

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Zu einem Werke über die Geschichte der Überlieferung

Von Michael S c h m a u s, München

Zu den Fragen, welche von der heutigen Theologie mit großer Lebhaftigkeit diskutiert werden, die auch auf dem II. Vatikanischen Konzil ihre Wellen geschlagen haben und schlagen werden, gehört der mit den Worten »Schrift« und »Überlieferung« umschriebene Problembereich. Es handelt sich vor allem um das Problem, ob die Überlieferung gegenüber der Schrift ein inhaltliches Plus enthält, in welchem Verhältnis sie zur Schrift steht, von wem Schrift und Überlieferung legitim interpretiert werden. Die Literatur zu diesen Fragen schwillt immer mehr an. Es ist eine gute Fügung, daß zwei Werke von besonderer Bedeutung in kurzen Abständen veröffentlicht wurden. Das eine stammt aus der Feder des für unsere Frage besonders zuständigen Tübinger Professors Josef Rupert Geiselmann (Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen. Quaestiones disputatae, 18, Freiburg i. Br. 1962, 287 S.). Das andere Werk verdanken wir Johannes Beumer. Es ist in dem »Handbuch der Dogmengeschichte« als Faszikel 4 des I. Bandes unter dem Titel »Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle«, Freiburg/Br. 1962, 138 S. erschienen. Die beiden Untersuchungen ergänzen sich auf das glücklichste, wengleich ihre Resultate vielfach voneinander abweichen. Geiselmann legt den Nachdruck auf die Heilige Schrift, Beumer auf die mündliche Überlieferung. Beide Werke verfolgen trotz ihrer historischen Grundrichtung einen systematischen Zweck, nämlich die Klärung der heute drängenden Probleme. Bei Geiselmann konzentriert sich die Untersuchung um das rechte Verständnis des Konzils von Trient, dessen Entscheidung genetisch interpretiert wird. Beumer bietet einen Längsschnitt durch die Geschichte des ganzen Fragenkreises. Hier soll von Beumers Werk kurz berichtet werden. Beumer umschreibt die Aufgabe folgendermaßen (S. 133 f.): Man könne die Überlieferung entweder als einen ergänzenden Zusatz zur Schrift oder als deren Erläuterung und Entfaltung verstehen, so daß die wesentliche Suffizienz der Schrift gewahrt bleibe, oder man könne endlich eine substantielle inhaltliche Identität von Schrift und Überlieferung behaupten und der Überlieferung nur in relativ untergeordnetem Maße ein Überschreiten dieser Grenze konzidieren. Aufgrund seiner geschichtlichen Analysen vertritt der Verfasser den letzten Standpunkt. Er erklärt, daß so ein wirkliches katholisches Schriftprinzip aufgestellt werde und zugleich jene Zeugnisse berücksichtigt würden, welche der mündlichen Überlieferung ein inhaltliches Plus gegenüber der Schrift zuschreiben. Nach dieser These ist jede Glaubenswahrheit sowohl in der Bibel als auch in der Überlieferung anzutreffen. Dabei fällt der letzteren die Aufgabe zu, das in der Schrift gegebene »corpus doctrinae« wie ein lebendiger Kommentar zu erläutern und nur in diesem oder jenem Punkte auch inhaltlich zu ergänzen. So könne man leicht und ungezwungen die neueren, namentlich die marianischen Dogmen auslegen, da man für sie lediglich ein biblisches Fundament aufzuweisen brauche und für den formellen Beweis die Tradition als Erkenntnisquelle des Glaubens anrufen könne. Was den von Beumer gebotenen Durchblick durch die Geschichte betrifft, so ist von grundlegender Bedeutung die von ihm mit Nachdruck hervorgehobene Unterscheidung zwischen dem Überlieferungsbegriff innerhalb des Apostolischen Zeitalters an jenem in der nachapostolischen Zeit. Was die Überlieferung in der Apostolischen Zeit anlangt, so fällt unter sie auch die Heilige Schrift. Unser Problem beginnt gewissermaßen erst an der Grenze, welche die apostolische von der nachapostolischen Zeit scheidet. Es fragt sich, ob die Träger der Offenbarung und der Überlieferung im Apostolischen Zeitalter zu predigen aufgehört haben, als sie ihre Botschaft schriftlich fixiert hatten. Derartiges anzunehmen, würde eine Mechanisierung der apostolischen Verkündigung bedeuten. Die Apostel und deren Gehilfen haben natürlicherweise weitergepredigt, als sie die kanonischen Schriften verfaßt hatten. Ihre Verkündigung lief neben der schriftlichen Fixierung einher. Mit dieser Behauptung ist noch nichts darüber ausgesagt, ob sie in den heiligen Schriften alles niedergelegt haben, was sie vor und nach der schriftlichen Kristallisierung ihres Wortes gepredigt haben. Derartiges ist möglich. Ja, es ist a priori anzunehmen, daß sie, wengleich die Schriften jeweils besonderen Anlässen entsprungen sind, dennoch den Kern ihres Kerygmas in ihren Büchern deponiert haben. Derartiges müßte freilich, wenn man volle Sicherheit gewinnen will,

sorgfältig bewiesen werden. Nähere Bestimmungen über die Gestalt der ursprünglichen apostolischen Paradosis und ihrer schriftlichen Fixierung sind wohl allein auf dem Wege einer mit Umsicht arbeitenden formgeschichtlichen Methode zu erreichen. Auf jeden Fall muß zwischen der apostolischen Verkündigung in der Apostolischen Zeit und der apostolischen Überlieferung in der nachapostolischen Zeit unterschieden werden. Die evangelischen Theologen legen hierauf mit Recht größtes Gewicht. Der Mangel einer solchen Unterscheidung und die unterschiedslose Verwendung des Begriffs Tradition führt zu verhängnisvollen Verwirrungen und Unklarheiten. Dabei ist zu betonen, daß der apostolischen Überlieferung in der nachapostolischen Zeit die gleiche Verbindlichkeit zukommt wie jener in der Apostolischen Zeit, insofern die erstere auf die letztere zurückgeht und sich an dieser normiert. Dies setzt voraus, daß sich in der Kirche fortwährend legitime Träger der Lehrautorität finden. Die Tradition bedarf ebensogut wie die Schrift der autoritativen Vorlage und Erklärung durch die Kirche, ohne daß sie jemals durch eine objektiv andersartige Offenbarung und Erkenntnis verdrängt werden dürfte. Die Kirche ist für immer an die mit den Aposteln abgeschlossene, von ihnen weitergegebene Offenbarung gebunden.

Beumer teilt die nachapostolische Zeit in mehrere Abschnitte ein. Die apostolischen Väter und die frühchristlichen Apologeten haben sich gewissermaßen noch in einer »schriftlosen« Epoche befunden. Ihr Glaubensbewußtsein wurde aus der lebendigen Tradition sozusagen ausschließlich gespeist. Sie kennen noch nicht das Kriterium des Geschriebenen. Ein fragmentarisch überkommenes Zeugnis des Papias möge für viele andere stehen: »So oft auch einer, der mit dem Ältesten verkehrt hatte, an mich herankam, so fragte ich ihn genau nach dessen Lehre. . . . Ich setzte voraus, daß das, was den Büchern entnommen wird, mir nicht im gleichen Maße von Nutzen sei wie das, was aus der lebendigen und bleibenden Rede stammt« (S. 18). Seit Theophilus und Irenäus sind die neutestamentlichen Schriften als Gottes Wort anerkannt. Tertullian stellt sie mit jenen des Alten Testaments zur Einheit zusammen. Dabei fehlt jedoch noch eine genaue Terminologie. Mit dem Worte Schrift wird vielfach die christliche Offenbarung schlechthin bezeichnet, deren wesentlicher Inhalt in den heiligen Büchern steht. Auf der anderen Seite wird einstimmig an der »Überlieferung« festgehalten. Irenäus kann sich eine Kirche ohne Schrift, nicht aber eine solche ohne Überlieferung denken. Ja, dieser Theologe hat die Grundlage für den katholischen Traditionsbegriff geschaffen. Schrift und Überlieferung sind nach den Vätern des 3. Jhs. Gegebenheiten, die ohne deutliche Reflexion allgemein anerkannt werden. Die beiden weisen eine enge innere Verbindung auf.

Der Überlieferung wird hierbei vor allem die Feststellung des Kanons und die Interpretation des geschriebenen Gotteswortes zugeeignet. Wenn man freilich die letztere Funktion richtig verstehen und sich, wie es notwendig ist, vor Überbewertung hüten will, darf man nicht vergessen, daß jene Theologen nicht die historisch-kritische Methode befolgten und daher in der Heiligen Schrift mehr bezeugt finden konnten als die heutigen Vertreter dieser Methode. Es gab aber auch in dieser Zeit der besonderen Hochschätzung der Heiligen Schrift die Überzeugung, daß manche auf die Apostel zurückgehenden Erkenntnisse nicht in der Schrift stehen, sondern sich auf dem Wege der mündlichen Weitergabe erhalten haben. Man rechnete hierzu u. a. die Kindertaufe oder die Gültigkeit des von den Häretikern gespendeten Sakramentes. Mit Hippolyt beginnt die Methode, *ex auctoritate patrum* zu argumentieren. Weithin verstand man unter Tradition die autoritative Glaubensverkündigung, wie sie, mit Christus und den Aposteln beginnend, ständig in der Kirche geübt worden ist.

Die nachfolgende Patristik bis zum Ausgang der Väterzeit hat für die Theorie der mündlichen Überlieferung wenig geleistet. Weithin vertrat man die Suffizienz der Schrift, beschränkte sie aber auf die heilsnotwendigen Wahrheiten. Es gibt zahlreiche Vätertexte, in denen behauptet wird, daß die Apostel nicht alles brieflich überliefert, sondern manches auch ohne Schriftstück weitergegeben haben, daß das eine wie das andere gleich glaubwürdig ist und daher auch die Überlieferung der Kirche glaubwürdig ist, z. B. bei Johannes Chryostomus, bei Basilius, bei Gregor von Nyssa, bei Epiphanius von Salamis, bei Gregor von Nazianz, bei Johannes von Damaskus. Was den Inhalt dieses Plus angeht, so wird er vielfach der Disziplin und dem Kult der Kirche entnommen, betrifft aber auch ausgesprochenenmaßen Wahrheiten des Glaubens wie etwa das Problem der Kindertaufe, der Bilderverehrung, des Gebetes für die Verstorbenen, ja der Gottheit des Heiligen Geistes. Beumer ist der Ansicht, daß es sich bei diesem Mehr um Randgebiete des Glaubens und des Lebens handelt. Er betont hierbei mit Recht, daß eine klare Unterscheidung zwischen eigentlicher Glaubenslehre und kirchlichen Vorschriften und Gebräuchen erst langsam entwickelt wurde, daß im übrigen auch in den letzteren ein Kern des Offenbarungsgutes enthalten ist. Von Bedeutung für die kommende Entwicklung ist der seit dem 4. Jh. sich ausbreitende Brauch, die kirchliche Überlieferung in der Lehre der Väter und vor allem in den kirchlichen Konzilien zu suchen. Letzteres treffen wir in hohem Maße bei Augustinus.

Für das Verständnis der mittelalterlichen Traditionslehre vom Ausgang der Väterzeit bis zum Vorabend der Reformation ist es indispensabel, eine eigentümliche Terminologie zu beachten. Mit

dem Worte *sacra scriptura* wird nämlich in diesen Jahrhunderten, wenn auch nicht immer und nicht ausschließlich, so doch sehr häufig nicht einfachhin die Heilige Schrift in unserem Sinne, sondern ein ganzer Komplex gemeint, nämlich die Schrift im engeren Sinn, die Väter, die Kanones, die Konzilien, die päpstlichen Dekretalen, ja die Theologie in ihren mannigfachen Formen. Wer diesen vagen und weiten Gebrauch des Wortes unbeachtet läßt, gerät in die unmittelbare Gefahr von Fehlinterpretationen. Es muß in den einzelnen Situationen und bei den einzelnen Theologen ständig die Bedeutung des Ausdrucks von neuem geprüft werden. Noch ein anderer methodischer Gesichtspunkt ist von Gewicht. Es genügt nicht, die prinzipiellen Äußerungen zu studieren, welche die Theologen des Mittelalters in ihren theologischen Einleitungen machen. Man muß vielmehr auch ihre theologische Praxis prüfen. Dies erfordert natürlich sehr ausgedehnte, die gesamte theologische Literatur umgreifende Studien. Beumer hat diese Mühe auf sich genommen. Was er bietet, ist freilich nur ein Extrakt dessen, was er erarbeitet hat; die Kürze ist bedingt durch das Maß des »Handbuchs der Dogmengeschichte« selbst. Im ganzen behauptet, wie man sagen darf, die Schrift in dieser Zeit ihre zentrale Position. Die Vätertexte versteht man im allgemeinen als weiterführende Auslegungen der Schrift. Es sei jedoch noch einmal angefügt, daß diese Interpretationen vielfach weit von der historisch-kritischen Methode der Gegenwart entfernt sind und daher, an ihr gemessen, die Schrifttexte beträchtlich überfordern. Im übrigen darf man nicht daran vorbeigehen, daß ein kritischer Kopf wie Petrus Abälard eine Reihe von Glaubenswahrheiten kennt, welche sich nach seiner Meinung nicht in der Schrift vorfinden. Für die Hochscholastik sei das bündige Wort Bonaventuras angeführt: »Jede Heilswahrheit steht entweder in der Schrift, oder sie fließt aus ihr, oder sie wird auf sie zurückgeführt.« Duns Skotus drückt sich noch genauer aus, wenn er sagt: »Viele heilsnotwendige Wahrheiten stehen nicht ausdrücklich in der Schrift, wenngleich sie dort virtuell enthalten sind, wie die Schlußfolgerungen in den Prinzipien. Um ihre Erforschung dreht sich die nützliche Arbeit der Gelehrten und der Exegeten.« Daß man diese Äußerungen bezüglich einer gewissen Suffizienz der Schrift nicht überschätzen darf, ergibt sich daraus, daß die gleichen Autoren mehrfach hervorheben, daß es apostolische Überlieferungen gibt, welche nicht in der Schrift enthalten sind. Bei Thomas von Aquin begegnen derartige Äußerungen sowohl im Sentenzenkommentar als auch in der Theologischen Summe, in den Schriftkommentaren und im Kommentar zu dem Werke *de divinis nominibus* des Pseudo-Dionysius. Man sieht, die Anerkennung ungeschriebener apostolischer Traditionen zieht sich durch das ganze Werk des Thomas hindurch. Sie begegnet allerdings häufiger bei dem jüngeren als bei dem reifen Thomas, fehlt aber auch bei diesem nicht. Eine Reflexion über das Verhältnis von Schrift und Tradition findet sich allerdings bei Thomas nicht, wenngleich er gelegentlich den übergeordneten Begriff der Tradition im allgemeinen in eine mündliche apostolische und in eine geschriebene apostolische Tradition aufgliedert (S. 58). Heinrich von Gent steuert für unser Problem wenig bei (für die Ausführungen des Verfassers hätte es dienlich sein können, wenn er meine Untersuchung: *Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent*, in: *Kirche und Überlieferung*, Festschrift Geiselman, Freiburg/Br. 1960, 1201–1234, beachtet hätte). Johannes Duns Skotus gilt vielfach als kirchlicher Positivist. Dies ist in einem gewissen Sinne richtig. Er erblickt in der kirchlichen Lehre den maßgebenden und manchmal, wenn die anderen Argumente versagen, den allein ausreichenden Beweis. Für gewöhnlich nennt er in diesem Zusammenhang die Tradition nicht ausdrücklich. Aber sie ist in seinem Kirchenbegriff impliziert. Wir finden bei ihm, um nur ein Beispiel zu nennen, den Satz: »Die Katholische Kirche hat die Auslegung der Offenbarung durch den Geist vorgenommen, durch welchen uns der Glaube überliefert worden ist, nämlich von dem Geist der Wahrheit belehrt, und deshalb hat sie jenes Verständnis (der Offenbarung) gewählt, weil es wahr ist. Es hat nämlich nicht in der Macht der Kirche gestanden, dahin zu wirken, daß etwas wahr oder nicht wahr ist. Dies ist vielmehr Sache des stiftenden Gottes. Aber das von Gott überlieferte Verständnis hat die Kirche erklärt, indem sie auf das Geglaubte durch den Geist der Wahrheit hingeeordnet wurde.« Am deutlichsten ist folgende Stelle aus der *Ordinatio* des Duns Skotus: »Ich behaupte, der Abstieg Christi zur Hölle wird nicht im Evangelium gelehrt, und dennoch muß er als ein Glaubensartikel festgehalten werden, weil er im apostolischen Glaubensbekenntnis genannt wird. So steht auch vieles hinsichtlich der kirchlichen Sakramente nicht ausdrücklich im Evangelium, und dennoch hält die Kirche fest, daß es von den Aposteln sicher überliefert wurde, und es wäre nicht nur gefährlich hinsichtlich jener Momente zu irren, welche von den Aposteln durch Schriften zu uns gedrungen sind, sondern auch hinsichtlich solcher, welcher infolge der Gewohnheit der allgemeinen Kirche festzuhalten sind. Christus hat in den Evangelien nicht alles gelehrt, was sich auf den Vollzug der Sakramente bezieht. Er sagte nämlich seinen Jüngern: Noch vieles andere habe ich euch zu sagen. . . . Vieles also hat der Heilige Geist die Apostel gelehrt, was nicht im Evangelium steht; vieles hiervon wurde durch die Schrift, anderes durch die Gewohnheit überliefert.«

Man sieht an diesen wenigen Texten, daß die Hochscholastik fortsetzte, was uns schon im 4. und 5. Jh. begegnet ist: Die Überlieferung enthält ein Plus gegenüber der Schrift. Dieses be-

trifft primär den kirchlichen Kult, schließt aber auch Glaubenswahrheiten in sich, die zwar ein Fundament in der Schrift haben, aus dieser aber nicht einsichtig deduziert werden können.

Auch in der Spätscholastik behält die Schrift ihre zentrale Stellung, die Überlieferung wird jedoch in einer unüberhörbaren Weise betont. Unzähligemale finden wir die Überzeugung, daß nichts zur Substanz des Heilsglauben gehört, das nicht ausdrücklich in der Schrift steht oder ausdrücklich von der Kirche gelehrt oder mit Notwendigkeit aus dem ausdrücklich in der Schrift Enthaltene oder von der Kirche Vorgelegten abgeleitet wird. Wilhelm von Ockham kennt 2 Ansichten: Die erste schränkt die Offenbarungswahrheiten auf den Inhalt der Schrift ein, die zweite anerkennt Glaubenswahrheiten, die darüber hinausgehen und von den Aposteln her durch glaubwürdige Berichte ihrer Nachfolger auf uns gekommen sind. Der zweiten These gehört die Sympathie Wilhelms. Ähnlich denkt Johannes Gerson. Ein klassisches Beispiel dafür, daß es apostolische Traditionen gibt, welche nicht in der Schrift stehen, ist für die Spätscholastik das Sakrament der Firmung (Jakob von Viterbo, Antonius Andreas, Johannes Baconthorp, Durandus, Petrus von Ailly, Herväus Natalis, Robert Holkot, Wilhelm de Rubione u. a.). Heinrich Totting von Oyta verdient besondere Aufmerksamkeit. Er behandelt das Problem der Tradition in einer prinzipiellen Weise. Er gibt von ihr folgende Begriffsbestimmung: Sie stellt jene Inhalte dar, welche von den Aposteln durch den Zusammenhang der Nachfolger oder durch Schriften der Gläubigen zu uns gekommen sind, wenngleich sie nicht in den heiligen Schriften eingefügt erfunden worden und aus diesen allein nicht in einer zwingenden Beweisführung erschlossen werden können. Großen Einfluß übte auf die Nachwelt Gabriel Biel aus. Die Kirche kann nach ihm keinen neuen Glaubensartikel aufstellen. Sie macht vielmehr nur offenkundig, was immer schon zum Glauben gehört hat. Dabei überschreitet sie den Inhalt der Schrift. Denn viele Wahrheiten, welche in der Heiligen Schrift nicht enthalten sind und aus dieser nicht notwendig abgeleitet werden können, sind zum katholischen Glaubensschatz zu rechnen. Biel denkt also ebenso wie Heinrich Totting. An die Ableitung aus der Schrift werden hier größere Anforderungen gestellt als in der Hochscholastik.

Einen breiten Raum gewährt Beumer der Interpretation des Konzils von Trient. Er kommt hierbei im wesentlichen, wenn auch auf anderen Wegen und nicht ohne einige Schattierungen zu dem gleichen Ergebnis wie Geiselmann. Auf jeden Fall lehrt das Konzil die Existenz von ungeschriebenen Traditionen, die als solche von der biblischen Überlieferung abgehoben sind. Der Ursprung der apostolischen Überlieferung verbürgt einen der Schrift gleichgestellten Autoritätswert. Beumer führt die verschiedenen Deutungen an, welche der Konzilsentscheidung gegeben wurden und gegeben werden, meint aber, daß die Auslegung, nach welcher das Konzil davon abgesehen habe, das Verhältnis von Schrift und Tradition inhaltlich zu bestimmen, dem Text des Konzils gerecht werde. Es sei daher nicht unmöglich, auch nach der Konzilsentscheidung eine gewisse Suffizienz der Schrift aufrecht zu erhalten; der Begriff der ungeschriebenen Überlieferung sage an sich nichts aus über den Inhalt, betone vielmehr nur den Modus der Bezeugung. Auch eine so verstandene Überlieferung bewahre ihre Bedeutung, insofern sie explizit biete, was die Schrift implizit enthalte. Ein gewisses Plus könne man hinsichtlich der Bräuche, näherhin hinsichtlich des Kultes und der Disziplin, hinsichtlich dessen, was das Konzil *mores* nennt, annehmen. Diese letztere auch von Geiselmann vertretene Vorstellung wird wohl dem Wortlaut des Trienter Textes nicht gerecht. Denn der Text des Konzils bezieht die nichtgeschriebenen Überlieferungen sowohl auf den Glauben (*fides*) als auch auf die *mores*. Es ist schwer einzusehen, warum der Wortlaut des Konzils hinsichtlich der *mores* von einem Plus gegenüber der Schrift, hinsichtlich des Glaubens aber von der sachlichen Identität ausgelegt werden soll. Entweder wird man für die beiden Dimensionen ein Plus behaupten oder für beide Dimensionen ein solches ablehnen müssen. Die hier kritisierte Unterscheidung scheint die Texte willkürlich zu interpretieren.

Sehr aufschlußreich sind die Ausführungen Beumers über die Ansichten der tridentinischen und der nachtridentinischen Theologen bis zur Gegenwart. Es sei nur einiges herausgehoben: Tiedo lehrt eine gewisse Suffizienz der Schrift. Die Tradition gilt ihm als Zeugnis für alle jene Glaubenswahrheiten, die biblisch nur angedeutet sind, die Schrift ist aber immer das Fundament, wenn auch vielfach nur das Fundament. Ähnlich denkt A. Pigge. Martin Pérez unterscheidet sich von diesen Thesen nur in geringem Maße. Melchior Cano verwendet das vom Konzil ursprünglich vorgesehene »*partim-partim*«, welches schließlich (in einem uns infolge der mangelhaften Quellenlage bis heute nicht völlig durchschaubaren Vorgang) durch das Wort »*et*« ersetzt wurde; insbesondere gibt er die eindeutige Erklärung, daß vieles zur Lehre und zum Glauben der Christen gehöre, das weder offen noch dunkel in den heiligen Schriften enthalten sei. Bellarmin schließt sich dieser These an. Von großer Bedeutung dürfte sein klarer Traditionsbegriff sein. Er sagt nämlich (übrigens ähnlich wie Thomas) wenngleich das Wort Tradition einen allgemeinen Sinn habe, so ist es doch von den Theologen zur Bezeichnung allein der nichtgeschriebenen Lehre verwendet worden. In dieser präzisen Bedeutung will er es verwenden. Klarer als Cano sieht Bellarmin den Zusammenhang zwischen Schrift und Überlieferung. Er behauptet zwar, daß nicht alles in der Schrift enthalten sei, schränkt aber diese These häufig durch ein hinzugefügtes

»expresse« ein. Mindestens darf nach seiner Meinung eine Traditions Wahrheit nicht im Widerspruch zu einer biblischen Wahrheit stehen, und das, was von allgemein gültiger Heilsnotwendigkeit ist, ist nach ihm auch schriftlich fixiert. Gelegentlich erklärt er die Überlieferung sogar als die Entfaltung der Schrift. Sie läßt sich, wenn auch nur mit Mühe aus der Schrift ableiten. Die Theologen der Folgezeit leisten Cano und Bellarmin treue Gefolgschaft. Franziskus de Vitoria z. B. stellt den Satz auf: »Wir geben nicht zu, daß nichts in der Kirche als Glaubens Wahrheit festzuhalten sei, was nicht in den heiligen Schriften steht«. Er fügt jedoch hinzu, daß es in der Kirche nichts gibt, von dem sich nicht wenigstens eine Spur in der Schrift findet.

Im großen ganzen wird bis in das 19. Jh. hinein diese These von einer relativen Eigenständigkeit der Überlieferung und von ihrem Zusammenhang mit der Schrift unzählige Male wenn auch mit mancherlei Variationen wiederholt. Außerst selten finden wir die Meinung, daß Schrift und Tradition als je selbständige, nebeneinander herlaufende Erkenntnisquellen des Glaubens zu betrachten sind. Ja, man darf nach den Ausführungen Beumers fragen, ob es diese These in reiner Gestalt überhaupt je in einer beachtlichen Weise gegeben hat. Beumer nennt jedenfalls keinen Vertreter. Man darf daher weiter fragen, ob der heute gelegentlich mit großer Vehemenz gegen die angeführte These geführte Kampf nicht ein Kampf gegen Windmühlen oder gegen eine Fata Morgana ist.

Eine Sondererscheinung stellt in diesem Zusammenhang Terentius Popp mit einer 1789 erschienenen Abhandlung über die katholische Traditionslehre an. Mitten in einem Komplex von unhaltbaren Behauptungen stellt er die sehr modern anmutende These auf, das Konzil von Trient habe den eigentlichen Streitpunkt, die Bestimmung des Umfangs der mündlichen Tradition, offengelassen, der Kanon stelle einen Sonderfall dar, aus dem man keine unmittelbaren Schlußfolgerungen für den Inhalt der Überlieferung ziehen könne.

Eine relativ kurze Würdigung widmet Beumer den durch die Forschungen Geiselmanns schon hinreichend bekannten Tübinger Theologen. Aus dem Kreise der Neuscholastik behandelt er die führenden Köpfe. Am wichtigsten ist offensichtlich Johannes Perronne. Er vertritt die These, es sei etwas anderes, wenn ein Glaubensartikel in der Schrift angedeutet und sozusagen keimhaft in ihr enthalten sei, etwas anderes, wenn er in ihr ausdrücklich bezeugt oder aus den Schrifttexten apodiktisch bewiesen werden könne. Wenn katholische Theologen behaupteten, auch nur keimhaft gegebene Glaubenswahrheiten seien in der Schrift »enthalten«, so würden sie nicht von einer vollen und eigentlichen Beweisführung sprechen, sondern nur andeuten, was zwar irgendwie aus der Schrift erhoben werden könne, seine Beweisbarkeit aber nur der Tradition verdanke. Als den Klassiker der neuzeitlichen Traditionslehre bezeichnet Beumer mit Recht Franzelin. In ihm fließen die bis dahin hervorgetretenen Ansichten zu einer gewissen Synthese zusammen. Eine nicht unbedeutende Verdunkelung des Traditionsbegriffes scheint Franzelin allerdings verantworten zu müssen, insofern er zwischen der Tradition im apostolischen Zeitalter und der Tradition des nachapostolischen Zeitalters nicht genug unterschieden hat (im übrigen wird über Franzelin Gaar-Regensburg in Kürze ein sehr umfangreiches Werk veröffentlicht). Am einflußreichsten dürfte im deutschen Sprachbereich für den Traditionsbegriff der Kölner Dogmatiker Scheeben geworden sein. Er betont sehr deutlich die Verschiedenheit von Schrift und Tradition und die Insuffizienz des bloßen Schriftprinzips, arbeitet aber zugleich die organische Verbundenheit zwischen Schrift und Tradition heraus. Es lohnt den aufschlußreichsten Text Scheebens zu zitieren: »Gleichwohl läßt sich das Wechselverhältnis des mündlichen Depositums und des schriftlichen dahin feststellen, daß ersteres in seiner kirchlichen Überlieferung 1) im großen und ganzen nichts anderes ist als der authentische und lebendige Kommentar zu dem im letzteren niedergelegten corpus doctrinae – aber 2) ein nicht aus der Urkunde heraus exegesierter, von ihr absolut abhängiger, sondern ein selbständiger, mit der Heiligen Schrift aus demselben Prinzip der göttlichen Offenbarung entsprungener und von derselben göttlichen Autorität getragener und daher sie formell bewegender und bestätigender und materiell beleuchtender und ergänzender Kommentar.« Weiterhin sagt Scheeben: »In der Tat enthält die Schrift a) die meisten und wichtigsten Lehren der Tradition, besonders die von allen necessitate medii oder praecepti zu wissenden Wahrheiten, also den Kerngehalt des Glaubens, und zwar sogar explicite . . . ; b) sind in der Schrift alle Gebiete der offenbaren Wahrheiten wenigstens berührt und weitaus die meisten einzelnen Wahrheiten virtuell ausgesprochen oder doch angedeutet, so daß es keine offenbarte Wahrheit gibt, die nicht analytisch oder synthetisch als nähere Bestimmung oder Entwicklung der in der Schrift enthaltenen Wahrheiten sich darstellte und in dieser einen Anknüpfungspunkt finden könnte.« Als Beispiele für Wahrheiten für welche die Schrift keinen oder keinen hinreichenden Anhalt bietet, nennt Scheeben etwa Inspiration und Kanon, die immerwährende Jungfrauschafft Marias, die Kindertaufe u. a. Im Endergebnis kann Scheeben doch wieder von einer relativen Suffizienz der Schrift sprechen. Mit einem kurzen Wort über Hermann Schell schließt Beumer seinen geschichtlichen Durchblick. Er fügt noch ein Kapitel über die heutige Problematik an.

Beumers Arbeit hat für die gesamte Theologie fundamentale Bedeutung. Für eine hoffentlich

bald notwendige Neuauflage wird ein wissenschaftliches Gespräch mit der am Anfang genannten Veröffentlichung Geiselmanns sowie die Verwendung der wichtigen eben erschienenen Untersuchung von Heribert Schaaf, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition* in den Katechismen, Essen 1963, von großer Tragweite sein. Vielleicht kann auch die Durchsicht der beim I. Vatikanischen Konzil angefallenen Materialien neue Gesichtspunkte bringen.

Der Ertrag der Beumerischen Untersuchung für die heutige Problematik dürfte darin bestehen, daß nach dem Ausweis der Dogmengeschichte immer der enge Zusammenhang zwischen Schrift und Überlieferung betont wurde, mag auch die nähere Interpretation dieses Zusammenhangs sehr verschiedene Arten besessen haben. Dort, wo von der Insuffizienz der Schrift gesprochen wird, wird dennoch betont, daß die Schrift den Kern der Offenbarung enthalte. Umgekehrt behaupten jene Theologen, welche die Suffizienz der Schrift lehren, daß keineswegs alle Glaubenswahrheiten explizit in ihr gegeben seien. So schlägt die These von der Suffizienz der Schrift leicht um in jene von der Insuffizienz und umgekehrt. Scheeben ist hierfür das sprechendste Beispiel. So scheint der Gegensatz, der sich heute unter den Theologen gebildet hat, auf die Frage hinauszulaufen, wie das »Enthaltensein« der Offenbarung in der Schrift ausgelegt wird. Auch die entschiedensten Vertreter der Insuffizienz der Schrift leugnen nicht, daß alle Glaubenswahrheiten auf die Schrift als ihr letztes Fundament zurückgeführt werden können und werden müssen. Sie bestreiten jedoch, daß alle Glaubenswahrheiten der Kirche aus der Schrift einsichtig nachgewiesen werden können. Manche Wahrheiten sind in so hohem Maße in der Heiligen Schrift nur fundamentaler gegeben, daß sie ohne ihre Bezeugung in der Tradition aus der Schrift allein nicht erkannt werden könnten. Dies gilt auf jeden Fall von dem Dogma der leiblichen Verklärung Marias (vgl. die *Constitutio »Munificentissimus Deus«*).

Würde man auch in einem solchen Fall einen Schriftbeweis versuchen, dann könnte solches nur unter Preisgabe der heute auch von den katholischen Exegeten befolgten historisch-kritischen Methode, d. h. unter Rückkehr zu der vorwissenschaftlichen Exegese unternommen werden. Wenn man auch zugeben muß, daß die wissenschaftliche Exegese im Glauben nicht alles bedeutet, so darf man sie dennoch nicht preisgeben. Dies würde der Sache der Theologie und auch der Kirche schaden. Es würde auch das ökumenische Gespräch schwer belasten. Wenn die zugespitzte These, daß in der Heiligen Schrift alles so enthalten sei, daß alles ohne Hilfe der Tradition aus ihr erkannt werden könne, für den ersten Augenblick dem ökumenischen Gespräch günstig zu sein scheint, so wird doch jeder Erfahrene zugeben, daß diesem kaum überwindliche Hindernisse in den Weg gelegt würden, wenn für die wissenschaftliche Schriftauslegung von Katholiken und Protestanten nicht mehr die gleichen wissenschaftlichen Methoden angewandt werden könnten. Solange die Überlieferung als eine Erkenntnisquelle anerkannt wird, welche in manchen Bereichen mehr bietet als die Schrift selbst, ist der katholische Theologe nicht gezwungen, eine Glaubenswahrheit unter allen Umständen aus der Schrift zu beweisen. Er kann gewissermaßen auf die Überlieferung ausweichen.

Wenn man einwendet, daß auch die Überlieferung manche Glaubenswahrheiten wie etwa die leibliche Verklärung Marias nur aufgrund einer weitgehenden kirchlichen Explikation beweist, daß daher das Zeugnis der Überlieferung in keiner besseren Lage sei als das Schriftzeugnis, so beruht dieser Einwand auf einem Irrtum, auf dem Irrtum nämlich, daß für die Überlieferung nur eine bestimmte Zeit, etwa die Zeit der ersten sechs Jahrhunderte in Frage komme. Eine solche zeitliche Fixierung läßt sich theologisch nicht begründen. Sie stellt vielmehr ein unbewiesenes und ein unbeweisbares apriorisches Postulat dar. Auch solche Inhalte, welche erst nach der Väterzeit in klarer Gestalt als Glaubensinhalte hervortreten, gehören der ungeschriebenen Überlieferung an. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, daß sie wirklich Glaubensinhalte sind. Ob diese Voraussetzung zutrifft, entscheidet die kirchliche Anerkennung. Eine dogmatische Tradition unterscheidet sich ja bekanntlich von einer rein geschichtlichen dadurch, daß die Kirche sie als Inhalt des Glaubens versteht und akzeptiert.

Möge dem Werke Beumers beschieden sein, hilfreich und klärend zu wirken.