# Schrift und Tradition nach altkatholischem Verständnis

Autor(en): **Küry, Urs**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **42 (1952)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404289

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

# Schrift und Tradition

## nach altkatholischem Verständnis

«Die Kirche spricht ihre Gedanken... in jeder Zeit wieder anders aus. Mag ihr Glaube ab initio feststehen, sich stärkend am Worte ihres Herrn und seiner Apostel, ihr Dogma ist und bleibt nach seiner Form immer menschliche Formulierung, und ihre Theologie hat in jedem Geschlecht die Aufgabe, den ‚überlieferten' Glauben neu zu durchdenken.» Mit diesen Worten Erzbischof Rinkels [1]) möchten wir das methodische Grundprinzip umschreiben, von dem auch wir uns im folgenden leiten lassen werden. Wir meinen nämlich, dass wir als altkatholische Theologen, die sich ihrer Kirche *konkret* verantwortlich wissen, auch über «Schrift und Tradition» nur reden können unter aufmerksamem Hinhören auf das, was die Väter des Altkatholizismus in dieser Sache gesagt haben, dass wir aber andrerseits ihre Äusserungen nicht einfach unbesehen übernehmen und unkritisch weiter tradieren dürfen. Vielmehr ist es unsere Pflicht, «den überlieferten Glauben neu zu durchdenken». Gerade am Problem, mit dem wir es im folgenden zu tun haben, zeigt es sich mit besonderer Deutlichkeit, dass die altkatholischen Theologen der ersten Generation zwar Grundlegendes und Massgebendes zu sagen hatten, dass aber andrerseits die theologische Forschung über unseren Gegenstand seither in einer Weise weiter fortgeschritten ist, die die theologische Gesprächslage von Grund auf verändert hat und die uns nötigt, bei aller Wahrung der Kontinuität mit unseren «Vätern» uns doch in ganz neuer Weise mit dem Problem auseinanderzusetzen.

Damit ist aber der Weg bereits vorgezeichnet, den wir in unserer Untersuchung werden gehen müssen: Wir werden in einem ersten, historischen Teil zunächst die «genuin»-altkatholische Auffassung darstellen, um dann auf der gewonnenen Grundlage im zweiten Teil — in Auseinandersetzung mit den moderneren Fragestellungen — eine systematische Klärung des Problems zu versuchen.

---

[1]) A. Rinkel: Die hl. Eucharistie, IKZ 1947, S. 1.

## I.

Unsere erste Hauptfrage soll sein: Was sagt der Altkatholizismus *a)* über das Verhältnis von Schrift und Tradition?, *b)* über die Tradition selbst?

### *a) Schrift und Tradition*

Es hängt mit dem konservativ-zurückhaltenden Grundcharakter der altkatholischen Kirchenbildung zusammen, dass sich die altkatholische Kirche zur Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in einer allgemein-verbindlichen Erklärung, etwa in einer besonderen Bekenntnisschrift oder in einer synodalen Entscheidung nicht ausgesprochen hat. Sie hat zu diesem Problem immer nur anlässlich von Unionsverhandlungen mit anderen Kirchen Stellung genommen, und zwar hat sie das getan nicht in einem konfessionell-abgrenzenden oder gar polemisch-reaktiven Sinn, sondern im Bestreben, wie in allem so auch in dieser Sache auf die Stimme der alten, ungeteilten Kirche zu hören und auf dieser Grundlage den consensus zu suchen mit den Kirchen der Gegenwart. Die Frage, ob und in welchem Sinn ein solcher Versuch theologisch durchführbar ist, soll vorläufig offen gelassen werden. Jedenfalls ist das — historisch gesehen — die Haltung und das Vorgehen der altkatholischen Theologen gewesen.

Das wird schon deutlich an der ersten Bonner Unionskonferenz von 1874, an der unser Problem erstmals diskutiert und an der die morgenländisch-orthodoxen, anglikanischen und altkatholischen Theologen sich auf folgende gemeinsame Erklärung geeinigt haben: «Während die Hl. Schrift anerkanntermassen die primäre Regel des Glaubens ist, erkennen wir an, dass die echte Tradition, das heisst die ununterbrochene, teils mündliche, teils schriftliche Überlieferung der von Christus und den Aposteln zuerst vorgetragenen Lehre eine autoritative, von Gott gewollte Erkenntnisquelle für alle aufeinanderfolgenden Generationen von Christen ist. Diese Tradition wird teils erkannt aus dem consensus der grossen, in historischer Kontinuität mit der ursprünglichen Kirche stehenden Kirchenkörper, teils wird sie auf wissenschaftlichem Wege ermittelt aus den schriftlichen Denkmälern aller Jahrhunderte [1]).» Die endgültige Formulierung dieser These hatte auf der Konferenz

[1]) Bericht über die Bonner Unionskonferenzen, herausgegeben von Prof. Dr. Heinrich Reusch. Bonn 1874. I, S. 33 f., 50 f.

eine für unser Problem sehr aufschlussreiche Vorgeschichte. In der ersten Fassung fehlte nämlich der einleitende Satz: «Während die Hl. Schrift anerkanntermassen die primäre Regel des Glaubens ist.» Vom anglikanischen Bischof von Pittsburg wurde zur *ersten* Fassung, in der die Hl. Schrift überhaupt nicht erwähnt war, bemerkt: «Ich nehme diese These an, sofern dadurch nicht ausgeschlossen wird, dass die Hl. Schrift die Regel des Glaubens ist.» Worauf Döllinger erwiderte: «Dass die Hl. Schrift Glaubensregel ist, wird allgemein anerkannt und braucht also nicht ausdrücklich gesagt zu werden, da es sich bei unserer These nur um die Konstatierung des Consensus bezüglich zweifelhafter Punkte handelt.» Ein anderer Anglikaner, Liddon, erklärte hingegen: «Die These ist ganz korrekt. Sie könnte zwar mit dem 6. der 39 Artikel in Widerspruch zu stehen scheinen, worin es heisst: die Hl. Schrift enthält alles, was zur Seligkeit notwendig ist, so dass von niemandem verlangt werden kann, das, was nicht in ihr gelesen wird, oder nicht durch sie bewiesen werden kann, als Glaubensartikel zu glauben. Aber der Ausdruck ‚was nicht bewiesen werden kann', verbunden mit dem 20. Artikel, nach welchem die Kirche Autorität in Glaubenssachen hat, berechtigt uns, der These zuzustimmen.» Die morgenländisch-orthodoxen Theologen, Yanischew und Rhossis, stimmten ebenfalls zu mit der Bemerkung, dass durch diese These die Frage über das Verhältnis der Hl. Schrift zur Tradition unentschieden gelassen wird, der erstere fügt bei, diese Frage werde übrigens auch in den orthodoxen (russischen) Katechismen nicht genau präzisiert.

Als an einer späteren Sitzung der von anglikanischer Seite gewünschte Zusatz angenommen worden war, wurden noch weitere Erklärungen über die Tradition abgegeben. Döllinger erklärte: «Die Tradition im weiteren Sinne des Wortes umfasst die Hl. Schrift als erstes und hauptsächlichstes Glied. Die Tradition im engeren Sinn hat eine *interpretative Autorität* gegenüber der Hl. Schrift, und diese ist darum, wie allgemein anerkannt wird, die primaria regula fidei.» Auf die Frage eines orthodoxen Theologen, ob primär hier eine zeitliche Priorität oder eine höhere Autorität bezeichnen will, antwortete Döllinger vorsichtig: «zunächst nur das erstere». Reinkens erklärte dazu: «Schrift und Tradition dürfen nicht voneinander getrennt und in einen Gegensatz zueinander gebracht werden. Sie sind gleich wichtig, wenn auch der Schrift eine besondere Bedeutung zukommt.» Yanischew bemerkte hierauf, dass

diese Erklärung Reinkens über die besondere Bedeutung der Hl. Schrift mit der jetzigen Lehrform des russischen Katechismus übereinstimme. Rhossis hingegen hatte noch einige Bedenken gegen den Ausdruck «primäre» Regel, will aber nicht gegen die These stimmen, da sie nicht einer entschiedenen Lehre seiner Kirche widerspricht.

Der Verlauf der ganzen Debatte zeigt zweierlei: 1. Die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition, die mehr historisch als systematisch betrachtet wird, wird theologisch-grundsätzlich nicht zu Ende erörtert. Aus der gegebenen Situation heraus *muss* das geschehen, weil die beteiligten Kirchen — selbst die orthodoxe — über diesen Punkt zu wenig präzise Lehrbestimmungen haben, und es *kann* geschehen, weil — bei einer allerdings sehr allgemein gehaltenen Anerkennung der Hl. Schrift als «primaria regula fidei», die zudem bei den Orthodoxen weniger ausgesprochen ist als bei den Anglikanern — in erster Linie der Konsensus gesucht werden soll bezüglich der Tradition. Zweitens ist bemerkenswert, dass in der Fassung des Traditionsbegriffes nicht nur die tridentinische Terminologie, sondern auch die tridentinische Gleichstellung von Schrift und Tradition unverkennbar nachwirkt, während andrerseits durch die Annahme des Zusatzes über die Hl. Schrift die Tendenz sich bemerkbar macht, über das Tridentinum hinauszugehen und der Schrift den Vorrang vor der Tradition zuzuerkennen. Es wird gleichsam in der Sprache des Tridentinums etwas intendiert, was das Tridentinum nicht meint. Insofern liegt hier eine gewisse Ambivalenz vor, die die These als nicht ganz eindeutig erscheinen lässt.

Zu einer Näherpräzisierung des Verhältnisses von Schrift und Tradition ist es erst später, anlässlich der gesonderten Unionsverhandlungen mit den Anglikanern und mit den Orthodoxen gekommen.

An den Unionsverhandlungen mit den Anglikanern in den Jahren 1930/31 [1]) haben zunächst die Anglikaner erklärt, dass die Verwerfung der Unfehlbarkeit des Tridentinums durch die Altkatholiken von allergrösster Wichtigkeit sei darum, weil im Tridentinum Schrift und Tradition einander gleichgesetzt werden. Von altkatholischer Seite wurde dagegen kein Einspruch erhoben und damit der Verwerfung des tridentinischen Traditionsbegriffs

[1]) Dokumente zu den Unionsverhandlungen der anglikanischen und altkatholischen Kirche. IKZ 1931, S. 136, 143, 157.

stillschweigend zugestimmt. Hingegen wurde von den Altkatholiken mit Nachdruck betont, dass die Tradition neben der Bibel notwendig sei, um sie zu *erklären*. In Weiterführung dessen, was 1874 bereits von anglikanischer Seite gesagt worden war, erklärten sich die altkatholischen Theologen ausdrücklich einverstanden mit dem 6. der 39 Artikel, in welchem die Hinlänglichkeit der Schrift zur Seligkeit festgestellt wird, ebenso mit Artikel 20, der der Kirche Autorität zur Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten zuspricht, diese aber der Autorität der Schrift unterstellt [1]). Damit war ohne Zweifel ein grosser und wichtiger Schritt getan in der Richtung einer präziseren Anerkennung des sachlichen Primates der Schrift vor der Tradition.

Einen etwas anderen Tenor zeigen nun allerdings die Verhandlungen mit den orthodoxen Theologen im Herbst 1931. Mit ihnen einigte man sich auf folgende gemeinsame Erklärung: «Die Tradition ist Erklärung und *Ergänzung* der Schrift durch die einmütige Überlieferung der alten Kirche. Die Kirche — so wird in der Diskussion über die «Sitten und Gebräuche» erklärt — ist als Hüterin in Glauben und Moral für die Gläubigen autoritativ. Die Kirche steht daher in der Auslegung über der Hl. Schrift, nicht die Hl. Schrift über der Kirche. . . . Die Kirche muss darum auf Grund von Schrift und Tradition lehren quod ubique, quod semper quod ab omnibus creditum est. Die Kirche hat niemals die Aufgabe, neue Lehren zu verkünden, die nicht in Schrift und Tradition begründet sind [2]).» Was an diesen Sätzen auffällt, ist zunächst dies, dass von der Tradition gesagt wird, sie sei nicht bloss Erklärung, sondern «Ergänzung» der Schrift. Aber es wird sofort

---

[1]) Die beiden anglikanischen Religionsartikel lauten:

Art. 6: «Die Hl. Schrift enthält alle Dinge, die zur Seligkeit notwendig sind, so dass von keinem Menschen verlangt werden kann, irgend etwas, was darin nicht zu lesen ist oder durch sie nicht bewiesen werden kann, als Glaubensartikel anzunehmen oder für erforderlich und notwendig zur Seligkeit zu halten.» (Es folgt die Aufzählung der kanonischen Bücher.)

Art. 20: «Die Kirche hat die Macht, Gebräuche und Zeremonien anzuordnen und in Glaubensstreitigkeiten zu entscheiden. Jedoch steht es ihr nicht frei, etwas zu verordnen, was dem geschriebenen Worte Gottes zuwider ist, auch darf sie keine Stelle der Schrift so erklären, dass sie einer anderen widerspricht. Daher soll die Kirche, obschon sie Zeuge und Bewahrerin der Hl. Schrift ist, doch nichts wider dieselbe verordnen, noch den Glauben an irgend etwas ausser derselben als notwendig zur Seligkeit aufbringen.»

[2]) Bericht über die Verhandlungen der altkatholischen und der orthodoxen Kommission in Bonn am 27. und 28. Oktober 1931. IKZ 1932, S. 21 ff.

beigefügt: «durch die einmütige schriftliche Überlieferung der alten Kirche». In welchem Sinne das gemeint ist, wird nicht gesagt. Klar scheint aber folgendes zu sein: Soll diese Formulierung nicht in einen unversöhnlichen Gegensatz zu stehen kommen zu den den Anglikanern gemachten Erklärungen, so kann sie nur so verstanden werden und jedenfalls nur so von uns angenommen werden, dass die Tradition Ergänzung der Schrift ist in ihren *erklärenden* Funktion. Mit andern Worten: Die Tradition kann inhaltlich nur so ergänzen, dass sie die Schrift erklärt. Sodann ist auffällig der Satz, dass die Kirche in der Auslegung über der Hl. Schrift steht und das Gegenteil ausdrücklich abgelehnt wird. Soll sich hier nicht ein Widerspruch auftun zur altkatholischen Zustimmung zum 20. anglikanischen Artikel, so kann damit offenbar nur gemeint sein, dass die Auslegung nicht dem einzelnen allein überlassen bleiben darf in dem Sinne, dass der einzelne die Möglichkeit hätte, sich mit einer ausserkirchlichen (etwa aus rein aufklärerischen Quellen gespeisten) Exegese in Fragen des Glaubens und der Moral über das Urteil der Kirche zu erheben. Die Auslegung der Schrift hat vielmehr zu erfolgen in der Einheit mit der Kirche, die als «Hüterin in Glauben und Moral für die Gläubigen autoritativ» ist.

Man wird nicht verkennen können, dass in den Erklärungen gegenüber den Anglikanern einerseits und den Orthodoxen andrerseits eine gewisse Ambivalenz vorliegt, die aber, wie wir gesehen haben, bereits für die Bonner These von 1874 charakteristisch ist, auf die man sich in den Unionsverhandlungen jeweils berufen hat. Die Protokolle sind zudem so knapp gehalten, dass die theologischen Hintergründe der abgegebenen Erklärungen im einzelnen nicht immer klar ersichtlich werden. Trotzdem glauben wir uns keines unstatthaften Harmonisierungsversuches oder einer Verkürzung des wirklich Gemeinten schuldig zu machen, wenn wir die altkatholische Stellungnahme zum Problem «Schrift und Tradition» wie folgt zusammenfassen:

1. Die Hl. Schrift hat vor der Tradition den zeitlichen (1874) und den sachlichen Vorrang (1930/31). Die tridentinische Gleichstellung von Schrift und Tradition wird verworfen.

2. Die Hl. Schrift ist für die Seligkeit genügend und ist der Autorität der Kirche übergeordnet. Das heisst allerdings nicht, dass die Schrift zu ihrer Auslegung der Tradition nicht bedarf, wohl aber, dass diese nichts enthalten darf, was aus der Schrift

nicht bewiesen werden kann (1930/31: Zustimmung zu Artikel 6 und 20).

3. Die Tradition hat der Schrift gegenüber interpretative Autorität (1874). Sie ist Erklärung der Schrift (1930) und Ergänzung der Schrift nur in dieser ihrer erklärenden Funktion (1931).

### *b) Die Tradition*

Wir vergegenwärtigen uns noch einmal die These der Bonner Unionskonferenz (vgl. S. 2) und stellen zunächst folgendes fest: Im ersten Satz der These wird gesagt, was die Tradition *ist*, während im zweiten Satz die Rede davon ist, wie diese Tradition zu *erkennen* ist, wobei, wie wir sofort sehen werden, der Hauptakzent auf diesem zweiten Satz liegt, der in seiner Formulierung auch bedeutend klarer ist. Der erste Satz hingegen ist nicht ohne innere Problematik: Einerseits soll unter Tradition, ähnlich wie im Tridentinum, verstanden werden die «teils mündliche, teils schriftliche Überlieferung der von Christus und den Aposteln zuerst vorgetragenen Lehre», sie wäre also das, was Döllinger die Tradition «im weiteren Sinne» nennt, andrerseits wird aber diese ganze Tradition durch den einleitenden Zusatz von der Schrift deutlich unterschieden und ihr als der primaria regula fidei unterstellt, was bedeuten würde, dass nun doch die Tradition im engeren Sinne des Wortes gemeint wäre, der nach Döllinger «interpretative Autorität» zukommt. Diese letztere Deutung aber wird unumgänglich, sobald der einleitende Zusatz im Vollsinne genommen wird. Dann aber ergibt sich als Sinn der ganzen These und des zweiten Satzes im besonderen folgendes: es kommt nicht bei der Feststellung des apostolischen depositum fidei, sondern bei der *Interpretation* der Schrift, die dieses depositum enthält, entscheidend darauf an, dass die Kirche in Übereinstimmung steht mit denjenigen Kirchen, die die Kontinuität mit der alten Kirche nicht aufgegeben haben und zweitens mit den schriftlichen Dokumenten dieser alten Kirche selbst. Es wird mit andern Worten in dieser These der Grundsatz ausgesprochen, dass die Interpretation der Hl. Schrift zu erfolgen hat in der Einheit mit der ganzen Kirche, sofern diese mit der *alten* Kirche in Übereinstimmung steht. Damit wird das — kirchlich verstandene — Traditionsprinzip klar und eindeutig auf die *antiquitas* gegründet.

Auf die Frage, welches die Kirchen seien, die mit der alten Kirche in Kontinuität stehen, antwortete Döllinger: «zunächst die

morgenländische Kirche und die abendländische Kirche mit Ausschluss derjenigen Teile, welche die historische Kontinuität gebrochen haben». Auf die weitere Frage, ob dazu auch die Kirchen der Reformation gehören, gab Döllinger zur Antwort: «von der dänischen lutherischen Kirche möchte ich nicht behaupten, dass sie die historische Kontinuität gebrochen habe, wie das z. B. die Genfer Kirche unter Calvin getan hat». Bedeutsamer und wichtiger ist aber eine andere Abgrenzung, die in dieser These zwar nur implizit vollzogen wird, aber für ihre Verfasser gerade das Wesentliche war: dadurch nämlich, dass das Traditionsprinzip entscheidend auf die antiquitas gegründet wird, soll die *römisch-katholische*, speziell jesuitische Ausweitung des Traditionsprinzips, wie sie sich seit dem Tridentinum mehr und mehr durchgesetzt hatte und zur Zeit des Vatikanums durch die kurialistischen Theologen — vor allem durch Perrone — vertreten wurde, grundsätzlich zurückgewiesen werden. Nach diesem Traditionsprinzip ist nämlich die eigentliche Trägerin der Tradition (wohlverstanden: der Tradition «im weiteren Sinne») die viva vox, das lebendige Glaubensbewusstsein der je *gegenwärtigen* Kirche, deren Sprachrohr der unfehlbare Papst ist, der eben darum in seinen Glaubensentscheidungen faktisch an die Hl. Schrift und die alte Tradition nicht mehr gebunden ist. Es ist nach den Diskussionen über das neue Mariendogma [1]) nicht mehr nötig, die Argumente noch einmal zu wiederholen, die die altkatholischen Theologen gegen diesen perronisch-jesuitischen Traditionsbegriff geltend gemacht haben. Begnügen wir uns mit der grundsätzlichen Feststellung: wenn der Altkatholizismus die Tradition entscheidend auf die antiquitas gründet, so verwirft er damit — um die Ausdrucksweise H. J. Holtzmanns zu gebrauchen [2]) — die Tradition als «produktiv-schöpferisches» Prinzip, bejaht sie hingegen und ausschliesslich als konservierend-bewahrendes Prinzip. Das scheint uns an der Bonner These, mag sie in anderer Beziehung nicht ganz eindeutig und darum verschiedener Auslegung fähig sein, klar und auch das *Entscheidende* zu sein.

Dass die Bonner These in diesem Sinne zu deuten ist, das geht auch hervor aus einem Beschluss der Unions-Kommission, die, 1872 vom Altkatholikenkongress zu Köln eingesetzt, beauftragt war, die Unionskonferenz von Bonn theologisch vorzubereiten.

---

[1]) Vgl. Paul F. Pfister: Ist die leibliche Himmelfahrt Mariens ein katholisches Dogma? IKZ 1950, S. 209 ff.

[2]) H. J. Holtzmann: Kanon und Tradition. 1859. S. 42 f.

In diesem Beschluss werden zur Abgrenzung der Grundlagen, auf denen die Unionsgespräche aufgenommen werden sollten, folgende fünf Sätze aufgestellt: «1. Die Gottheit Christi. 2. Christus hat eine Kirche gegründet. 3. Als Quellen sind anzunehmen: *a)* die Hl. Schrift, *b)* die Lehre der ökumenischen Konzilien, *c)* die Lehre der Kirchenväter der ungeteilten Kirche (die mit der Hl. Schrift übereinstimmende Überlieferung). 4. Als Criterium gilt der Ausspruch des Vinzenz von Lerin: id teneamus... 5. Als Methode ist die historische gewählt [1]).»

An diesem Beschluss ist dreierlei für uns wichtig: 1. der Umstand, dass die Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip gar nicht genannt, sondern gleich gesagt wird: massgebend ist — nach der Hl. Schrift — die Lehre der ökumenischen Konzilien und der Kirchenväter der ungeteilten Kirche, *das* ist die mit der Hl. Schrift übereinstimmende Überlieferung. Es wird also mit andern Worten von vornherein unterstellt, dass die Tradition inhaltlich identisch ist mit der Lehre der alten Kirche; 2. ist bemerkenswert, dass der Grundsatz des Vinzenz von Lerin als «Kriterium» angesehen wird zur Feststellung dessen, was zu dieser Tradition gehört. Nachdem aber diese Tradition inhaltlich schon bestimmt ist, kann das nur heissen, es soll dieser Grundsatz nicht formal-generell auf die Kirche überhaupt angewendet werden, sondern nur in dem relativen und begrenzten Sinne, dass er für die in der Vergangenheit durch die allgemeine Kirche bereits festgelegten Glaubenswahrheiten Geltung hat (diese Auffassung vertritt für die Ostkirche auch S. Bulgakoff) [2]); 3. ist bedeutungsvoll, dass als die Methode die historische bezeichnet wird, womit vor allem gesagt werden soll, dass bei der Feststellung der so verstandenen Tradition die Forschung frei sein soll und sich nicht durch Direktiven des kirchlichen Lehramtes binden lassen darf.

Diese in Köln und Bonn ausgearbeitete Fassung des Traditionsbegriffs — nämlich die Festlegung seiner konservierenden Funktion und seine inhaltliche Begrenzung auf die Lehre und, wie immer beizufügen wäre, auf die Praxis der alten Kirche — hat dann Aufnahme gefunden in die Utrechter Konvention von 1889 und damit offiziellen Charakter erlangt. Wir können hier nicht Sinn und Bedeutung dieser Konvention im einzelnen dar-

---

[1]) Dokumente zu den Unionsverhandlungen des Altkatholizismus. Herausgegeben von W. Herzog. S. 3.

[2]) Serge Boulgakoff: L'Orthodoxie. 1932. S. 42 f.

legen, sondern nur eben diesen einen für uns besonders wichtigen Punkt hervorheben: Nachdem der Ausspruch des Vinzenz von Lerin als der Grundsatz bezeichnet worden ist, nach welchem die altkatholischen Bischöfe ihres Amtes walten, wird im unmittelbaren Anschluss daran erklärt: «Wir halten *darum* fest an dem Glauben der alten Kirche, wie er in den ökumenischen Symbolen und in den allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends ausgesprochen ist.» Die Tradition, an der wir festhalten — heisst das mit andern Worten —, *ist* die Lehre der alten Kirche.

Die Anrufung des Vinzenzschen Grundsatzes in der Utrechter Erklärung hat also die Bedeutung eines konkreten Bekenntnisses zur Lehre der alten Kirche und will nicht in erster Linie eine formale Glaubensregel aufstellen [1]). Der Satz der Utrechter Erklärung — sagt Erzbischof Rinkel — «befasst sich mehr mit dem Inhalt des Glaubens, dem depositum, als mit der Frage nach den Quellen, denen dieser Glaube entspringt» [2]).

Allein, was bedeutet nun dieses Bekenntnis zur Lehre der alten Kirche grundsätzlich? Was will der Altkatholizismus mit seiner Erneuerung des altkirchlich-konservierenden Traditionsbegriffs?

Wichtig ist vor allem die Feststellung: Es soll durch die Berufung auf die Lehre der alten Kirche nicht der Grundsatz der sog. «primitiven Tradition», des consensus quinquesaecularis, wie ihn etwa Georg Calixt verstanden hat, erneuert werden, in der Meinung, dass die Kirche der ersten Jahrhunderte durch ihre zeitliche Nähe zu Christus den Herrn der Kirche auch besser verstanden, in ihrer Substanz christlicher gewesen sei. Vielmehr hat dieses Bekenntnis zur alten Kirche die Bedeutung eines Bekenntnisses zur einen und ganzen Kirche. D. h. es soll als Tradition, nämlich als interpretative Autorität gegenüber der Hl. Schrift nur gelten, was die eine und die ganze Kirche in Freiheit und Einmütigkeit von ihrem Herrn und Meister je und je bekannt hat, und zwar darum, weil nur der einen und ganzen Kirche die Verheissung des Herrn gilt, dass er mit seiner ganzen Wahrheit bei ihr sein werde. Diese

---

[1]) Ich korrigiere damit eine Auffassung, die ich vertreten habe in meiner Broschüre: Das christkatholische Bekenntnis. Christkatholisches Schriftenlager Basel. 1930.

[2]) A. Rinkel: Wort Gottes und Tradition in der altkatholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Utrechter Konvention. IKZ 1939. S. 53.

eine und ganze Kirche hat aber bis jetzt ihre Stimme nur erheben können in der alten, ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends. «Wir wollten — sagt Bischof Ed. Herzog in seinem Hirtenbrief zur Utrechter Konvention [1]) — mit unserer Erklärung den Gedanken betonen, dass für uns nicht irgendeine Teilkirche, sondern die Gesamtkirche höchste kirchliche Autorität sei. Diese aber konnte ihre Stimme nur vernehmen lassen im ersten christlichen Jahrtausend, als sie noch nicht in eine morgen- und abendländische Kirche geteilt war. Ebenso wenig wie wir sagen wollten, dass bis zum Ende des Jahres 1000 in der christlichen Kirche alles gut gewesen, konnten wir die Absicht haben, zu erklären, von diesem Zeitpunkt an sei z. B. in der abendländischen Kirche keine wahre und gute Verordnung mehr erlassen worden.»

Die Lehre des Altkatholizismus über die Tradition lässt sich demnach wie folgt zusammenfassen:

1. Der Tradition, verstanden als «interpretative Autorität gegenüber der Hl. Schrift», kommt nicht die Bedeutung eines produktiv-schöpferischen, sondern eines ausschliesslich konservierend-bewahrenden Prinzips zu (1874).

2. In dieser ihrer konservierenden Funktion ist die Tradition inhaltlich identisch mit der Lehre und Praxis der alten Kirche (1872, 1889).

3. Das Bekenntnis zur alten Kirche hat die Bedeutung eines Bekenntnisses zur einen und ganzen Kirche. Das heisst: es soll und darf vom Traditionsprinzip nur in dem Sinne Gebrauch gemacht werden, dass die Hl. Schrift in der Einheit mit der ganzen und der alten Kirche ausgelegt wird.

* * *

Wenn wir abschliessend die altkatholischen Vernehmlassungen zum Problem «Schrift und Tradition» überblicken und uns ein zusammenfassendes Urteil bilden wollen, so werden wir zunächst zugeben müssen, dass diese Vernehmlassungen im einzelnen sehr zurückhaltend und auch nicht immer ganz eindeutig sind. Man hütet sich — getreu dem altkatholischen Grundprinzip — voreilig eine «neue» Lehrentscheidung zu treffen. Andrerseits aber sind diese Vernehmlassungen deutlich genug, um uns wenigstens allgemeine Direktiven geben zu können für eine systematische Durchdringung

[1]) Bischof Eduard Herzog: Hirtenbriefe, Neue Folge, 1901, S. 64 f.

des Problems. Und zwar scheint uns ihre richtunggebende Bedeutung in folgende drei Punkte zusammengefasst werden zu können:

1. Das theologische Denken des Altkatholizismus schreitet fort in der Richtung einer stärkeren Akzentuierung des Vorranges der Schrift vor der Tradition. Die tridentinische Gleichstellung von Schrift und Tradition wird aufgegeben.

2. Im Zusammenhang damit wird die Tradition immer deutlicher als Tradition der *Kirche* verstanden, die mit der Lehre und Praxis der alten Kirche wesentlich identisch ist.

3. Entscheidend für den Altkatholizismus — und sein eigentlicher Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen — ist seine *ökumenische* Grundhaltung, sein Dringen auf den Consensus mit der ganzen und der alten Kirche.

## II.

Wenn wir auf der Grundlage, die die «Väter des Altkatholizismus» geschaffen haben, unser Problem systematisch weiter durchdenken wollen, so wird der leitende Gesichtspunkt vor allem der sein müssen, dass wir von ihrer ökumenischen Grundhaltung nicht abweichen, sondern, wie sie, den consensus mit der ganzen und der alten Kirche suchen müssen.

Dieser Versuch stösst aber auf ein grosses Hindernis. Und dieses Hindernis liegt darin, dass die alte Kirche über «Schrift und Tradition» nicht eindeutig gelehrt, ja das Problem, so wie es sich später dem Abendland gestellt hat, noch nicht eigentlich gekannt hat. Wohl liegt eine Entscheidung des siebenten ökumenischen Konzils vor, die lautet: «Wer nicht die ganze kirchliche Überlieferung annimmt, die geschriebene wie die ungeschriebene, der sei ausgeschlossen.» Aber in dieser Erklärung ist nicht von der Schrift, sondern nur von der Überlieferung, und zwar ausdrücklich nur von der kirchlichen Überlieferung die Rede. Zudem spricht sie «nicht so sehr eine theoretische Lehre über die Überlieferung aus als vielmehr nur das lebendige Bewusstsein des Wahrheitsbesitzes durch die Überlieferung aus der Zeit der Apostel» [1]). Ähnliches wäre wohl auch zu sagen von den Kirchenvätern, einschliesslich des Vinzenz von Lerin. Sie haben das Problem wohl gesehen und erörtert, aber in seinem spezifischen Gehalt und in seiner vollen systematischen Tragweite noch nicht eigentlich zu Ende gedacht.

---

[1]) Neuner-Roos: Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 1938. S. 62.

Es ist doch wohl dem Urteil A. Gilgs zuzustimmen, dass die Frage «Schrift und Tradition» erst zu Beginn der neueren Zeit zu dogmengeschichtlicher Reife gelangt ist, und zwar «durch den Zusammenprall der im Tridentinum redenden Kirche mit den Kirchen der Reformation» [1]). In der *katholisch-protestantischen Kontroverse*, die nach dem Tridentinum mit Wucht einsetzt und die sich durch die Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag hinzieht, wird die Frage erst in ihrer ganzen Schärfe gestellt. Ihre Erörterung ist darum für uns heute gar nicht mehr möglich ohne eine gründliche Prüfung dieser Kontroverse. Das gilt auch für unsere altkatholische Theologie, die ja mit ihrer ökumenischen Grundhaltung nicht meint, dass mit der alten Kirche die Lehrbildung der Kirche überhaupt ihre unüberschreitbare Grenze gefunden habe.

Bei der näheren Prüfung der Kontroversliteratur zu unserem Problem, vor allem des 16. und 17. Jahrhunderts, zeigt es sich aber, dass sie an die ihr gestellte Frage von vornherein in einem konfessionell-reaktiven, unökumenischen Geiste herantritt, vor allem aber, dass sie das tut unter Verwendung von Kategorien und Denkformen, die sich von der neueren Bibel- und Dogmenkritik, speziell aber von einem vertieften *heilsgeschichtlichen* Verständnis der biblischen Botschaft her nicht mehr aufrecht erhalten lassen. Wir werden darum nicht umhin können, die von der alten Kontroverstheologie verwendeten Begriffe zu revidieren und neu zu prägen. Ein erster bedeutsamer Schritt in dieser Richtung ist im Bereiche der altkatholischen Theologie gemacht worden an der Studientagung des Zürcher Kongresses von 1938, an deren Ergebnisse wir z.T. direkt anknüpfen[2]).

Das darf nicht, wie wir ausdrücklich betonen möchten, als Einbruch einer unserem altkatholischen Kirchentum fremden, speziell protestantischen Denkweise bewertet werden, vielmehr liegt diese «Neu-Orientierung», soweit sie durch die neuere Bibel- und Dogmenkritik notwendig geworden ist, durchaus auf der Linie unserer altkatholischen Väter, die eben diese Kritik, die damals noch in den Anfängen steckte, freudig begrüsst und selber ausdrücklich die Rückkehr zu einer «unverfälschten Exegese» gefordert haben und

---

[1]) Arnold Gilg: Zum altkirchlichen Traditionsgedanken. IKZ 1939, S. 28.

[2]) Die Hauptreferate der Zürcher Studientagung über Schrift und Tradition sind enthalten im 1. Heft der IKZ 1939. Neben den bereits erwähnten Referaten von Erzbischof A. Rinkel und Prof. A. Gilg (Anm. 11 und 13) ist noch besonders zu nennen der Vortrag von Prof. E. Gaugler: Das Wort und die Kirche im Neuen Testament.

sich durchaus bewusst waren, durch diese Forderung über die Positionen des überlieferten Katholizismus, wie sie zur Zeit des Konziliarismus und auch des Tridentinums bestanden hatten, weit hinausgeführt zu werden.

Welches sind nun — in bezug auf unser Problem — die wichtigsten Erkenntnisse der neueren Forschung? Mit Rücksicht auf die Knappheit der verfügbaren Zeit können wir nur mehr stichwortartig die Grundbegriffe zu umschreiben suchen, die wir im folgenden zur Anwendung bringen werden. Es betrifft dies die Begriffe der Offenbarung, der Hl. Schrift, der kirchlichen Verkündigung und der Tradition.

1. Unter *Offenbarung* verstehen wir die Selbstmitteilung Gottes. Sie ist als solche ein *Geschehen*, das sich vollzieht im konkreten Heilshandeln Gottes an den Menschen in Wort und in Tat. Offenbarung ist also nicht bloss die Mitteilung einer Lehre oder eines Wissens über Gott und in diesem direkten Sinne auch nicht die Mitteilung des «Wortes Gottes». Sie ist vielmehr dieses Heilshandeln selbst, ist Gott in seinem Heilshandeln, dessen Kraft und Wahrheitsmacht uns als das «Wort» seiner Offenbarung entgegentritt.

2. Die *Hl. Schrift* Alten und Neuen Testamentes ist «Gottes Wort» als die von Gott selbst — d. h. vom Hl. Geist durch die Propheten und Apostel — gewirkte *Bezeugung* des Offenbarungsgeschehens. Diese Bezeugung erfolgt durch das Mittel an sich fallibler Menschenworte, deren sich Gott bedient, um durch sie Sein Wort, das infallibel ist, zu «offenbaren». Die Hl. Schrift ist demnach als zweite Gestalt der Offenbarung zu bezeichnen in dem Sinne, dass sie als blosse Bezeugung des Offenbarungsgeschehens von diesem selbst zwar grundsätzlich verschieden ist, andrerseits aber dieses Offenbarungsgeschehen in seiner Wahrheitsmacht auf den Plan stellt und insofern mit ihm eins ist.

3. Die dritte Gestalt der Offenbarung ist die *kirchliche Verkündigung* in Wort und Sakrament, durch die das in der Hl. Schrift bezeugte Offenbarungsgeschehen, d. h. seine Kraft und Wahrheitsmacht je und je gegenwärtig gesetzt wird. Wenn auch die Offenbarung in ihrer biblischen Bezeugung «mit dem Tode des letzten Apostels» faktisch abgeschlossen ist, so muss doch andrerseits gelten, dass das Offenbarungswort in seiner durch die kirchliche Verkündigung sich vollziehenden *Vergegenwärtigung*, in seiner Repräsentation, sich an und in der Kirche Christi fortsetzt.

Innerhalb des Verkündigungswortes der Kirche[1]) hat die *Tradition*, die Reflex und zugleich Norm der konkreten Verkündigung ist, in dem Masse, als sie *schriftgemäss* ist, zwar nicht die Bedeutung einer Offenbarungsgestalt, wohl aber einer Instanz, die anzeigt, *wo* in der Kirche die Heilsoffenbarung sich fortsetzt.

* * *

Von diesen Grundpositionen aus, die wir hier nicht begründen können, wohl aber im folgenden näher explizieren werden, sollen nun *die wichtigsten Argumente* der katholisch-protestantischen Kontroverstheologie geprüft werden. Es sind, wie J. Ranft[2]) dargetan hat, in der Hauptsache vier Argumente, die die *tridentinisch-katholische Theologie*, vertreten vor allem durch Peresius, Cano und Bellarmin, gegen das reformatorische sola scriptura ins Feld führt:

1. *Die Tradition hat* die zeitliche und sachliche *Priorität vor der Schrift*. Die Tradition ist es, die die Schrift als heilige Schrift autorisiert.

2. Die Schrift ist dunkel und unklar. Darum muss es neben der Schrift noch eine andere, den Schriftsinn verdeutlichende Quelle der Glaubenserkenntnis geben, und das ist die vom Hl. Geist gehütete *exegetische Tradition* der Kirche.

3. Die Schrift ist dogmatisch ungenügend, d. h. sie enthält nicht alles, was zum christlichen Glaubensschatz (depositum fidei) gehört und bedarf darum einer inhaltlichen Ergänzung durch die Tradition, der *dogmatischen Tradition*.

4. Schrift und Kirchenväter zeugen in einer Weise für die Tradition, die nur daraus erklärbar ist, dass das Traditionsprinzip *im Gesamtorganismus der Heilsgeschichte* selbst verwurzelt ist.

Diesen katholischen Argumenten stellt die *altprotestantische Orthodoxie* vier Gegenargumente entgegen. Sie sind im wesentlichen gegeben in den vier sog. *affectiones scripturae*, wie sie vor allem Gerhard und Calov begründet haben.

1. Gegen den katholischen Satz von der Priorität der Tradition steht als erste und grundlegende affectio scripturae die *auctoritas*

---

[1]) Vgl. dazu Karl Barth: Kirchliche Dogmatik I, 1, S. 89 ff., der zu unserer Frage Grundlegendes sagt, aber — wie wir meinen — dann doch nicht die daraus sich ergebenden Konsequenzen zieht, vor allem deshalb nicht, weil der Kirchenbegriff ungeklärt bleibt.

[2]) Josef Ranft: Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips. 1931. S. 37 ff.

der Schrift. Darnach hat die Schrift als Gottes Wort ihre Autorität in sich selbst und verdankt sie nicht der Tradition.

2. Gegen den katholischen Satz von der ungenügenden Klarheit der Schrift steht als zweite affectio scripturae die *perspicuitas* der Schrift, der Satz von der Durchsichtigkeit und Eindeutigkeit ihres Wortlautes in allen wesentlichen Dingen.

3. Gegen den katholischen Satz von der dogmatischen Ungenügendheit der Schrift steht als dritte affectio scripturae der Satz von der *suficientia* oder perfectio der Schrift, wonach alles zum Heil Notwendige in der Schrift explizit enthalten ist.

4. Gegen den katholischen Satz, dass die Schrift nur innerhalb der Tradition, nämlich innerhalb des Gesamtorganismus der Heilsökonomie und der Kirche Heilswirkung hat, steht als vierte affectio scripturae der Satz von der *efficacitas* der Schrift, wonach die Schrift durch sich selbst das Heil wirkt, das Gnadenmittel schlechthin ist.

Anhand dieser vier historisch bedeutsam gewordenen Thesen und Antithesen wollen wir versuchen, die wichtigsten Probleme neu zu durchdenken.

### *A. Die Autorität der Hl. Schrift und der Tradition*

Auf die Frage: ist es die Tradition, die die Schrift als Gottes Wort autorisiert oder autorisiert die Schrift sich selbst? möchten wir mit folgenden Überlegungen antworten: Kanonische Bedeutung im aktiven Sinne des Wortes, nämlich die Bedeutung einer richtunggebenden Norm und d. h. Autorität hat die Schrift dadurch, dass sie sich als ein Werk Gottes, als ein in der Geschichte der Urkirche sich vollziehender Akt seines Heilshandelns der Kirche «imponiert» hat und dass die Kirche ihrerseits diesen göttlichen Akt durch die Abgrenzung des Kanons, d. h. durch die Aufstellung einer Liste kanonischer Bücher anerkannt hat. Es ist also nicht richtig, zu sagen, dass die Kirche den Kanon «geschaffen» hat. Gott hat, wie auch die römisch-katholische Theologie [1]) richtig unterscheidet, primo actu den Kanon geschaffen, die Kirche aber secundo actu diesen von Gott geschaffenen Kanon anerkannt. Wenn das aber so ist, so ist damit auch gesagt, dass durch diesen Akt der Anerkennung die Kirche von diesem Augenblick an sich dem Kanon unterstellt und damit *faktisch* die Überlegenheit der Schrift über

[1]) Bernhard Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik. 1932. S. 14.

jegliche weitere Tradition anerkannt hat [1]). In dieser Hinsicht ist die Tatsache, dass es für die Kirche einen Kanon hl. Schriften gibt, nicht ein Beweis dafür, dass die Tradition der Schrift überlegen ist, sondern gerade umgekehrt dafür, dass die Kirche und *ihre* Traditionen nunmehr der Schrift als einer ihr überlegenen Autorität untergeordnet sind.

Nun hat allerdings die tridentinisch-katholische Lehre, wenn sie die zeitliche Priorität und die sachliche Gleichordnung der Tradition mit der Schrift behauptet, weniger diese *nach*kanonisch-kirchliche Tradition im Auge als vielmehr die der Kanonbildung vorangehende und sie begleitende sog. apostolische Urtradition. Sie legt in diesem Zusammenhang allergrösstes Gewicht darauf, zu betonen, dass der schriftlichen Fixierung des Wortes Gottes dessen mündliche Verkündigung und Tradierung im apostolischen Zeitalter vorangegangen ist. Sie weist insbesondere darauf hin, dass die schriftliche Fixierung eigentlich nur ein durch die zeitliche Entfernung vom Offenbarungsgeschehen notwendig gewordener «Ersatz» für die mündliche Tradierung sei, diese aber sei die ursprüngliche Form des biblischen Offenbarungszeugnisses und dürfe darum nicht hinter die schriftliche Form zurückgestellt werden. Auch das Neue Testament lehre ausdrücklich die Gleichwertigkeit von Schrift und mündlicher Überlieferung (z. B. 2. Thess. 2, 14). Es könne eben darum der Schriftlichkeit des biblischen Offenbarungszeugnisses nicht die Bedeutung zukommen, die ihr speziell der reformierte Protestantismus, der aus dem Schrift-Wort geradezu ein Lehr*gesetz* gemacht habe, noch heute beimesse. Das gehe übrigens auch daraus hervor, dass Jesus selbst nicht geschrieben und auch den Jüngern nicht den Auftrag zum Schreiben, wohl aber zur mündlichen Verkündigung gegeben habe.

Auf diese — vor allem in der populären Polemik — oft angeführten Argumente ist zunächst zu erwidern, dass sie an und für sich richtig sind, aber für eine Gleichordnung der Tradition mit der Schrift oder gar für deren Überordnung nichts beweisen. Denn mit diesen an sich richtigen Feststellungen ist ja nichts anderes erreicht als der Weg beschrieben, den das Offenbarungszeugnis von seiner ersten Form, die die mündliche war, zu seiner zweiten und endgültigen Form, die die schriftliche ist, historisch gegangen ist. Selbstverständlich ist die Schrift etwas Nachträgliches im Ver-

[1]) Vgl. Oscar Cullmann: Christus und die Zeit. 1946. S. 150 f.

gleich zur ersten Form des Offenbarungszeugnisses, zur mündlichen Verkündigung der Apostel und zu ihrer Tradierung durch die apostolischen Traditionszeugen. Aber alles das, was vor der Schrift liegt, eben jener Weg von der mündlichen Verkündigung zur schriftlichen Fixierung und damit auch die ursprünglich-mündliche Verkündigung selbst ist als solche für uns heute unanschaulich, unerkennbar, unzugänglich geworden. Wir kennen die mündliche apostolische Verkündigung und ihre Tradierung nur noch in ihrer schriftlichen Fixierung im Bibelwort [1]).

Wir sagen mit Absicht «nur noch», um damit anzudeuten, dass es sich beim ganzen Problem um ein solches der zeitlichen Datierung, besser gesagt: der heilsgeschichtlichen Ökonomie handelt und nur auf dieser Grundlage, aber niemals abstrakt-formal erörtert werden kann. Es ist also an und für sich die Möglichkeit ausserbiblischer Traditionen offen zu lassen und durchaus zuzugeben, dass nicht das ganze mündliche Kerygma der Apostel in die Schrift Eingang gefunden hat (vgl. Joh. 21, 25). «Gottes Wort muss weder in der Schrift prinzipiell gefangen noch durch sie prinzipiell abgeschlossen sein [2]).» Aber — und darauf kommt es entscheidend an — diese ausserbiblischen mündlichen Traditionen sind uns seit der Kodifizierung des ursprünglichen Kerygmas in der Schrift als *apostolische* nicht mehr zugänglich. Sie können zwar Eingang gefunden haben in die Frühkirche und haben es sicher auch, aber als nunmehr kirchliche Traditionen müssen sie es sich gefallen lassen, sich auf ihre Apostolizität durch das Schriftwort prüfen zu lassen. Das aber heisst: es gibt neben der Hl. Schrift für uns nicht noch eine mündliche apostolische Überlieferung als zweite «Offenbarungsquelle». Es muss der Satz des Tridentinums, dass Schrift und Traditionen gleichgeordnet, pari pietatis affectu entgegenzunehmen seien, zurückgewiesen werden.

Mehr nebenbei sei bemerkt: es ist durchaus denkbar, dass Papias, der bekanntlich der «zosa phone» der Überlieferung den Vorzug gibt vor der Schrift, vielleicht auch noch Irenäus und Tertullian, die ähnlich reden, im Besitze noch nicht kodifizierter apostolischer Traditionen waren. Aber was damals — im 1. und 2. Jahrhundert — noch möglich war, das ist heute und war schon 1546 nicht mehr eine ernsthafte Möglichkeit. Die mündliche aposto-

---

[1]) Vgl. Karl Barth: Kirchliche Dogmatik I, 2. S. 613 ff.

[2]) Ernst Gaugler: Das Wort und die Kirche im Neuen Testament. IKZ 1939. S. 24.

lische Tradition ist uns *nur* noch zugänglich in ihrer schriftlichen Gestalt. Die Bibel ist einzige Offenbarungsquelle. Ihr kommt darum eine Autorität zu, die schlechterdings incommensurabel ist.

Welcher Art ist diese Autorität der Schrift? Ist sie eine absolute? Absolut ist die Autorität der Schrift nur in dem Sinne zu nennen, dass es seit der Kanonbildung keine Instanz mehr über die Schrift hinaus gibt, auf die wir uns ihr gegenüber berufen könnten. Aber sie ist nicht absolut in dem Sinne, dass ihr diese Autorität inhärent, wesenseigen wäre. Es ist darum zum mindesten ungenau, zu sagen, dass die Schrift «sich selbst autorisiere». Die Schrift autorisiert nicht sich selbst, sondern sie wird autorisiert, sofern Gott, dessen Autorität allein absolut ist, *durch* sie sein Wort zur Kirche spricht.

Die Autorität der Schrift ist aber auch nicht absolut in dem Sinne, dass sie, ganz in sich selbst ruhend, ohne Beziehung wäre zu dem von ihr intendierten Heilsgeschehen in der Kirche. Autorität ist auch hier ein Relationsbegriff und hat Sinn nur, wenn er angewendet wird auf einen Partner, dem diese Autorität gilt. Und das ist die Kirche, in der nach der ihr gegebenen Verheissung eben jenes Heilsgeschehen — durch dessen Vergegenwärtigung in Predigt und Sakrament — sich fortsetzt. Die Schrift ist also absolute Autorität *für* die Kirche und in der Kirche, und zwar ist sie das, wie wir wiederum gegen die altprotestantische Orthodoxie abgrenzend sagen müssen [1]), als auctoritas judicialis *und* als auctoritas causativa. D. h. die Autorität der Schrift kommt nicht nur in ihrer richterlichen, sondern auch in ihrer den Glauben schaffenden Funktion erst in der Kirche zu ihrem Ziel.

Ist die Autorität der Schrift in diesem doppelt eingeschränkten Sinne eine absolute, so ist ihr gegenüber die Autorität, die der Kirche und ihrer Tradition zukommt, eine *relative* zu nennen, nicht in dem Sinne, dass sie, wie oft gedeutet wird, eine rein menschliche und «wie alles Menschliche relativ» wäre, sondern relativ im Sinne von bezogen, von abhängig, abhängig nämlich von der ihr übergeordneten Autorität der Schrift, die allein das authentische Zeugnis des Offenbarungsgeschehens, enthält. In diesem Sinne ist die Schrift als norma normans, die Tradition als norma normata zu bezeichnen.

---

[1]) Vgl. Luthardt-Jelke: Kompendium der Dogmatik. 1948. S. 134 f.

Wenn man endlich bedenkt, dass die Kirche (und ihre Tradition) ihr Leben und ihre Vollmacht von der Wahrheitsmacht des Offenbarungsgeschehens empfängt und diese Wahrheitsmacht allein durch das Wort der Schrift wirksam zu werden vermag (vgl. unsere Ausführungen unter D), so kann es auch nicht genügen, zu sagen, dass die Hl. Schrift und die Kirche mit ihrer Tradition zwei verschiedene Gaben desselben Gottes seien und als solche gleichsam im gleichen Range stünden. Es muss vielmehr gelten: die Kirche ist eine Gabe Gottes, die er uns zuteil werden lässt allein *durch* das Wort der Schrift [1]), sowie der Hl. Geist allein ausgeht *durch* den Sohn.

Wir meinen also: Die Hl. Schrift hat für die Kirche absolute Autorität kraft der ihr von Gott verliehenen Wahrheitsmacht, während die Kirche und die Tradition ihre Autorität vom Wort der Schrift empfangen und insofern nur relative Autorität besitzen.

### *B. Die Perspicuitas der Hl. Schrift und die exegetische Tradition der Kirche*

Der tridentinisch-katholischen Theologie geht es darum, zu betonen, dass die Hl. Schrift dunkel und vieldeutig sei, dass sie — soll nicht jeder einzelne in ihr finden, was er will — einer autoritativen Interpretation durch die Kirche bedarf und dass diese gegeben sei in der sog. exegetischen Tradition der Kirche. Die altprotestantischen Kontroverstheologen machen demgegenüber geltend, dass die exegetische Tradition der Kirche erst recht vieldeutig und widerspruchsvoll sei, während ihr gegenüber die Hl. Schrift in ihren wesentlichen Inhalten klar und eindeutig, perspicua sei, und zwar sei sie das in ihrem Wortlaut non ratione rerum, sed ratione verborum: «Die Schrift *ist* Licht».

Der Gegensatz zwischen der katholischen und protestantischen Lehre scheint über diesen Punkt heute nicht mehr allzu gross zu sein. Denn einerseits wird von den heutigen protestantischen Theologen der Satz von der perspicuitas der Schrift in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr aufrecht erhalten. Es wird zugegeben, dass diese Perspicuitas keinesfalls eine der Schrift selbst inhärierende Eigenschaft sei, die ihr darum zukomme, weil sie Gottes unfehlbares Wort *ist* [2]). Das zu behaupten,

---

[1]) Ibidem S. 136.

[2]) So Karl Barth: Kirchliche Dogmatik I, 2. S. 504.

war der altprotestantischen Orthodoxie nur darum möglich, weil sie Gottes Wort mit dem Textwort der Schrift identifizierte und dieses in seiner konkreten Gestalt für unfehlbar hielt. Beide Grundvoraussetzungen, die Sätze von der Unfehlbarkeit des Textwortes und von seiner wesenhaften Einheit mit dem Worte, sind heute aufgegeben worden [1]). Es wird vielmehr erklärt: Der Hl. Schrift, die Gottes unfehlbares und eindeutiges Wort in der Gestalt fehlbarer, vieldeutiger Menschenworte enthält, kommt perspicuitas nur zu als eine — durch Bibelkritik und das testimonium spiritus sancti internum — zu «ermittelnde». — Andrerseits aber bekennt sich heute die römisch-katholische Theologie, so etwa G. Söhngen [2]), zu dem Prinzip: Gottes Wort ist sein eigener Ausleger. Da nämlich der Hl. Geist der auctor der Hl. Schrift ist, andrerseits aber das Axiom gilt: Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt, so kann das Schriftwort als Gottes Wort nur verstanden werden durch eben denselben Hl. Geist, der das Schriftwort geschaffen hat, d. h. im testimonium spiritus sancti internum. Dieses letztere wird allerdings katholisch verstanden als «das in der Kirche lebendige und lebendigmachende Zeugnis des Hl. Geistes über seine Schrift und sein Schriftwort». Das Wesentliche aber ist, dass nach dem Prinzip der Selbstauslegung der Schrift durch den hl. Geist die «Perspicuitas» der Schrift auf römisch-katholischer Seite ebenfalls als eine zu ermittelnde vorausgesetzt wird.

Und doch: so nahe sich hier die beiden Positionen kommen, die Übereinstimmung ist doch nur eine scheinbare. Gerade bei Söhngen zeigt sich das deutlich an der Art, wie er den Grundsatz der analogia fidei zur Anwendung bringt. Der Grundsatz der analogia fidei, wonach die Schrift so auszulegen ist, dass die einzelne Schriftstelle in eine innere, nur im Glauben zu erkennende Analogie zu stehen kommen muss zum übrigen Inhalt der Schrift, ist nach Söhngen nicht nur anzuwenden auf die Hl. Schrift selbst, sondern ist immer auch auszudehnen auf das «allgemeine Lehrwort der Kirche» in dem Sinne, dass das zu erklärende Schriftwort nicht nur in Analogie zu stehen kommt zur übrigen Schrift, sondern auch zum Lehrwort der Kirche. Dabei wird ausdrücklich vorausgesetzt, dass dieses dem göttlichen Schriftwort niemals wider-

[1]) Emil Brunner: Offenbarung und Vernunft. 1941. S. 126.

[2]) Gottlieb Söhngen: Analogia fidei. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft. Catholica Jhg. 1934. S. 176 ff.

[3]) Vgl. Karl Barth: Kirchliche Dogmatik I, 2. S. 799 ff.

spricht. Das heisst aber: es wird die inner-scripturale Analogie nur zugelassen, soweit sie von der weiteren Analogie, die zwischen Schriftwort und kirchlichem Lehrwort von vornherein als bestehend vorausgesetzt wird, umfasst und normiert wird. Damit aber wird der ursprüngliche Sinn der reinen Schriftanalogie zerstört und der Satz, dass die Schrift sich selbst auslegt, stillschweigend zurückgenommen.

In dieser Weise lässt sich die exegetische Tradition der Kirche keinesfalls begründen. Das kann nur geschehen von der Bibel selbst her, nämlich im Blick auf die bereits erwähnte Tatsache, dass das Offenbarungswort, das in der Schrift enthalten ist, an und für sich unfehlbar und eindeutig, perspicua ist, dass es aber die Gestalt fehlbarer und vieldeutiger Menschenworte hat. Dann aber muss gelten: Die Hl. Schrift legt, sofern sie Gottes unfehlbares Offenbarungswort enthält, sich selbst aus und bedarf in dieser Hinsicht keiner Erklärung. Denn der Hl. Geist, der die Schrift geschaffen hat, weiss und gibt uns je und je bekannt, was er uns durch die biblischen Zeugen sagen will. Und im Grunde kann eine Erklärung der Schrift überhaupt nur daraufhin unternommen werden, dass dieses in der Schrift bezeugte Offenbarungswort in sich selbst klar und eindeutig ist. Andrerseits aber bedeutet die Tatsache, dass dieses Offenbarungswort die Gestalt fehlbarer und vieldeutiger Menschenworte hat, und zwar auch dort, wo es um sog. wesentliche Inhalte, um Fragen des Glaubens und der Sitte geht, nichts weniger als dies, dass Gottes rettendes Wort im Wortlaut der Schrift niemals klar und unverhüllt, durchsichtig und eindeutig zutage liegt und dem Hörer und Leser des Wortes niemals direkt, *ohne* Erklärung zugänglich ist. So wahr es ist, dass Gottes Offenbarungswort in sich eindeutig und perspicuus ist, so wahr ist es auch, dass ihm in seiner konkreten Textgestalt jene perspicuitas fehlt. Die Perspicuitas des Gotteswortes ist in der Tat eine aus der Vieldeutigkeit des Textwortes immer erst zu ermittelnde. Das heisst aber: Es kann die Perspicuitas der Schrift immer nur behauptet werden *zusammen mit* ihrer Erklärungsbedürftigkeit, ihre göttliche Eindeutigkeit immer nur zusammen gesehen werden mit ihrer menschlichen Vieldeutigkeit. Und eben aus diesem «zusammen mit...» ergibt sich die Notwendigkeit der exegetischen Tradition der Kirche.

Warum muss aber die exegetische Tradition eine solche der Kirche sein und inwiefern kommt ihr autoritative Bedeutung zu?

Die Erklärung der Schrift hat zu erfolgen durch die Kirche, und zwar durch die ganze Kirche in ihrer räumlichen und zeitlichen Kontinuität, weil die Schrift der ganzen Kirche als *heilige* Schrift gegeben und aufgegeben ist. Die Kirche, die in dem ihr verliehenen testimonium spiritus sancti internum Gottes Wort entgegennimmt und aus diesem Entgegennehmen des Wortes ihr Leben und ihre Existenz hat, ist in ihrer Ganzheit und Einheit auch die Erstberufene zur Bibelerklärung, nicht der einzelne, auch nicht ein besonderer Stand von Schriftgelehrten, noch weniger ein bestimmter, stets zeitbedingter «Stand» der Forschung, auch nicht bloss die sog. lehrende K rche, sondern die Kirche in ihrer Gesamtheit, als lehrende *und* hörende Kirche. Es ist die Bibel immer nur in der Einheit mit der ganzen Kirche als ihrer erstberufenen Auslegerin zu lesen und zu erklären, insbesondere ist die Stimme der «Väter», in denen die ganze Kirche sich hauptsächlich vernehmen lässt, als Stimme von besonderem autoritativem Gewicht zu hören.

In welchem Sinne aber kommt der Stimme der Väter besondere autoritative Bedeutung zu? Es gibt eine Auffassung, wonach das nur heissen darf: wir sollen die Väter der Kirche, eben weil sie «Väter» sind, mit der Ehrfurcht und Dankbarkeit anhören, die durch das 5. Gebot gefordert ist. Mehr darf und soll nicht geschehen. Diese aus dem bildlichen Ausdruck «Väter» abgeleitete Deutung sagt aber einerseits zuviel und andrerseits zuwenig und muss ausserdem auf den gefährlichen Weg einer rein geistesgeschichtlichen, profanen Beurteilung der kirchlichen Tradition führen, die in genauer Analogie zur rein geistes- oder religionsgeschichtlichen Deutung der Bibel steht. Die Stimme der Väter ist nicht deswegen zu hören, weil sie besonders geistesmächtige Persönlichkeiten waren, sondern weil die durch sie vertretene exegetische Überlieferung die Tradition *der* Kirche ist, der die Verheissung des Hl. Geistes gilt. Ihre Autorität ist darum nicht nur eine menschliche und menschlich verehrungswürdige, sondern kirchliche Autorität, die sinnvoll nur im Glauben an die Kirche und an den in ihr waltenden Hl. Geist als den Schöpfer und wahren Ausleger der Hl. Schrift bejaht werden kann. Das aber schliesst in sich, dass die Stimme der Väter, ihr Deutewort zur Hl. Schrift, ihre Exegese, von eben jenem Glauben her immer neu zu prüfen bleibt an der Schrift selbst und dass eben darum die «Väter» — gemessen am Herrn der Kirche und an seinem Wort — letzterdings nicht mehr, aber auch nicht weniger sind als — unsere Brüder.

Wir meinen also, indem wir das Gesagte zusammenfassen: Die Schrift legt, sofern sie Gottes Wort enthält, das eindeutig und unfehlbar ist, sich selber aus. Sie bedarf aber, da dieses Wort die Gestalt fehlbarer, vieldeutiger Menschenworte hat, der Auslegung durch die Kirche, ihrer exegetischen Tradition. Obwohl diese am Schriftwort selbst immer wieder neu zu prüfen bleibt, kommt ihr als kirchlicher Tradition insofern Autorität zu, als die Kirche in ihrer räumlichen und zeitlichen Ganzheit und Kontinuität die Erstberufene zur Auslegung der Hl. Schrift ist.

### *C. Die Suffizienz der Hl. Schrift und die dogmatische Tradition der Kirche*

Bedarf die Hl. Schrift einer sie auch inhaltlich ergänzenden Tradition, einer sog. «dogmatischen» Tradition, darum, weil die Schrift nicht alles enthält, was zum heilsnotwendigen Glaubensschatz gehört? Während der tridentinische Katholizismus die Notwendigkeit einer dogmatischen Tradition bejaht und ihr für den Glauben und das Leben der Gläubigen nicht nur regulative, sondern konstitutive Bedeutung zumisst, lehnt der Protestantismus eine so verstandene Tradition resolut ab und stellt ihr den Satz von der sufficientia oder perfectio der Schrift entgegen, den Satz also, dass die Schrift alles zum Heil Notwendige enthalte. Und zwar ist dieser Satz in seiner klassisch-orthodoxen Formulierung so gemeint, dass die Schrift in ihrem *Wortlaut* suffizient sei, nicht bloss implicite, in radice, in semine, sondern explicite alles zum Heil Notwendige enthalte [1]).

Diese extreme Auffassung ist zwar vom heutigen Protestantismus aufgegeben worden. Indessen tritt der katholisch-protestantische Gegensatz gerade an dieser Frage nach der Suffizienz der Schrift noch immer besonders deutlich zutage, und es ist auch heute noch schwer, in dieser Streitfrage klar zu entscheiden. Und zwar nicht zuletzt darum, weil es sich hier besonders deutlich zeigt, dass der tridentinisch-katholische Traditionsbegriff tatsächlich, wie Holtzmann urteilt [2]), «in allen Farben schillert», und weil andrerseits auch der Begriff der Suffizienz der Schrift, wie er in der protestantischen Polemik in der Regel verwendet wird, mehrdeutig ist und auch das meinen kann, was die altprotestantische Orthodoxie die auctoritas und die efficacitas der Schrift nannte.

---

[1]) Luthardt-Jelke, a. a. O. S. 137 f.

[2]) Kanon und Tradition. S. 220.

Wir stellen zunächst fest: Sollte mit der dogmatischen Tradition gemeint sein, dass es neben der Hl. Schrift noch eine mündliche Überlieferung aus der apostolischen Zeit her gebe, die die Bedeutung einer zweiten Offenbarungsquelle hat, so ist eine solche «Ergänzung» der Schrift, wie wir bereits dargelegt haben, allerdings abzulehnen. Es kann aber mit der dogmatischen Tradition auch gemeint sein das Bestehen einer Überlieferung, die zwar kirchlich ist, die — um mit Pohle zu reden — «Kanal» ist und nicht «Quelle» [1]), die aber doch Inhalte aufweist, die in der Schrift nicht oder nicht direkt bezeugt sind, die aber später unter Berufung auf die Schrift oder den Schriftsinn in die Lehre und Praxis der Kirche Aufnahme gefunden haben. Wenn der Protestantismus das Prinzip der dogmatischen Tradition auch in diesem letzteren Sinn von vornherein verwirft, so ist er allerdings im Unrecht. Seine Unterstellung, dass das praeter et extra scripturam immer auch ein contra scripturam sei, ist zurückzuweisen. Es gibt in der Tat eine dogmatische Tradition der Kirche, die die Schrift inhaltlich «ergänzt».

Aber in welchem Sinn? Es würde zu weit führen, wollten wir an diesem Punkt auf die katholisch-protestantische Kontroverse im einzelnen eingehen, etwa die feinen, aber in der Sache nicht viel ändernden Unterscheidungen erwähnen, in die die römische Schultheologie den Traditionsbegriff aufteilt [2]), oder wollten wir uns darauf einlassen, das Pro und Contra in bezug auf das konkrete Traditionsgut der beiden Kirchen im einzelnen abzuwägen. Wir wollen statt dessen an einigen Beispielen, die uns Altkatholiken besonders nahe liegen, zu zeigen versuchen, wie sich unseres Erachtens das Prinzip der dogmatischen Tradition allein rechtfertigen lässt.

Wir nehmen als erstes Beispiel den Glaubenssatz von der Dreieinigkeit Gottes, den Satz also, dass Gott einer ist in den drei verschiedenen Personen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes. Wenn die altprotestantische Orthodoxie die dogmatische Tradition ablehnt, aber, um das von ihr anerkannte Trinitätsdogma doch als Offenbarungswahrheit annehmen zu können, erklärt: «Trinitatis dogma non est ecclesiae traditio tantum, sed doctrina in sacris litteris expressa», so ist das offenkundig falsch. Das Trinitätsdogma

---

[1]) Kirchenlexikon Wetzer und Welte, Bd. XI, S. 1934.

[2]) Eine übersichtliche Darstellung der verschiedenen Traditionsbegriffe gibt A. Michel im Dictionnaire de Théologie catholique, Bd. XV, 1. S. 1347 ff.

liegt expressis verbis in der Bibel nicht vor, sondern nur in der Tradition [1]). Es gibt wohl im Neuen Testament Stellen, die von der Dreiheit Vater-Sohn-Geist «wie von einer Einheit» sprechen, sog. triadische Formeln, aber es gibt keine Stellen — ausser dem unechten Comma Johanneum —, die gerade das zum Ausdruck bringen, was das Dogma der Dreieinigkeit meint, nämlich das Geheimnis der Einheit *in* der Dreiheit und der Dreiheit *in* der Einheit, es gibt keine eigentlich trinitarischen Formeln und vor allem kein Trinitäts*dogma* in der Schrift. Es gibt indessen Tatsachen, die durch die Schrift sehr eindeutig bezeugt werden — das Kommen des Sohnes und die Sendung des Geistes —, die in ihrem Offenbarungsgehalt nur verstanden werden können vom Trinitätsdogma der kirchlichen Tradition her, und zwar gerade deshalb, weil das Dogma inhaltlich *mehr* sagt als die Schrift, ihr etwas Neues hinzufügt, ohne doch etwas *anderes* zu sagen, d. h. ohne von einem anderen Gott zu reden als die Schrift. Vielmehr stellt das Dogma die biblische Offenbarung Gottes erst ins rechte Licht, sie ergänzt, um zu erklären. (Dasselbe gilt mutatis mutandis auch in bezug auf die Sätze von der wesenhaften Gottheit Christi und des Hl. Geistes.)

Ähnliches liesse sich auch sagen von den Sakramenten, um deren Zahl und Bedeutung — historisch gesehen — die katholisch-protestantische Kontroverse hauptsächlich entbrannt ist. Und zwar lässt sich das schon sagen von denjenigen Sakramenten, die von den Reformationskirchen beibehalten worden sind, von Taufe und Abendmahl. Dass — um nur dieses Beispiel zu erwähnen — Christus selbst im Abendmahl gegenwärtig ist, um uns die Frucht seines Opfertodes zuzuwenden, der Doppelsatz also von der Realpräsenz Christi und vom Opfercharakter des Abendmahles, wie ihn unsere Kirche annimmt, steht expressis verbis ebenfalls nicht im Neuen Testament, wohl aber ist dieser Doppelsatz von der Schrift selbst hergesehen, nämlich, um sie zu erklären, um adäquat zum Ausdruck zu bringen, was Christus mit der Einsetzung des Mahles wirklich intendiert hat, unumgänglich.

Die sehr wichtige Frage endlich, ob alle übrigen Sakramente, z. B. auch die Krankenölung, die als Sakrament in der Hl. Schrift und in der ältesten kirchlichen Tradition nur sehr mangelhaft bezeugt wird, als wirkliche Sakramente, d. h. als kirchliche Hand-

---

[1]) Vgl. Karl Ludwig Schmidt: Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma. Eranos-Jahrbuch 1945. S. 209.

lungen gelten können, die im apostolischen Auftrag vollzogen, das Heilshandeln Gottes repräsentieren, gegenwärtig setzen; diese Frage ist überhaupt nur diskutierbar auf Grund der Annahme einer dogmatischen Tradition, die die Schrift ergänzt, um sie zu erklären, nicht aber einer Tradition, die als zweite Offenbarungsquelle neben der Hl. Schrift steht. Es sei in diesem Zusammenhang erinnert an die 8. These der Bonner Unionskonferenz von 1874: «Wir erkennen an, dass die Zahl der Sakramente erst im 12. Jahrhundert auf sieben festgesetzt und dann in die allgemeine Lehre der Kirche aufnommen wurde, und zwar nicht als eine von den Aposteln und den ältesten Zeiten kommende Tradition, sondern als das Ergebnis theologischer Spekulation [1]).» Zu dieser These bemerkte Döllinger: «Dieser Artikel spricht nur eine geschichtliche Tatsache aus, die aber freilich eine grosse *dogmatische* Bedeutung hat.» Worin aber kann diese dogmatische Bedeutung anders bestehen als eben in dem Satze, dass die «dogmatische Tradition» ihr Recht und ihre Grenze darin hat, dass sie die Schrift ergänzt, um sie zu erklären?

Die alles entscheidende Frage aber, die im Hintergrund aller solcher Erwägungen stehen muss, ist die, ob die so verstandene dogmatische Tradition für den Glauben konstitutiv ist und ob also ihre Inhalte heilsnotwendig sind?

Wir können darauf in Kürze nur so antworten: die dogmatische Tradition hat, wenn anders sie die Schrift nur ergänzt, um sie zu erklären, für den Glauben und d. h. für die im testimonium spiritus sancti internum zu vollziehende Glaubensentscheidung, für die fides qua creditur, nicht konstitutive, wohl aber regulative Bedeutung. Mit anderen Worten: Die dogmatische Tradition begründet, schafft und auferbaut den Glauben nicht, aber sie reguliert, leitet und normiert ihn, und zwar so, dass sie die Grenzen absteckt, innerhalb deren die Glaubensentscheidung je und je zu vollziehen ist. Die Glaubensentscheidung selbst aber hat ihren Seins- und Erkenntnisgrund im Wort der Schrift, das im Hl. Geist gegenwärtig wird.

Hingegen kommt der dogmatischen Tradition, sofern sie sich an das Wort gebunden weiss, in anderer Beziehung konstitutive Bedeutung zu, nämlich für die — immer neu zu erarbeitende — Lehrbildung der allgemeinen Kirche. D. h. es kann und darf zur Lehrbildung innerhalb der Kirche nicht kommen ohne Befragung der dogmatischen Tradition, wenn anders solche Lehrbildung nicht

---

[1]) Bonner Unionskonferenzen I, S. 17.

bloss eine theologische Schulmeinung bleiben, sondern dem an sie gestellten Anspruch genügen soll, Lehre der Kirche selbst (wenn auch *nur* Lehre!), doctrina christiana zu sein.

Die damit zusammenhängende Frage, ob die Inhalte der dogmatischen Tradition heilsnotwendig sind, lässt sich unter diesen Voraussetzungen nur bedingt und indirekt bejahen, in dem Sinne nämlich, dass gesagt wird: wenn es wirklich so ist, dass die dogmatische Tradition die Grenzen absteckt, innerhalb deren die Glaubensentscheidung zu erfolgen hat, so muss eine bewusste und dauernde Missachtung dieser Grenzen, d. h. eben der dogmatischen Tradition der Kirche, schliesslich den Glauben selbst gefährden und damit vom Heile ausschliessen.

Wir fassen zusammen: Die dogmatische Tradition der Kirche, die inhaltlich mehr, aber nichts anderes sagt als die Hl. Schrift, ist zwar nicht eine zweite Offenbarungsquelle neben der Schrift, wohl aber als Erklärung der Schrift notwendig. In dieser ihrer erklärenden Funktion hat sie für den Glauben regulative, für die Lehre der Kirche konstitutive Bedeutung und ist insofern heilsnotwendig, als deren grundsätzliche Missachtung den Glauben gefährden muss.

### *D. Die Efficacitas der Hl. Schrift und die Vollmacht der Kirche*

Ist die Hl. Schrift efficax, heilskräftig nur in der Hand der Kirche oder ist sie es durch sich selbst? Die tridentinisch-katholische Lehre sagt: Die Schrift hat Heilsbedeutung nur, wenn sie getragen wird durch die Kraft und Autorität der Kirche. Losgelöst von der Kirche und ihrer Tradition ist die Schrift blosse Literatur, die auch als solche ungemein einflussreich sein mag, mit der Zeit aber ihre Wirksamkeit als *heilige* Schrift verliert und keine Heilsbedeutung mehr hat. Dieser Lehre hat die altprotestantische Orthodoxie als vierte affectio scripturae den Satz von deren efficacitas entgegengestellt, und sie will damit sagen: Die Hl. Schrift ist dadurch, dass sie Gottes Wort enthält, schon durch sich selbst heilskräftig. Wo immer dieses Wort verkündet wird, setzt es sich durch, kommt es zum Ziel, wirkt es das Heil. Die Bibel wirkt das, was sie sagt. Sie erfüllt damit die Funktion, die nach katholischer Lehre dem Leib Christi zukommt. Sie ist «Gnadenmittel schlechthin» und bedarf als solches keiner Vermittlung durch Kirche und Tradition. Im Gegenteil: sie setzt sich selbst durch, unter Umständen *gegen* die Kirche und ihre Traditionen, und tatsächlich hat sie sich in

der Geschichte immer wieder als Sprengmittel und Ferment erwiesen gegen eine in ihren Traditionen erstarrte Kirche. Mehr noch: Kraft ihrer efficacitas stellt die Hl. Schrift jede Generation und jede Zeit immer wieder neu vor die Möglichkeit eines mit aller Tradition brechenden Wunderanfangs.

Wie ist in dieser schwierigen und, wie wir meinen, letzten Endes alles entscheidenen Frage zu urteilen? Die protestantische These hat grundsätzlich Recht darin, dass sie sagt: die Schrift *ist* heilskräftig, sie ist nicht bloss principium cognoscendi, sondern auch principium operandi. Aber sie ist es nicht, wie die Orthodoxie meinte, intrinsece, ante et extra usum, oder weil in der Schrift eine unio mystica verbi cum spiritu sancto vorliegt [1]), sondern sie ist es nur unter den beiden Voraussetzungen, dass Gott selbst je und je durch den Hl. Geist sein Wort zur Kirche und zu den Gläubigen spricht und dass die Kirche und die Gläubigen dieses Wort im *testimonium spiritus sancti internum* entgegennehmen. Von grundlegender Bedeutung ist es dabei, dass dieses testimonium spiritus sancti internum als eine Gabe an die *Kirche*, und zwar an die ganze Kirche verstanden wird und erst durch sie als eine solche an den einzelnen. Das testimonium spiritus sancti ist also nicht ein «internum», wenn darunter verstanden werden sollte, dass sich das Zeugnis des Hl. Geistes unabhängig vom Zeugnis der Kirche, nur im einzelnen, in der Verborgenheit seiner Seele oder seines Geistes vollziehe (wie der Ausdruck protestantischerseits heute vielfach verstanden wird). Es ist vielmehr ein «internum» insofern, als es im Gegensatz zum externum des Textwortes der Schrift steht. In dieser Unterschiedenheit vom äusseren Bibelwort vollzieht sich aber das Zeugnis des Hl. Geistes grundlegend in der Kirche und durch die Kirche.

Die Lehre vom testimonium spiritus sancti internum ist, historisch gesehen, eine protestantische Lehre. Sie ist aber, soweit wir sehen, als solche nie zum Gegenstand der katholisch-protestantischen Kontroverse geworden, d. h. sie ist von katholischer Seite nie direkt angefochten worden, wohl aber ist mit Recht gefordert worden, dass das testimonium spiritus sancti internum als «Gabe an die Kirche» verstanden wird [2]).

Was heisst das aber näherhin? Wir greifen, um das zu erläutern, auf das zurück, was wir über die kirchliche Verkündigung gesagt

---

[1]) Luthardt-Jelke, a. a. O. S. 360.
[2]) J. Ranft, a. a. O. S. 39.

haben. Darnach ist die kirchliche Verkündigung in Wort und Sakrament eine echte Gestalt der Offenbarung darin, dass sie das in der Hl. Schrift bezeugte Offenbarungsgeschehen gegenwärtig setzt, dass sie die biblisch vermittelte repraesentatio des Offenbarungsgeschehens selbst ist. Diese Repraesentatio bedarf aber ganz bestimmter Organe, «Amtsträger», die — wenn anders ihre konkrete Verkündigungsarbeit wirkliche repraesentatio sein soll — als Statthalter Christi, als vicarii Christi zu gelten haben, die im Auftrage Christi und in der Kraft des Hl. Geistes ihres Amtes walten. Ihnen kommt in eben dieser Eigenschaft potestas, Amtsgewalt, zu, die ihnen vom Herrn selbst indessen nur so verliehen ist, dass ihre eigentliche Trägerin die Gemeinde selbst bleibt [1]). Doch kommt es hier auf die Einzelheiten in der Begründung der kirchlichen Amtsgewalt nicht so sehr an als vielmehr darauf, dass wir erkennen: wenn der Gemeinde, der Kirche und ihren Amtsträgern die Vollmacht verliehen ist, durch ihre Verkündigungsarbeit das Offenbarungsgeschehen selbst je und je gegenwärtig zu setzen, so heisst das tatsächlich, dass die Hl. Schrift erst heilskräftig wird durch die Kirche, ihre Verkündigung und die sie regulierende Tradition. Wenn die tridentinisch-katholische Lehre mit ihrem Satze, dass die Schrift allein in der Hand der Kirche Hl. Schrift ist, nur das sagen will, dann ist ihr unbedingt zuzustimmen. Dieser Satz wäre dann nichts anderes als die ekklesiologisch notwendige Umschreibung des gut evangelischen Satzes, dass der gepredigte Christus, der Christus des Glaubens dem Christus der Schrift vorangeht [2]). In diesem Sinne ist die Hl. Schrift allerdings nicht «durch sich selbst» heilkräftig.

Allein — und in dieser Hinsicht gilt es auf die protestantischen Einwendungen zu hören [3]) — diese potestas ist der Kirche immer nur *verliehen*, und zwar als Gabe des im Hören des Schriftwortes sich vollziehenden testimonium spiritus sancti internum. Die potestas, das Gotteswort der Schrift durch die Verkündigung gegenwärtig zu setzen, ist keine der Kirche selbst überlassene, keine selbständige und selbstmächtige potestas der Kirche, sondern sie

---

[1]) Diesen Gedanken hat besonders stark betont Bischof Eduard Herzog in seinen Schriften zur Beicht-Kontroverse mit Bischof Egger und in seinem Hirtenbrief «Über das allgemeine Priestertum der Christgläubigen.» 1889.

[2]) Vgl. Paul Althaus: Christliche Wahrheit 1949, I, S. 133: «Erst als verkündigte ist die Geschichte Jesu Heilsgeschichte.»

[3]) Karl Barth: Kirchliche Dogmatik I, 2. S. 651 ff.

aktualisiert sich nur in der gehorsamen Unterordnung der Kirche unter das Schriftwort, die das Wort ihres Herrn ist. Von hier aus gesehen ist allerdings das Wort der Schrift *allein* heilskräftig, aber nicht in dem exklusiven Sinn, dass es sich ohne die Verkündigung der Kirche durchsetzt, sondern in dem inklusiven Sinne, dass das Schriftwort allein der Verkündigung Kraft und Heilswirkung zu verleihen vermag. In diesem Sinn ist die alleinige Efficacitas der Schrift zu bejahen, aber sofort beizufügen, dass sie — jedenfalls ordentlicherweise — zu ihrem Ziel erst kommt in der durch die Tradition normierten Verkündigung der Kirche.

Wir sagen mit Absicht «ordentlicherweise» und wollen damit zum Ausdruck bringen: die Möglichkeit muss offen bleiben, dass Gottes Wort auch heilskräftig werden kann *ohne* die von der Tradition geleitete Verkündigung. Gott ist an den von ihm selbst angeordneten Heilsweg nicht gebunden, so wenig seine Gnade an die von ihm angeordneten Gnadenmittel, die Sakramente, gebunden ist. Gott und sein Wort bleibt frei. Aber so wenig wir der Gnade Gottes teilhaftig werden können, wenn wir die von ihm eingesetzten Gnadenmittel, die Sakramente, verachten, so wenig können wir der Heilskraft des Gotteswortes teilhaftig werden, wenn wir den ordentlichen Weg, den Gott uns mit der Schaffung der Kirche und ihres Verkündigungsauftrages gewiesen hat, geringschätzen und missachten. Aber an und für sich muss die Möglichkeit, dass Gott über seine eigenen Anordnungen hinweg sein Wort spricht, durchaus offen gelassen werden, es darf aber diese Möglichkeit nicht zu einem allgemeinen Prinzip gemacht werden.

Allein, die protestantische Lehre will nun noch mehr sagen als nur diese ausserordentliche Möglichkeit offen lassen. Sie will, wenn sie der Bibel die alleinige efficacitas zuspricht, sagen: die Schrift hat als Gottes Wort die Kraft, jede Generation und jede Zeit vor das Wunder eines radikalen Neuanfangs zu stellen, so wie das geschehen ist in der Frühkirche und in der Reformationszeit. Die Schrift ist als Gottes Wort nicht an eine zeitliche Kontinuität irgendwelcher, auch kirchlicher Art gebunden, sondern sie wirkt in strenger Diskontinuität zu jeder Zeit. Noch auf der Amsterdamer Konferenz von 1948 ist dieses Problem, wenn auch in anderem Zusammenhang, erörtert worden [1]), ohne dass es zu einer Einigung kam. Von protestantischer Seite wurde das entscheidende Gewicht gelegt auf die freie, immer wieder neue Initiative Gottes, auf das

[1]) Amsterdamer Ökumenisches Gespräch 1948. I. Band, S. 228.

in jeder Zeit wieder neue Reden und Handeln Gottes, während vom katholischen Flügel der Ökumene mehr der ununterbrochene geschichtliche Zusammenhang betont wurde, in welchem die Kirche jeder Zeit durch die Jahrhunderte hindurch steht mit der apostolischen Urkirche.

Wir können hier auf die Amsterdamer Diskussion im einzelnen nicht mehr eingehen, sondern grundsätzlich nur so viel feststellen: Vom Schrift-Tradition-Problem her ist eine Überwindung dieses Gegensatzes innerhalb der Ökumene nur möglich durch ein vertieftes Verständnis des *testimonium spiritus sancti internum als einer Gabe an die Kirche aller Zeiten und aller Generationen.* Denn — richtig verstanden — wird im testimonium spiritus sancti internum die Schrift *jeder* Zeit und *jeder* Generation der Kirche als Gottes Wort unmittelbar gegenwärtig, es durchbricht unaufhörlich die Kontinuität der Zeit, auch die der Kirche, aber dieses Wort wird andrerseits nach Gottes Willen ordentlicherweise allein gegenwärtig durch die Verkündigung eben dieser Kirche, die durch ihre Tradition in einer ganz bestimmten zeitlichen Kontinuität steht, die sie *als Ganzes* nicht einfach verleugnen kann, ohne sich selbst als Kirche mitsamt ihrem Verkündigungsauftrag aufzugeben.

Damit erscheint jene ausserordentliche Möglichkeit, dass Gottes Wort heilskräftig werden kann ohne oder gegen die Verkündigung der Kirche, erst im rechten Licht. Sie wird als Möglichkeit offen bleiben müssen für den Fall, der jederzeit eintreten kann, dass die Verkündigung und die Traditionen der Kirche *nicht mehr schriftgemäss* sind — und ich denke, dass gerade wir Altkatholiken mit unserem Kampf gegen die neueren römischen «Traditionen» keinen Anlass haben, diese Möglichkeit abzustreiten. Aber — und das ist das Wichtige — die Echtheit eines solchen Protestes im Namen der Hl. Schrift gegen die bestehende Kirche und ihre Traditionen wird sich daran erweisen müssen, ob — wie das auch Luther anfänglich getan hat — nach vollzogenem Bruch oder im Vollzuge des notwendig gewordenen Bruches selbst die *Einheit* mit der ganzen Kirche und ihren wahren Traditionen wieder gesucht wird, in der allein die Heilskräftigkeit der Schrift, wie ihre Autorität, ihre Perspikuität und ihre Suffizienz zum Ziele kommt.

Wir fassen zusammen: Der Hl. Schrift kommt vermöge des von ihr bezeugten Gotteswortes die alleinige efficacitas zu. Diese aber kommt zu ihrem Ziel erst in der Kirche, soweit diese das Wort im testimonium spiritus sancti internum, das eine Gabe an die

ganze Kirche ist, entgegennimmt und verkündet. Kraft seiner efficacitas wird das Schriftwort der Kirche aller Zeiten und Generationen, in Durchbrechung jeglicher Kontinuität, unmittelbar gegenwärtig, ohne indessen die Kontinuität der kirchlichen Tradition als Ganzes aufzuheben.

Wir kommen zum Schluss. Wir sind uns durchaus bewusst, dass unsere Darlegungen in mancher Beziehung lückenhaft bleiben mussten, dass wichtige Probleme unerörtert blieben und die besprochenen oft allzu knapp und apodiktisch behandelt wurden. Grundsätzlich dürften wir aber über folgende Punkte, die herauszuarbeiten uns vor allem am Herzen lag, einige Klarheit gewonnen haben:

Wir dürfen mit grosser Dankbarkeit zurückblicken auf das, was unsere altkatholischen Väter bei all ihrer Zurückhaltung Grundlegendes zu unserem Problem gesagt haben. Wir werden insbesondere das *ökumenische Grundanliegen*, das sie bei ihren Bemühungen geleitet hat, uns voll und ganz zu eigen machen. Aber wir werden bei ihrem theologischen Ansatz nicht stehen bleiben, sondern in der grössten Aufgeschlossenheit für die Ergebnisse der neueren Bibel- und Dogmenkritik und für das durch sie geförderte *heilsgeschichtliche Verständnis* von Offenbarung, Schrift, Kirche und Tradition unser Problem *weiter zu durchdenken* haben. Denn durch dieses heilsgeschichtliche Verständnis wird nicht nur der doktrinäre Scholastizismus der alten Kontroverstheologie, der auch unseren altkatholischen Vätern ein schweres Ärgernis war, überwunden, sondern auch die im ganzen nicht zur Eindeutigkeit herangereifte Haltung der alten, ungeteilten Kirche einer Klärung und Vertiefung entgegengeführt — und eben damit der wahren Ökumene freie Bahn verschafft.

Um in einem zusammenfassenden Wort zu sagen, in welcher Richtung unseres Erachtens unser weiteres Suchen und Forschen, das ja nie abgeschlossen sein kann, wird gehen müssen, möchten wir in Abwandlung eines bekannten Lutherwortes erklären: Sola scriptura, sed numqua sola est! — um ihm sofort, wenn auch im gebührenden, durch die Sache selbst gebotenen Abstand das Wort Augustins beizufügen: «ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.»

Olten.

*Urs Küry*