigung der Kirche, wie sie seit den Tagen der Apostel lebendig ist, das ganze apostolische Kerygma umfaßt. Die Folge war, daß der Traditionsbegriff in Gefahr geriet, starr und statisch zu werden. Das wurde sofort spürbar, wenn es galt, die faktische Dogmenentwicklung zu verstehen. Man dachte sich die Dinge so, daß die Apostel ein mehr oder minder differenziertes Wissen über alle Dogmen besaßen und daß sie dieses Wissen in die Kirche hineingaben. Das kirchliche Bewußtsein vermochte aber die empfangene Fülle nur nach und nach herauszustellen, so wie einer, der einen umfangreichen Bericht wiedergeben soll, nur in immer neuem Ansatz die Vielfalt des Gehörten zu reproduzieren vermag; was er aber reproduziert, ist alles schon längst gewußt gewesen, nur war es zeitweilig vom Vergessen überdeckt. Auf das Theologische angewandt bedeutet das, daß alle im Lauf der Zeit von der Kirche verkündeten Dogmen nur das aussprechen, was als solches auch schon den Aposteln bewußt war. Daß mit einem solchen Traditionsbegriff dem tatsächlichen Geschehen bei der Entfaltung des apostolischen Offenbarungsgutes nicht beizukommen ist, ging den Theologen erst nach und nach auf.

Die Wende im 19. Jahrhundert

Es ist das Verdienst der Tübinger theologischen Schule, vor allem von Joh. Adam Möhler, dem katholischen Traditionsverständnis neue Impulse gegeben zu haben. Möhlers Denken ist dabei offensichtlich von dem Geist der Romantik mit seiner Offenheit für das Organische und Lebendige befruchtet. So wird für ihn Tradition der in der Kirche sich kontinuierlich fortsetzende Prozeß der lebendigen Verkündigung. Die Aufteilung des apostolischen Kerygmas teils auf die Schrift und teils auf die ungeschriebene Tradition lehnt er folgerichtig ab. Denn alles, auch das, was die Schrift enthält, ist in der kirchlichen Lehrverkündigung lebendig — aber nicht alles in seiner entfalteten Endgestalt, sondern vieles wie ein Keim, der erst zur Entfaltung drängt. Wenn aber die Tradition alles umfaßt, was an Offenbarungsgut in die Kirche hineingegeben ist, dann übt sie der Schrift gegenüber eine doppelte Funktion aus: Sie ergänzt die Schrift nach ihrem Inhalt (da ja manches nur auf dem Wege der mündlichen Überlieferung zu uns kommt), und sie garantiert das genuine Verständnis der Schrift (das die Schrift von sich

aus nicht gewährleisten kann, da der Buchstabe tot ist). Dann ist es aber selbstverständlich, daß die Schrift allein nicht genügen kann, da sie ja auch nie ohne die Tradition gegeben worden ist. Aber umgekehrt weiß Möhler auch um die entscheidende Wichtigkeit des geschriebenen Gotteswortes. „Wäre das zu jeder Zeit verkündete lebendige Evangelium nicht jedesmal auch ein geschriebenes geworden; hätte sich also die Tradition nicht auch zugleich verkörpert, so wäre kein historisches Bewußtsein möglich... Ja, es gäbe eben darum keine Kirche, denn dieser ist, wie die Einheit des innern Lebens, so auch die Stetigkeit des Bewußtseins dieser Einheit bei allen wechselnden Zuständen ihrer Existenz schlechthin notwendig.“¹⁶

Mit der von Möhler und den Tübingern grundgelegten vertieften Sicht von Tradition war ein geistiges Rüstzeug geschaffen, um dem tatsächlichen Prozeß der Entfaltung des Glaubensdepositums begrifflich beizukommen. Allerdings war bei Möhler, wenigstens in seiner Frühzeit, die Rolle des kirchlichen Lehramtes nicht nachdrücklich genug betont worden. An diesem Punkt setzt die Weiterführung durch die Theologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, zumal durch Kardinal Franzelin und den Kölner Jos. Matth. Scheeben, ein. Franzelin geht in seinem klassischen Werk „Über die göttliche Tradition und Schrift“ auf den von Irenäus schon ausgebildeten, das ganze apostolische Kerygma umfassenden Traditionsbegriff zurück. Von daher ist ihm die untrennbare Einheit von Schrift und Tradition eine Selbstverständlichkeit. Sein vordringlichstes Anliegen ist, die Autorität der kirchlichen Lehrverkündigung herauszustellen. So sehr er sich gegen eine Reduktion der Tradition auf das kirchliche Lehramt wehrt, so nachdrücklich betont er, daß das Lehramt nach Christi Willen die ausschlaggebende Rolle in der Feststellung und Geltendmachung der Tradition wie auch der Heiligen Schrift hat.

Ausblick

Ist mit dem, was Franzelin und Scheeben über das katholische Traditionsverständnis gesagt haben, der theologische Klärungsprozeß zu seinem Abschluß gekommen? Manche Theologen meinen es.¹⁷ Aber das kann sich nur auf die wesentlichen Elemente beziehen. Viele mit dem Traditionsbegriff unmittelbar zusammenhängenden Fragen wie die nach den Gesetzen der Dogmenentwicklung stehen noch offen und werden noch lange offenstehen, solange die Kirche unter dem Walten des Heiligen Geistes nicht alle Möglichkeiten „durchexerziert“ hat. Doch kann davon hier nicht mehr die Rede sein.

Nur eine Frage sei abschließend nochmals ausdrücklich herausgegriffen, weil sie das zwischen den Konfessionen bestehende Gespräch vor allem angeht: Was ist zu dem reformatorischen Einwurf zu sagen, daß im katholischen Verständnis die Tradition bzw. das Lehramt über die Schrift gestellt

¹⁶ J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche*, ed. E. J. Vierneisel. Mainz 1925, S. 39 f.

¹⁷ Vgl. Johannes Beumer SJ, in: *Schol* 25 (1950) 62.

wird, daß die Kirche, statt sich hörend unter das Wort zu stellen, im Grund über das Wort Gottes verfüge?

Kardinal Franzelin hat zu dieser Frage einen Abschnitt, den man eigentlich in der kraftvollen Konzentration der lateinischen Diktion hören müßte, um sein volles Gewicht zu ermessen. Er schreibt: Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß die Kirche nicht in dem Sinn Richterin über den wahren Sinn der Schrift wie der Traditionen genannt werden kann, als ob sie ihnen die ihnen eignende Autorität allererst verliehe. Gottes Wort, mag es in der Schrift niedergeschrieben oder in den mündlichen Überlieferungen enthalten sein, hat seine Autorität aus sich selbst. Denn es ist ein Wort unendlicher Wahrheit. Und darum ist es für die gesamte Kirche Norm des Glaubens. Auf der anderen Seite ist es die Kirche, die unter dem Beistand des Heiligen Geistes das Wort Gottes von dem Wort, das nicht von Gott stammt, unterscheidet und seinen wahren Sinn authentisch (d. h. mit Vollmacht) auslegt. Es ist daher eine unwahre Unterstellung, wenn man behauptet, wir würden die Kirche über das Wort Gottes stellen. Vielmehr sagen wir eindeutig, daß die Kirche im Glauben durch Gottes Wort geleitet wird. In diesem Sinne steht sie unter dem Wort Gottes. Andererseits sagen wir, daß die Kirche den wahren Sinn des Gotteswortes unfehlbar erkennt und den einzelnen zu glauben vorträgt. In diesem Sinn also steht sie (nicht über der Schrift, sondern) über dem privaten und irrtumsfähigen Verständnis der einzelnen.¹⁸ Denselben Gedanken hat vor ihm Joh. Ev. Kuhn, ein anderer Theologe aus der Tübinger Schule, so formuliert: Die Kirche „maßt sich nicht an, Quelle und Grund der Wahrheit, die sie verkündet, zu sein, und darauf hin Glauben für ihre Ansprüche und Gehorsam gegen ihre Entscheidungen zu fordern; die Ehre läßt sie unbedingt und ungeschmälert dem Worte Gottes; sie beansprucht nur den Glauben (und den ihm gemäßen Gehorsam): daß das, was sie als geoffenbartes und von den Aposteln verkündigtes Wort überliefert, nirgends anders woher als aus der Quelle der Wahrheit geflossen und lauter von ihr überliefert sei. Und auch hierin sucht sie nicht ihre eigene Ehre, sondern läßt sie dem Herrn, der sie gestiftet und ihr seinen Geist zum Beistande gegeben hat. Die Kirche ordnet sich also dem Worte Gottes und seinem Geiste absolut unter, und will nur eine treue Dienerin seines Wortes und ein williges Organ seines Geistes sein“.¹⁹

Tradition, Heilige Schrift und Kirche lassen sich nicht voneinander trennen; das wissen wir heute besser als je, auch unsere evangelischen Brüder. Daß aber Kirche, Schrift und Tradition nicht voneinander trennbar sind, das wirkt der Eine Heilige Geist, der in allen dreien am Werk ist, freilich in je verschiedener Weise. Wo aber Gottes Geist waltet, da ist die Wahrheit, jene Wahrheit, die allein frei macht.

¹⁸ De div. trad. et script. S. 226.

¹⁹ Kathol. Dogmatik I, Tübingen 1859², S. 91 f.