

schrrieb, sondern die Gefahren in der Kirche, ein Zuviel und ein Zuwenig, das zu jeder Zeit die religiöse Haltung der Gläubigen bedroht. Das Zuviel der Hypermystik, die Ignatius in den Alumbrados vor sich sah, und das Zuwenig des falschen Humanismus, der ihm in Erasmus entgegentrat. Ihnen, die noch kirchlich sein wollten, aber nur halb, stellt er die ganze Gesinnung kindlicher Liebe gegenüber: im kirchlichen Leben, im Gehorsam gegen die Autorität und in den Glaubensfragen. Diese Regel über die kirchliche Gesinnung gilt auch heute noch voll und ganz, sie erfüllt alle mit neuer Liebe zur Kirche, der Mutter und Lehrmeisterin aller Völker. Dieser Geist beseelt alle Vorträge, die Kardinal Bea in den letzten Jahren mit so großem Erfolg in Deutschland und Österreich, in der Schweiz und in Frankreich gehalten hat. Dieser Geist aufrichtiger Liebe und rechten Verstehens schafft auch das günstige Klima zu einem fruchtbaren Gespräch mit Andersdenkenden und Andersgläubigen.

Wenn alle, Priester und Laien, sich ernstlich bemühen, im Geiste reiner Liebe immer mehr über die menschlichen Schwächen und Mängel hinauszuwachsen, dann wird sich auch das Menschliche in der Kirche verringern und die Kirche unter den Menschen so dastehen, wie der Apostel sie als Stiftung Christi gezeichnet hat: „Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben, um sie zu heiligen, indem er sie reinigte im Wasserbade durch das Wort. Herrlich wollte er die Kirche für sich selbst darstellen, ohne Makel, ohne Runzel oder andere Fehler: heilig sollte sie vielmehr sein und ohne Fehl“ (Eph 5, 26f.).

Essen

Bernhard van Acken

Die Heilige Schrift und die Tradition¹⁾. Die Konzilsdiskussion im November 1962 über das Schema „Von den Quellen der Offenbarung“ stand nicht zuletzt auch im Schatten der Arbeiten des Tübinger Dogmatikers Geiselmann zum Traditionsbegriff. Anregungen vor allem von E. Ortigues²⁾ aufgreifend, hatte er in einer Reihe von Veröffentlichungen in den letzten Jahren eine Neuinterpretation des Trienter Dekretes über Schrift und Überlieferung vorgetragen, wonach dieses Dekret keineswegs, wie die gängige Auslegung behauptete, eine Verteilung der Offenbarungswahrheiten auf Schrift und Überlieferung als zwei getrennt nebeneinander bestehende „Offenbarungsquellen“ lehre, sondern durchaus die Möglichkeit einer materialen Suffizienz der Schrift offenlasse. Trient habe auf eine Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Überlieferung verzichtet, um statt dessen unter dem Eindruck der Opposition mehrerer Väter gegen das aufteilende Denken alle Wege offenzulassen, eben auch den einer materialen Suffizienz der Schrift, die Geiselmann sorgfältig von einem formalen Schriftprinzip unterscheidet.

In seinem 1959 abgeschlossenen, aber erst 1962 unmittelbar zu Beginn des Konzils erschienenen Werk begründet und präzisiert Geiselmann diese These von neuem und stellt sie zugleich in einen umfassenden spekulativen und historischen Rahmen, so daß geradezu so etwas wie eine Summa de traditione entstanden ist. Ein „Präludium“ (11–32) stellt in meisterlicher Weise die biblischen Grundlagen des Überlieferungsbegriffes heraus. Zum besten des ganzen Werkes wird man die folgende spekulative Analyse des allgemein-menschlichen Phänomens „Tradition“ rechnen (33–83). Sicher wird man dagegen einwenden können, daß die christlichen Wirklich-

¹⁾ Josef Rupert Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*. Zu den neuen Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen. (287.) Herder 1962 (= *Quaestiones disputatae*, hrsg. v. K. Rahner und H. Schlier, 18).

²⁾ In: *Recherches de science religieuse*, Paris 1949.

keiten nicht das Besondere zu einem Allgemeinen, sondern *sui generis* sind, und daß es daher gefährlich scheinen kann, sie von ihrem „Ansatzpunkt“ im Menschlichen überhaupt aus deuten zu wollen. Aber indem Geiselmannt die Verankerung aller Gotteserkenntnis in irgendeiner Form von Offenbarung aufzeigt, überwindet er die hier lauende Gefahr, ohne dabei in den andern Graben eines extremen Traditionalismus zu fallen. Der Hauptnachdruck des Werkes liegt freilich auf der nochmaligen Darstellung der Lehre von Trient und besonders der einschlägigen Auffassungen der maßgebenden Theologen im Umkreis des Konzils (Driedo, Cano, Canisius, Bellarmin), wobei Geiselmannt nicht versäumt, mit Humor und Sachkenntnis zu den von ihm abweichenden Thesen anderer Gelehrter — besonders Lennerz und Beumer — Stellung zu nehmen. Eine äußerst gerafft Darlegung der gesamten vortridentinischen Überlieferung hinsichtlich des Traditionsbegriffes beschließt das Ganze (222—281). Das endgültige Ergebnis, zu dem sich Geiselmannt durch alle diese Überlegungen geführt findet, lautet: Die Schrift ist inhaltlich suffizient, was den Glauben angeht. Hier hat die Überlieferung nur interpretative Funktion, es gilt die Formel „*totum in sacra scriptura et iterum totum in traditione*“. Was hingegen die *mores et consuetudines* der Kirche anlangt, so ist hier die Schrift insuffizient „und bedarf zu ihrer inhaltlichen Ergänzung der Tradition, die in diesem Falle *traditio constitutiva* ist. Hier gilt . . . : *partim in sacra scriptura, partim in sine scripto traditionibus* . . .“ (282).

Diesem Ergebnis wird man grundsätzlich zustimmen können, wobei freilich das Problem bleibt, ob die Fragestellung, die dahintersteht, wirklich dem Sachverhalt adäquat ist oder nicht doch schon eine etwas zu weitgehende Materialisierung und Intellektualisierung des Offenbarungsbegriffes einschließt; die Auffassung der Offenbarung als eines Schatzes von „suffizient“ mitteilbaren Wahrheiten, die doch wohl im Hintergrunde steht, ist jedenfalls gewiß nicht unproblematisch. Sodann muß aber auch gesagt werden, daß unbeschadet der außergewöhnlichen Erudition, von der besonders die historischen Abschnitte des Werkes Zeugnis ablegen, gerade in diesem Teil eine Reihe von Fragezeichen gesetzt werden muß. Zunächst zeigen sich schon gewisse Unausgeglichenheiten im äußeren Aufbau. Das Thema von Abschnitt elf berührt sich so eng mit demjenigen von Abschnitt fünf, daß beide unbedingt hätten zusammengelegt werden müssen; kleinere Überschneidungen finden sich auch in der mehrfachen Darstellung von Melchior Cano (99—107; 113 ff.) und von Driedo (111 f. und 166—180). Für den Leser und darüber hinaus für die Sache selbst am störendsten wirkt jedoch die Unausgeglichenheit zwischen dem achten und zehnten Abschnitt, wovon der eine die „Tradition über die materiale Suffizienz der Heiligen Schrift mit Bezug auf den Glauben“ (222—249), der andere die „Tradition über die inhaltliche Insuffizienz der Heiligen Schrift mit Bezug auf die *mores et consuetudines* der Kirche“ (257—273) entfaltet. Insofern ist es von der Themenstellung her zunächst durchaus legitim, daß beide Male die ganze Reihe der christlichen Überlieferung mit einer je verschiedenen Fragestellung abgesprochen wird. Dem aufmerksamen Leser wird jedoch nicht entgehen können, daß zwischen beiden Kapiteln in Wahrheit mehrfach ein sachlicher Widerspruch besteht. Das gilt für die Ausführungen über Tertullian (223 ff.: 258 f.), wenn 225 die inhaltliche Suffizienz der Schrift in Sachen des Glaubens behauptet, 258 aber mitgeteilt wird, daß sich die Tradition auch auf die Wahrheit des Glaubens und auf die Lehre bezieht. Es gilt für Duns Scotus (232 f.: 263), der zuerst als Vertreter der Schriftsuffizienz figuriert, von dem aber an der zweiten Stelle gesagt wird, daß er im Verlauf seines Sentenzenkommentars diese Meinung habe fallenlassen. Ein offener Widerspruch ähnlicher Art findet sich auch in der zweimaligen

Darstellung Thomas Netters (105 f.: 268 f.) und in derjenigen von Wilhelm Occam (237: 256). Wenn man eine Reihe von mehr oder minder beiläufig gebotenen Materialien des zehnten Abschnitts zusammennimmt, schmilzt aber auch die Sonderstellung des Marsilius von Inghen und des Heinrich Totting von Oyta zusammen, die in einem eigenen (neunten) Abschnitt als der „Übergang von der inhaltlichen Suffizienz zur Insuffizienz der Schrift“ geschildert werden (250—256), es zeigt sich vielmehr, daß beide durchaus in der Theologie ihrer Zeit stehen und lediglich durch Nuancen von anderen unterschieden sind. Desgleichen wird man dann den von Cano und Canisius getanen Schritt kaum noch für so weitgehend halten können, wie Geiselman dies tut (113—115).

Auch bei einigen anderen Einzelinterpretationen drängen sich Zweifel auf. Ungenau erscheint es, wenn Seite 121 gesagt wird, die beiden Canisius-Katechismen von 1555 und 1556 behaupteten eine doppelte Daseinsweise des credendum: *partim scriptum, partim non scriptum*. Der angeführte Text lehrt vielmehr eine vierfache Daseinsweise (im Symbolum; in der Schrift; in dem, was aus beidem gefolgert werden kann; in der Belehrung der Kirche durch den Heiligen Geist) — das sollte man so stehen lassen, selbst wenn es unsern heutigen Alternativen wenig entspricht. Andererseits scheint mir der Umschwung, den Geiselman in den späten Werken des Canisius feststellen will (130 ff.; vgl. 181; 221), nicht bewiesen. Der Übergang von einer Basilius-Übersetzung, die *partim-partim* sagt zu einer andern, die *quaedam-quaedam* schreibt, kann eine so weitgehende These gewiß nicht tragen, zumal Geiselman selbst Seite 172 f. das *quaedam-quaedam* Driedos mit einem (hier in bezug auf die *consuetudines* gesagten) *partim-partim* gleichsetzt. Wenn man diese Sachverhalte im Auge behält, wird man den Abstand Bellarmins, dem Geiselman ein polemisches *Sola traditio* zuschreibt (184; 193; 205), von den übrigen Theologen seiner Zeit nicht so groß finden können, wie er streckenweise in der Darstellung des Tübinger Gelehrten erscheint. Die Seite 217 berichtete Formel des großen Jesuitentheologen, in der Schrift sei *non omnia absolute*, sondern *nur omnia dicta et facta Christi* in hinreichender Weise niedergelegt, ist doch nicht allzuweit entfernt von der Seite 175 f. mitgeteilten Auslassung Driedos, man müsse nicht annehmen, daß in den vier Evangelien die Lehre Christi *palam, dilucide et sufficienter* ausgedrückt sei, man könne aber konzedieren, daß die in den kanonischen Büchern ausgedrückte Lehre Christi und der Apostel uns in genügender Weise belehre, „*continens omnia dogmata ad salutem humani generis necessaria*“. Sicher sind die beiden Standpunkte nicht einfach identisch, aber ob der Unterschied zwischen beiden in der Suffizienzfrage groß genug ist, um Bellarmin als Vertreter einer ganz neuen Position erscheinen zu lassen (zum Beispiel 221), dürfte doch fraglich sein.

Einer gewissen Korrektur bedarf endlich auch das Schlußurteil über Heinrich Totting von Oyta. Wenn Geiselman in dessen an Joh 16, 12 angeschlossener These von „Offenbarungen“ die Zeit der Kirche hindurch eine durch Marsilius von Inghen vorbereitete gefährliche Aufweichung des Offenbarungsbegriffes sieht, so wäre daran zu erinnern, daß Marsilius und Totting hier nur letzte Ausläufer einer auf Augustinus (und in gewissem Sinn auf Benedikt) zurückreichenden Offenbarungsterminologie sind, die das ganze Mittelalter hindurch gang und gäbe war, wie J. de Ghellinck mit einer Unmenge von Material dargetan hat³⁾, eine Terminologie, die übrigens auch

³⁾ In: Grabmann-Festschrift [1935] 403—426; vgl. meine Abhandlung Offenbarung — Schrift — Überlieferung, in: TThZ 67 [1958] 13—27.

noch in den Trienter Diskussionen (besonders in den Reden des Kardinals Cervini) eine Rolle spielte und sich auch bei Canisius (vgl. bei Geiselmann 120 die vierte Art von Glaubenswahrheiten: *quae Spiritus Sanctus credenda nobis revelat pronuntiatque per ecclesiam*) und in einem freilich sehr verdünnten Nachhall bei Driedo aufweisen läßt (Text bei Geiselmann 176, Anm. 28).

Mit dem eben Gesagten hängt eine letzte Frage zusammen, die zugleich an den Ausgangspunkt dieser Überlegungen zurückführt. Es fällt auf, daß Geiselmann der Analyse der Trienter Debatte über den Traditionsbegriff einen verhältnismäßig bescheidenen Raum widmet und sie fast ganz auf die Einwände von Nacchianti und Bonuccio reduziert, die um die Anerkennung der materialen Suffizienz der Schrift und gegen das *partim-partim* (wie gegen „*par pietatis affectus*“) kämpften. Liest man einmal die Akten des Konzils, so stellt man fest, daß die Reden Nacchiantis und Bonuccios nur einen verhältnismäßig bescheidenen Raum in der Gesamtdiskussion einnehmen, jedenfalls nicht die zentrale Stellung, die man von Geiselmanns Publikationen her vermuten müßte. So drängt sich die Überlegung auf, ob Geiselmanns Fragestellung wirklich den Nerv der Trienter Diskussion trifft oder ob nicht eher damit eine uns wichtige, vom damaligen Ansatz her aber eher sekundär zu nennende Problematik verabsolutiert und so die historische Perspektive einigermaßen verschoben ist. Der Referent hofft, zu dieser Sache bald in einer eigenen Abhandlung ausführlich Stellung nehmen zu können. Tatsächlich dürfte hier der entscheidende Punkt in der Auseinandersetzung mit Geiselmanns Thesen liegen: in der Bemühung um Recht und Grenze seiner Fragestellung, in der bereits eine grundlegende Vorentscheidung mit eingeschlossen ist.

Wenn man von solchen Überlegungen her vermuten darf, daß die kommende Diskussion bei Geiselmann nicht haltmachen kann, sondern über ihn hinausführen muß, und wenn überdies im vorigen eine Reihe von Detailkritiken gegen seine letzte Arbeit vorgebracht wurde, so kann dies doch nicht den Sinn haben, das außergewöhnliche Verdienst des Tübinger Gelehrten in dieser Sache in irgendeiner Form zu schmälern. Es bleibt die große Leistung Geiselmanns, daß er der Frage nach dem Wesen der Überlieferung ganz neues Leben zugeführt und ihr einen historischen und sachlichen Tiefgang verliehen hat, der aus dem Gespräch um die Tradition die bedeutsamste theologische Diskussion der Nachkriegszeit werden ließ, die man der Debatte über die Mysterienlehre in den Vorkriegsjahren ebenbürtig an die Seite stellen kann. Insofern bleiben Geiselmanns Untersuchungen, ganz gleich wie man zu ihren Einzelheiten steht, in jedem Fall ein Markstein in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts und dazu ein Ausdruck eines „offenen Katholizismus“, der Dank verdient.

Münster i. W.

Joseph Ratzinger

Römische Erlässe und Entscheidungen

Bericht von Peter Gradauer

Das „*Angelicum*“ wird „*Universität*“. Mit dem *Motuproprio* „*Dominicianus Ordo*“ hat Papst Johannes XXIII. zum diesjährigen Feste des heiligen Thomas von Aquino die theologische Hochschule der Dominikaner, die bisher den Titel „*Pontificium Athenaeum Angelicum*“ führte, in den Rang einer päpstlichen Universität erhoben. Der volle Titel lautet von nun an: „*Pontificia Studiorum Universitas a. S. Thoma Aquinate in Urbe*“. Die theologische Fakultät hatte bereits Gregor XIII. 1580 als „*Kolleg des hl. Thomas*“ errichtet für die Alumnus des Domini-