

das nicht mehr tun an Ihrer Stelle. Wissen Sie, Takt und Anstand erhält Ihnen die alten Kunden und erwirbt Ihnen neue, wie Sie sehen.“ Darauf entschuldigten sich die beiden, und sie grüßten mich seither jedesmal, sooft ich an ihrem Geschäft vorbeikam. Ich schaute aber auch jedesmal hinein.

Eine von Anfang an gezeigte stramme Haltung ist immer Schutz den Spöttern gegenüber. 1875 machte der Berliner Zoologe Möbius an einem Hecht Untersuchungen über die Intelligenz der Fische. „Ein Hecht, der alle kleinen Fische verschlang, die man in das von ihm bewohnte Aquarium setzte, wurde durch eine Glasscheibe von den übrigen darin befindlichen Fischen abgetrennt. Fuhr er nun mehrmals auf diese los, so stieß er jedesmal mit den Kiefern gegen die Scheibe, und zwar manchmal so heftig, daß er wie tot auf dem Rücken liegen blieb. Er kam aber wieder zu sich und wiederholte seine Raubanfälle, jedoch immer seltener. Nach drei Monaten hatte er diese ganz eingestellt. Nachdem er ein halbes Jahr lang abgesperrt gewesen war, wurde die Glasscheibe des Aquariums entfernt, und der Hecht konnte sich wieder frei zwischen den Fischen des Aquariums bewegen. Er schwamm auch sogleich wieder auf sie los, packte aber keinen, sondern machte stets ungefähr einen Zoll weit vor ihnen halt und begnügte sich damit, bei den Fütterungen mit ihnen, das Hergeworfene zu teilen. Er war also dressiert, die ihm bekannten Mitbewohner des Aquariums zu schonen. Wurde aber ein fremder Fisch ins Aquarium gesetzt, so respektierte er diesen nicht, sondern verschlang ihn sofort.“ Diese Glasscheibe ist eine von der ersten Stunde der Begegnung mit Spöttern eingenommene feste Haltung. Dann werden die Spötter, nachdem sie sich einige Male das lose Maul zerschlagen haben, eines Tages – vielleicht schneller als der Hecht – sich ruhig verhalten und verstummen und es mit solchen „Fischen“ nicht mehr versuchen.

## Schrift und Tradition — eine Quaestio disputata<sup>1</sup>

Von Walter Kasper

### I.

J. R. Geiselman hat mit seinen Forschungen zur Lehre von der Tradition die wohl bedeutendste und folgenschwerste theologische Kontroverse der Nachkriegszeit ausgelöst. Die Auseinandersetzungen sind noch keineswegs beendet. Nach wie vor wirft die Tradition und ihre Funktion in der Kirche extra wie intra muros eine Wolke von Verwirrungen und Mißverständnissen auf. In dieser Situation ist es im Interesse eines sachlichen Gesprächs sehr zu bedauern, daß es bereits in einem sehr frühen Stadium der Diskussion zu simplifizierenden Frontenbildungen und zu einer „Politisierung“ der Fragestellung gekommen ist<sup>2</sup>. Dazu sind auch solche vereinfachende Gegenüberstellungen wie zwischen Ein- und Zwei-Quellen-Theorie, Suffizienz oder Nichtsuffizienz der Schrift, oder gar die Abstempelung eines Standpunktes als Sola-scriptura-Lehre zu rechnen.

<sup>1</sup> Zu Heribert Schaaf, Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen. (224.) Hans-Driewer-Verlag, Essen 1963. Kart. DM 16.80.

<sup>2</sup> Einen Überblick über die Diskussion geben: J. Beumer, Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle (Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1/4). Freiburg i. Br. 1962; J. R. Geiselman, Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen (Quaestiones disputatae. Bd. 18). Freiburg i. Br. 1962; H. M. Köster, Der Stand der Frage über das Verhältnis von Schrift und Tradition unter Berücksichtigung der Mariologie, in: Schrift und Tradition, hrsg. von der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. Essen 1962, 11–36; W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie. Bd. 5). Freiburg i. Br. 1962, 1–8, 158, Anm. 21. De Scriptura et Traditione. Rom 1963, bes. 87–112.



Die Veröffentlichung von H. Schauf bedeutet hier einen wirklichen Fortschritt. Jedermann wird zwar von dem einstigen Schüler und gegenwärtigen Mitarbeiter des P. Sebastian Tromp erwarten, daß er sehr entschieden den Standpunkt der nachtridentinischen Schultheologie vertritt, eine inhaltliche Suffizienz der Schrift ablehnt und sich damit nachdrücklich von den Forschungsergebnissen J. R. Geiselmans absetzt. Trotzdem bedeutet die Arbeit von H. Schauf nicht nur die Bekräftigung eines bereits bekannten Standpunktes, sondern auch eine gewisse Auflockerung der festgefahrenen Diskussion.

Den Hauptteil seiner Schrift bildet eine umfangreiche Dokumentation aus einer Fülle nachtridentinischer Katechismen; damit will Schauf die Quellenbasis der Diskussion erweitern (5) und zugleich seinen eigenen Standpunkt stützen. Die eigene Meinung des Verfassers und seine Auseinandersetzung hauptsächlich mit J. R. Geiselman und Bischof P. Rusch kommt in einer Einleitung und in zwei Nachworten zum Ausdruck. Diese von Wiederholungen nicht freie Darstellungsweise erschwert es unnötig, Schaufs eigenen Standpunkt jeweils eindeutig feststellen zu können. Dankbar seien aber folgende die Diskussion etwas klärende Punkte genannt:

1. Schauf macht immer wieder auf Differenzierungen aufmerksam, mit denen die „konservative“ These vertreten wird (11 ff., 205 f., 210 f.). Er stellt mehrfach mit Recht fest, daß auch dieser Standpunkt neben bzw. über einzelnen nicht in der Schrift enthaltenen Traditionen eine die Schrift und diese traditiones übergreifende traditio kennt<sup>3</sup>. Damit kann er den Vorwurf einer rein mechanischen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition zurückweisen (11).

2. Schauf verlagert das Schwergewicht seiner Beweisführung von der Interpretation des Tridentinums und des Vaticanums I. auf das Zeugnis des allgemeinen und ordentlichen Lehramtes. Bezüglich des Tridentinums hält er zwar die Ergebnisse Geiselmans keineswegs für erwiesen, im Gegenteil, er stellt sich eindeutig hinter die Ausführungen von H. Lennerz (13 ff., 204, 212), aber er gibt doch zu: „Über der Interpretation des Tridentinums liegt im Hinblick auf die Frage nach der inhaltlichen Insuffizienz der Hl. Schrift ohne Zweifel ein merkwürdiges Dunkel“ (14). Dieses vorsichtige Urteil bedeutet faktisch doch eine weitgehende Annäherung, denn auch J. R. Geiselman ist der Überzeugung, daß die Lehre von einer relativen(!) inhaltlichen Suffizienz der Schrift keineswegs aus dem Tridentinum bewiesen werden könne. Seine Meinung, daß das Konzil hier nichts entschieden habe und einer Entscheidung ausgewichen sei<sup>4</sup>, scheint sich faktisch also auch bei seinen Gegnern durchzusetzen.

3. Schauf will von der historischen Frage zur Wahrheitsfrage übergehen (5, 18). Diese scheint ihm durch das allgemeine ordentliche Lehramt der Kirche entschieden zu sein. Bei aller Kritik an dieser These wird man angesichts des von H. Schauf vorgelegten Materials immerhin soviel zugestehen müssen, daß der nachtridentinischen Tradition ein erhebliches Gewicht beizumessen ist. Man wird eine jahrhundertlang in der Kirche sehr gängige Lehre nicht so ohne weiteres als bloßes

<sup>3</sup> Einen ausführlichen Nachweis für die Ansätze einer mehr organischen Verhältnisbestimmung innerhalb der traditionellen Theologie versuchte der Verfasser in der Anm. 2 genannten Arbeit (S. 29–47, 156–168, 357–362, 399 f., 413–422) zu geben.

<sup>4</sup> J. R. Geiselman, Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie, in: *Una sancta* 11 (1956) 139; Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen, in: *Die mündliche Überlieferung*, hrsg. von M. Schmaus. München 1957, 162 f., 165; *Schrift – Tradition – Kirche*, ein ökumenisches Problem, in: Roesle-Cullmann, *Begegnung der Christen*. Stuttgart-Frankfurt a. M. 1960, 141 f. – Ein Ähnliches gilt für das Vaticanum I., das sich für keine der beiden Meinungen als eindeutige Beweisquelle anführen läßt, weshalb H. Schaufs Kritik (16, Anm. 18) an meiner Darstellung zu viel fordert.



Mißverständnis abtun können (22 ff.)<sup>5</sup>. Ebenso wäre es ungeschichtlich gedacht, wollte man einfach hinter die nachtridentinische Tradition zu einem angeblich besseren Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Tradition in der patristischen und mittelalterlichen Theologie zurückkehren. Eine solche Utopie wird jedoch am wenigsten von J. R. Geiselmann vertreten. Er sieht in den Entscheidungen des Tridentinums einen echten Fortschritt zur Klärung des Traditionsbegriffes. Die gegenwärtige Theologie hat nach ihm nicht die Aufgabe, die nachtridentinische Theologie zugunsten der früheren Überlieferung einfach auszuscheiden, sondern „beide Traditionsströme dialektisch miteinander auszugleichen, wie das zuletzt Joh. Ev. Kuhn getan hat“<sup>6</sup>.

4. Mit Recht macht H. Schauf mehrfach darauf aufmerksam, daß sehr vieles darauf ankomme, wie weit oder wie eng man den Begriff des Enthaltenseins fassen will (25 ff., 186 f., 203, 205 f., 207, 210). Handelt es sich um ein beweisbares Enthaltensein aller Glaubenswahrheiten in der Schrift, so daß man sie alle aus dem Wortlaut der Schrift deduzieren und durch eine vernünftige Exegese erheben kann, oder geht es bloß darum, daß alle Glaubenswahrheiten wenigstens ihrer *ratio seminalis* nach in der Schrift enthalten sein müssen (27)? Geht es um ein regelrechtes Schriftargument oder genügt auch ein Schriftfundament? „Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß hier aneinander vorbeigeredet wird“ (25). Mit Recht stellt Schauf fest, daß die Behauptung eines beweisbaren Enthaltenseins aller Glaubenswahrheiten in der Schrift, diese zum „Tummelplatz wilder Exegese“ machen würde, „die bei den Getrennten nur Abscheu, Verachtung und Ablehnung hervorrufen kann“ (207). Damit wäre in der Tat weder der Heiligen Schrift noch dem ökumenischen Gespräch auch nur das Geringste gedient. Gegen ein Enthaltensein aller Glaubenswahrheiten in einem weiteren Sinn scheint Schauf keine Bedenken zu haben (25 ff., 186 f., 205 f., 210). Zu fragen ist dann nur, ob denn Schauf nicht ein Phantom von seinem Gegner aufgestellt hat. J. R. Geiselmann geht es doch in allen seinen Schriften gerade um das Anliegen, die Notwendigkeit einer lebendigen, die Schrift interpretierenden Tradition zu erweisen; ausdrücklich betont er, die Schrift enthalte alle Wahrheiten des Glaubens nur in relativer Vollständigkeit, das heißt wenigstens den Prämissen, dem Anknüpfungspunkt nach, im Prinzip und in Andeutungen<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Ähnlich schon H. Lennerz, *Sine scripto traditiones*, in: *Gregorianum* 40 (1959), 624 f.

<sup>6</sup> J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient*. . . 163, 205. – Das Mißverständnis, von dem Geiselmann spricht, bezieht sich zunächst auf die Interpretation des Tridentinums und auf den Versuch, eine bestimmte theologische Meinung als amtliche kirchliche Lehre auszugeben. Vgl. *Schrift – Tradition – Kirche, ein ökumenisches Problem*, 136 f. Dieses historisch-interpretatorische Mißverständnis mußte dann allerdings fast notwendig zu einem sachlichen Mißverständnis führen: zur Verabsolutierung des nachtridentinischen Standpunktes und damit zur Vernachlässigung der vortridentinischen Tradition. Dabei wurde sachlich an sich nichts Falsches behauptet, aber es wurde manches andere, das zuerst oder doch wenigstens mitgesagt werden mußte, damit das Ausgesagte nicht mißverständlich werden mußte, nicht gesagt. Eine in sich richtige Aussage mußte so zu einem Mißverständnis führen. Daß es solche Mißverständnisse und solche Epochen des Vergessens in der Kirchen- und Theologiegeschichte geben kann, ist uns inzwischen bezüglich vieler anderer Fragen geläufig geworden: Stellung der Laien, der Bischöfe in der Kirche, Bedeutung des Wortes Gottes, Häufigkeit der Kommunion, eschatologischer Charakter des Christentums u. a. m. Auch die kirchliche Lehre unterliegt der allgemeinen Geschichtlichkeit, selbst ein schuldhaftes Versagen darf hier nicht apriori ausgeschlossen werden. Vgl. W. Seibel, *Ökumenische Theologie*, in: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*. Bd. 2. Freiburg i. Br. 1964, 484 ff.

<sup>7</sup> J. R. Geiselmann, a. a. O. 205 f.; Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn (Die Überlieferung in der neueren Theologie. Bd. 3). Freiburg i. Br. 1959, 123 ff., 157 f., 173. – Daß hier wirklich schwerwiegende Mißverständnisse vorliegen, ergaben auch mehrere sehr freundliche Gespräche, die der Verfasser 1959 mit P. H. Lennerz in Rom führte. Nach deren Klärung meinte P. Lennerz, daß sich, so gesehen, die Sache doch etwas anders verhielte. – Dieses Mißverständnis scheint mir auch in verschiedenen Schriften von J. Beumer vorzuliegen.



Es scheint, daß damit an einigen entscheidenden Punkten ein Konsens sich wenigstens andeutet, zumindest scheint nunmehr eine solidere Gesprächsgrundlage vorhanden zu sein. Für diese Klarstellungen sollte man H. Schauf dankbar sein.

## II.

Die entscheidende These, mit der sich Schauf eindeutig abgrenzt gegenüber einer großen Zahl gegenwärtiger Theologen, aber auch gegenüber der Mehrheit der Konzilsväter, lautet: Die Frage nach der inhaltlichen Suffizienz oder Insuffizienz der Schrift ist keine Quaestio disputata, sie ist vom allgemeinen und ordentlichen Lehramt der Kirche eindeutig entschieden; die Lehre von der inhaltlichen Suffizienz der Schrift hat die Tradition gegen sich (18, 23 f., 203). Schauf beschwört die Bischöfe geradezu, ihre eigene bischöfliche Autorität nicht dadurch selbst in Frage zu stellen, daß sie die Autorität ihrer Vorgänger untergraben. „Katechismen sind nicht irgendwelche Schriften“, sie sind „Exponenten der ordentlichen Lehrverkündigung der Kirche“ (20).

Was ist zu dieser Beweisführung zu sagen, angesichts des scheinbar erdrückenden Beweismaterials, das Schauf aufbietet?

1. Bei weitem nicht alle Texte, die angeführt werden, können für sich in Anspruch nehmen, Ausdruck des ordentlichen Lehramtes zu sein. Es ist doch sehr nachdrücklich zu unterscheiden zwischen Katechismen, die von einem Bischof oder dem Episkopat eines Landes herausgegeben werden, und Büchern, die sich zwar Konvertitenkatechismus und dergleichen nennen, oder gar bloße Religionsbücher und Katechismuskommentare darstellen, die von sonstigen Verfassern herausgegeben werden. Diese verfügen über nicht mehr Autorität als jedes andere Buch, das mit dem kirchlichen Imprimatur versehen ist. Auch der Katechismus des Kardinals Gasparri hat nie einen offiziellen Charakter erhalten.

2. Viele der von Schauf zitierten Texte beweisen gar nicht die von Schauf vertretene These einer inhaltlichen Insuffizienz der Schrift. Das gilt zum Beispiel von dem genannten Katechismus Gasparri (47)<sup>8</sup>, von dem auf Anordnung Pius X. herausgegebenen *Catechismo della Dottrina cristiana*, auf dessen Autorität Schauf offensichtlich besonderen Wert legt (64, Anm. 24), von dem römischen Einheitskatechismus (69 f.) wie von dem Katechismus Hirschers (124 f.) und der Symbolik Möhlers (127 f.)<sup>9</sup>. Von den aufgeführten Synoden und Provinzialkonzilien sagt Schauf selbst, sie behandeln die Frage mehr „unter der Rücksicht der Satzungen, Sitten und Gebräuche“ (188). Damit scheiden sie aber für eine Beweisführung in unserer Frage aus. – Schauf legt uns also ein recht heterogenes Material vor von recht unterschiedlichem Wert, das zudem kaum kritisch gesichtet ist.

3. Wenn man schon die Autorität des Episkopats in dieser Frage in Anspruch nimmt, wie H. Schauf es tut, dann muß doch konsequenterweise auch die Stimme des gegenwärtigen *corpus episcoporum* ihr Gewicht haben. Dieses Bischofskollegium hat aber während der ersten Sitzungsperiode des Vaticanums II eindeutig zum Ausdruck gebracht, daß es in seiner Mehrheit nicht der Meinung ist, daß unsere

<sup>8</sup> Die Übersetzung von „complexus“ mit „Teil“ durch H. Schauf (47 f.) dürfte philologisch kaum haltbar sein.

<sup>9</sup> Möhler spricht nur von der Inspiration und der Kanonizität der Schrift als nicht in der Schrift enthaltenen Wahrheiten. Diesen Standpunkt lehnt Schauf aber sonst mehrfach als ungenügend und als bloße Äquivokation ab (29, 185, 211). Er übersieht in diesem Zusammenhang weiter, daß es sich bei diesen beiden Wahrheiten um die formale Bezeugung der Schrift als solcher handelt und nicht um Aussagen, die mit anderen materialen Glaubenswahrheiten auf eine Ebene gestellt werden können. Deshalb kann sich J. R. Geiselman zu Recht auf Möhler als Zeugen für seine Ansicht berufen (dagegen Schauf S. 11).



Frage bereits jetzt in dem von Schauf intendierten Sinn entschieden sei. Nicht nur die Schrift, auch die historische Tradition bedarf der lebendigen Interpretation. Diese Interpretation ist zwar nicht ausschließlich, aber doch in letzter Instanz Sache des Lehramtes. So werden also die Bischöfe selbst darüber zu befinden haben, welchen Sinn und welchen verpflichtenden Charakter sie den Äußerungen ihrer Vorgänger zumessen<sup>10</sup>.

4. Der Theologe kann und muß solchen lehramtlichen Entscheidungen vorarbeiten. Das will Schauf erklärtermaßen tun (5, 31), und das ist sein gutes Recht. Seiner Dokumentation kommt damit aber nicht mehr zu als der Charakter einer theologischen Privatarbeit. Sie muß und kann darum auch nach methodischen theologischen Gesichtspunkten beurteilt werden. Dabei stellt sich allerdings heraus, daß Schauf in seiner ganzen Beweisführung ein *Circulus vitiosus* unterlaufen ist: Er setzt den Traditionsbegriff, den er beweisen möchte, schon zu Beginn als Prämisse seiner Argumentation voraus. Er bezeichnet ihn selbst als dogmatischen Traditionsbegriff (208), für den „ein historischer Traditionsbeweis keine entscheidende Rolle“ spielt (213). Man hat ein solches Traditionsverständnis schon einmal als einen theologischen Idealismus bezeichnet<sup>11</sup>, weil hier das Lehramt der Kirche, die Wahrheit in sich selbst besitzt und nicht mehr an die Gegenständlichkeit und Gegenüberständigkeit einer historisch objektiv vorgegebenen Offenbarung gewiesen ist. Dieses Verständnis der Tradition ist aber alles andere als selbstverständlich und unbestritten<sup>12</sup>.

Auf dem Vaticanum I. war in dem ursprünglich den Vätern vorgelegten Schema vorgesehen zu sagen, *fide divina et catholica* sei alles zu glauben, was von der Kirche entweder durch das feierliche oder durch das allgemeine und ordentliche Lehramt zu glauben vorgelegt werde<sup>13</sup>. Gegen diese Formulierung wurde Einspruch erhoben, weil ja auch lehramtliche Aussagen zeitbedingten Vorstellungen unterliegen können<sup>14</sup>. Der endgültige Text<sup>15</sup> wurde deshalb dahin ergänzt, daß gesagt wurde, alles sei zu glauben, was durch das genannte Lehramt „*tanquam divinitus revelata proponuntur*“ (Denz. 1792). Damit gehört zum Traditionsbegriff aber ein *rememoratives*, rückbezügliches Moment, das einen historischen Rückbezug auf die geschichtliche Offenbarung einschließt. Eine lehramtlich als zu glauben vorgelegte Tradition liegt nur dann vor, wenn das Lehramt eine bestimmte Wahrheit ausdrücklich als Offenbarungswahrheit bezeichnet und sie als solche verpflichtend macht. Nach den traditionellen Regeln positiver Theologie darf ein solch verpflichtender Charakter nicht präsumiert werden, er muß bewiesen werden<sup>16</sup>. Schauf bleibt uns diesen Beweis schuldig. Er beweist nicht, daß die entsprechenden Aussagen der Katechismen wirklich als Offenbarungswahrheiten vorgetragen werden wollen. Er setzt vielmehr seinen dogmatischen Traditionsbegriff voraus, nach dem ein Querschnitt (23) durch die lehramtlichen Aussagen genügt, bei dem

<sup>10</sup> Eine ähnliche Inkonsistenz begeht H. Schauf in seiner etwas peinlich berührenden Auseinandersetzung mit Bischof P. Rusch (209 ff.). Daß Päpste sich für die Abfassung ihrer Enzykliken auf Entwürfe von Theologen stützen, ist allgemein bekannt; die Übereinstimmung mit der Meinung gewisser Theologen ist dabei oft nicht weniger mit Händen zu greifen. Für die Reden des amerikanischen Präsidenten gibt es eigens angestellte „*Ghost-writer*“. Trotzdem erhalten die entsprechenden Ausführungen dadurch, daß der Papst bzw. der Präsident sie sich zu eigen macht, eine amtliche Autorität, die sie vorher nicht hatten. Warum sollte es unsauber sein, wenn Bischöfe sich in ähnlicher Weise der Hilfe von Fachleuten bedienen?

<sup>11</sup> G. Dejaive, in: *Nouv. Rev. Théol.* 78 (1956), 151.

<sup>12</sup> Der Widerlegung dieser Traditionsauffassung diene die in Anm. 2 genannte Arbeit des Verfassers. Vgl. besonders S. 8, Anm. 45.

<sup>13</sup> Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, tom. 51, 35 A.

<sup>14</sup> Ebd. 51, 230 A–B; vgl. 207 A–B, 217 C–D, 225 D–226 B.

<sup>15</sup> Ebd. 51, 337 C.

<sup>16</sup> CIC can. 1323 § 3; vgl. can. 19.



also die Überlieferung in sich selber steht (konstitutive Tradition) und keinen beständigen Rückbezug auf den „Anfang in der Fülle“ (J. A. Möhler) und das heißt faktisch auf das inspirierte Zeugnis von diesem „Anfang in der Fülle“ in der Schrift, angewiesen ist. M. a. W., er setzt voraus, was er erst beweisen will, daß es nämlich konstitutive Tradition in dem von ihm behaupteten Sinn gibt.

5. H. Schauf beruft sich mehrfach auf die Vorworte der Katechismen, in denen meist betont wird, die Bischöfe oder sonstigen Verfasser wollten hier nichts anderes vorlegen als den Offenbarungsglauben der Kirche (zum Beispiel 33 f., 39, 58 u. ö.). Solche Aussagen müssen aber doch wohl in einem sehr weiten Sinn verstanden werden. Bezüglich der Schöpfungslehre und der Abstammung des Menschen kommen Schauf selbst Bedenken, ob hier nicht zeitbedingte und weltbildbedingte Aussagen mit eingegangen sind (21 f.), die keinesfalls den Anspruch erheben können, Glaubensaussagen zu sein. Für die Eschatologie hat G. Moser neuerdings diesen Sachverhalt sehr ausführlich nachgewiesen<sup>17</sup>. Der Einwand, solche weltbildbedingte Vorstellungen kämen in unserem Fall nicht in Frage, verfängt nicht. B. Welte hat erst kürzlich in Anlehnung an Fragestellungen M. Heideggers darauf hingewiesen, daß sich das Seins- und Wahrheitsverständnis epochal verlagern kann, daß sich die ganze Weise, wie der Mensch Sein und Wirklichkeit erfährt, immer wieder ändert. Die Theologie muß deshalb nach B. Welte lernen, alle Glaubenszeugnisse aus ihrem jeweiligen epochalen Seinsverständnis heraus zu verstehen<sup>18</sup>. J. R. Geiselman hat mit guten Gründen dargetan, daß die nachtridentinische Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition der Geistigkeit des Barocks entstammt. „Denn beherrschend ist hier der Raum und die Ausdehnung und das Denken im Raum.“ Was uns heute organische Entwicklung oder geschichtliches Werden ist, das ist „dieser Zeit ex-plicatio, das heißt Ausbreiten im Raume“<sup>19</sup>. Ist es von daher gesehen nicht geradezu höchste Aufgabe eines pastoral ausgerichteten Konzils, eine Grundwahrheit der christlichen Existenz, wie sie unsere Frage darstellt, in einer Sprache zu verkünden, die dem heutigen Menschen verständlicher ist als die der nachtridentinischen Theologie? Das beweist aber nur nochmals, daß die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition keineswegs schon gelöst ist, sondern nach wie vor eine *Quaestio disputata* darstellt.

### III.

Die Frage, der wir uns nunmehr zuzuwenden haben, ist, wo nun der entscheidende Fragepunkt der ganzen bisher noch offenen Kontroverse liegt. Schauf hat das Verdienst, manche falsche Frontenstellungen abgebaut zu haben. Kann man aber sagen, es bestehe in der Sache mehr oder weniger Übereinstimmung, alles sei nur eine Frage – oder gar ein Mißverständnis – der Terminologie? Manchmal scheint es fast, als wolle Schauf diesen Eindruck erwecken (25 ff., 186 f., 203, 205 f., 207, 210). Dann wäre aber seine scharfe Zurückweisung der gegenteiligen Meinung noch weit weniger verständlich.

<sup>17</sup> G. Moser, *Die Botschaft von der Vollendung. Eine material-kerygmatische Untersuchung über Begründung, Gestaltwandel und Erneuerung der Eschatologie-Katechese* (Katechetische Studien). Düsseldorf 1963. Diese Untersuchung zeigt, wie sehr auch Katechismen geistesgeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Einflüssen unterliegen und zu welchen Einseitigkeiten und Verzerrungen es in ihnen kommen kann. Leider ist von solcher geistesgeschichtlicher Feinarbeit bei H. Schauf nichts zu spüren. Seine Ausführungen S. 24, mit denen er die Katechismen vor dem Vorwurf der Einseitigkeit in Schutz nehmen will, sind zu summarisch, um überzeugen zu können, und sie widersprechen dem, was auf S. 23 darüber gesagt wird, daß nämlich die Katechismen ihre Lehre als Unterscheidungslehre vortragen. Eben dies bedeutet doch bei aller Notwendigkeit, sich von der Häresie zu unterscheiden, auch eine polemische Verkürzung.

<sup>18</sup> B. Welte, *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute*, in: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1964, 277 ff.

<sup>19</sup> J. R. Geiselman, *Das Konzil von Trient . . .*, 174.



Die Sprache besteht nicht aus einer Vielfalt beliebig auswechselbarer Worthülsen; sie entspringt jeweils einem bestimmten Seins- und Wahrheitsverständnis, das sich in ihr zum Ausdruck bringt. Die Sprache ist weiter etwas Dialogisches; in ihr geben wir dem anderen nicht nur Informationen über bestimmte Sachverhalte, sondern wir teilen ihm die ausgesagte Wirklichkeit selbst mit. Das gilt in besonderem Maße vom Wort Gottes, das nie bloße Mitteilung im Sinn einer Information ist, sondern Mitteilung im Sinn einer Teilhabe an der verkündeten Heilswirklichkeit selbst. Die verschiedene Terminologie weist also auf ein verschiedenes Verständnis der Sache selbst zurück. Die ganze Kontroverse gründet letztlich in einer verschiedenen theologischen Gesamtsicht dessen, was Offenbarung, Glaube und Kirche darstellen. Die ganze Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition müßte behandelt werden innerhalb einer umfassenden Lehre vom Worte Gottes<sup>20</sup>. Dazu sind hier nur ein paar dürftige Andeutungen möglich.

Es scheint tatsächlich alles an dem jeweils vorausgesetzten Wahrheits- und Offenbarungsverständnis zu liegen. Der Wahrheitsbegriff der Barockscholastik und der Neuscholastik war ontisch bestimmt, Wahrheit ist eine objektivierbare Größe, Satz Wahrheit<sup>21</sup>; Offenbarung wurde demgemäß im Sinne einer Vielfalt kategorialer Sätze verstanden. Nur auf diesem Hintergrund ist die Frage nach dem impliziten, virtuellen und formellen Enthaltensein einer Aussage in der Offenbarung so brennend und überhaupt so stellbar. Wird aber Offenbarung in ihrem Ereignis- und Tatcharakter gesehen, in ihrer Funktion als Anrede, wird ernst damit gemacht, daß sie primär eine transzendente und nicht kategoriale Erhellung des Menschen darstellt (*lumen fidei*), daß sie zugleich hervorbringt, was sie sagt, daß sie also personale Begegnung und Neuschöpfung des Menschen besagt, daß sie letztlich in der Person des Menschen Jesus Christus ihren Höhepunkt erreicht<sup>22</sup>, dann erscheint das Hantieren mit allen möglichen Prämissen und Konklusionen plötzlich als ein theologisch reichlich unernstes Geschäft<sup>23</sup>, und die Frage nach der Suffizienz der Schrift stellt sich ganz anders<sup>24</sup>.

Das führt uns zu einem weiteren Punkt, der uns die innere Fragedimension der ganzen Kontroverse klarmachen kann. Erst mit dem angedeuteten Ansatz bei einer Theologie des Wortes Gottes werden wir auch dem Anliegen des Tridentinums gerecht, für das die heute gefragte Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition ja ganz und gar nicht die zentrale Frage war. Das Konzil geht aus von der einen „*fons*“ des Wortes Gottes, das in zwei verschiedenen Bezeugungsformen (*testimonia et praesidia*) auf uns kommt. Mit dieser Unterscheidung des souveränen Wortes Gottes von den Formen menschlicher Bezeugung wird auch ein wichtiges Anliegen der Reformatoren aufgegriffen, denen es ja eben um die Herausstellung der Souveränität Gottes über allem Menschlichen und auch über seiner Kirche

<sup>20</sup> Es gibt mannigfache gute Ansätze in der modernen katholischen Theologie zu einer Theologie des Wortes Gottes (F. X. Arnold, H. U. von Balthasar, D. Barsotti, E. Berbuir, J. Betz, O. Karrer, K. Rahner, K. H. Schelkle, H. Schlier, O. Semmelroth, H. Volk). Auf Ganze gesehen und im Vergleich zur protestantischen Theologie ist sie jedoch immer noch ein Desiderat. Vor allem müßten die modernen sprachphilosophischen Bemühungen von der Theologie noch aufgegriffen werden.

<sup>21</sup> G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Horizonte. Bd. 6). Einsiedeln 1959, 119–191, spricht von einer „Objektivierung des Denkens“ in der Barockscholastik.

<sup>22</sup> Eine Gegenüberstellung des Offenbarungsbegriffes der Schultheologie mit dem der Schrift vollzieht W. Bulst, *Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff*. Düsseldorf 1960.

<sup>23</sup> Das hat besonders K. Rahner, *Schriften zur Theologie*. Bd. 1. Einsiedeln 1954, 49–90, nachgewiesen.

<sup>24</sup> Dazu ausführlich H. Bacht, *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma*, in: *Die mündliche Überlieferung*, hrsg. von M. Schmaus. München 1957, 39–62, unter Berufung auf H. Rondet, C. Dillenschneider, K. Rahner, H. de Lubac.



zu tun war<sup>25</sup>. Für diese Unverfügbarkeit Gottes ist die dokumentarische Vorgegebenheit des Glaubens im Zeugnis der Schrift äußeres Zeichen und Verdeutlichung. Die Schrift bringt dieses „extra nos“ zum Ausdruck<sup>26</sup>. Sie wehrt damit auch jedem modernistischen Mißverständnis des Glaubens.

Nach dem Gesetz, daß die Extreme sich berühren, ist die „ultrarömische“ Konzeption von Offenbarung und Tradition aber gerade jenem modernistischen und idealistischen Mißverständnis ausgesetzt, das sie auf der anderen Seite mit allen Mitteln zu bekämpfen sucht. Ihr wird immer wieder vorgeworfen, die Kirche bleibe hier im Gespräch mit sich selber, sie könne die Glaubenswahrheiten aus ihrem eigenen kirchlichen Selbstbewußtsein heraus entfalten und bedürfe dabei keines objektiven, ihr vorgegebenen, ausweisbaren Kriteriums<sup>27</sup>. Ein solcher theologischer Idealismus gerät freilich mit seinen eigenen Thesen in nicht gerade vorteilhaften Widerspruch: während die traditionelle katholische Ekklesiologie doch sonst dafür bekannt ist, daß sie Wert legt auf sichtbare äußere Kriterien, flüchtet man sich hier in einen kaum verhüllten Lehramts-Mystizismus.

An diesem heiklen Punkt setzt nun im Grunde die „neuere“ Auffassung vom Verhältnis von Schrift und Tradition ein. Wenn sie betont, die Schrift sei das ultimum fundamentum der Verkündigung und der Theologie, dann geht es ihr keineswegs darum, aus der Schrift die einzige Fundgrube und einen „Steinbruch“ für theologische Beweise zu machen<sup>28</sup>. J. R. Geiselmann hat klargemacht, die Behauptung der Schrift als ultimum fundamentum bedeute, daß die Schrift schlechthin norma normans aller Verkündigung bleiben muß<sup>29</sup>. Nach K. Rahner, den Geiselmann hier wörtlich zitiert, geschieht die lehramtliche aktuelle Glaubensverkündigung der Kirche „in dauerndem, immer neuem und notwendigem Rückgriff auf jene bleibende von Gott selbst als „rein“ garantierte und vom Vollzug der späteren Lehre der Kirche unterscheidbare Konkretetheit des Anfangs dieser Verkündigung, welche Konkretetheit in der Schrift und nur in ihr gegeben ist.“ Der Schrift als norma normans non normanda kommt damit der dogmatischen Theologie gegenüber eine kritische Funktion zu<sup>30</sup>. Die Wahrung des Interesses, daß die Schrift allein norma normans non normata ist und alle anderen Zeugnisse der Kirche norma

<sup>25</sup> So auch das Schema „De Oecumenismo“ des Vaticanum II. Vgl. Herder-Korrespondenz 18 (1964), 196.

<sup>26</sup> M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Bd. 1 (Gesammelte Schriften. Bd. 3). Freiburg i. Br. 1948, 147 f.; P. Lengsfeld, Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Bd. 3). Paderborn 1960, 104–112.

<sup>27</sup> So u. a. K. Barth, H. Diem, G. Ebeling, W. Löwenich, H. Rückert, K. G. Steck. Dazu H. Bacht a. a. O. 6–37. – Bekanntlich sieht K. Barth die römisch-katholische Position jeweils zusammen mit dem neuprotestantischen Modernismus, vgl. zum Beispiel Kirchl. Dogmatik. Bd. 1/1. Zürich 1955, 33–43. Schon Luther stellte das Papsttum auf eine Ebene mit dem Schwärmertum, weil es meine, des äußeren Wortes nicht mehr zu bedürfen. Vgl. die Schmalkaldischen Artikel von 1538: WA 50, 245. Dagegen wird sich die legitime und genuine katholische Tradition selbstverständlich verwahren. Aber die Äußerungen einer integralistischen und ultra-römischen Theologie geraten doch oft in eine recht gefährliche Nähe des hier zur Karikatur verzerrten katholischen Standpunktes.

<sup>28</sup> J. R. Geiselmann, Schrift – Tradition – Kirche, ein ökumenisches Problem, 147 ff.

<sup>29</sup> Ders., Die Heilige Schrift und die Tradition, 272. Ebenso K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Quaestiones disputatae. Bd. 1), Freiburg i. Br. 1958, 37–46, 78–82; H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln 1957, 105–127; P. Lengsfeld a. a. O. 192–197. – K. Rahner a. a. O. 44: „... die Schrift als die adäquate Gegenständlichkeit des kirchlichen Urbewußtseins...“; 80: „... dann ist es selbstverständlich, daß der Akt der späteren unfehlbaren Lehre der Kirche wesentlich (auch) als Akt der Bezogenheit auf die Schrift auftritt... Unfehlbarkeit des Lehramtes der späteren Kirche ist per definitionem inerrante Auslegung der Schrift, weil sie per definitionem die Beziehung auf die Lehre der Urkirche einschließt...“

<sup>30</sup> K. Rahner, Art. Biblische Theologie. III., in: LThK II<sup>8</sup> (1958), 450 f.



normans normata, ist das eigentliche Anliegen der gegenwärtigen Kontroverse. Es geht um die einmalige Stellung der Heiligen Schrift<sup>81</sup>.

Die kontroverstheologische Relevanz dieser Fragestellung liegt auf der Hand. Denn an diesem Punkt und nicht in der Frage nach einer materialen Suffizienz der Schrift oder in der Frage, wie weit oder wie eng man den Begriff des Enthaltenseins deutet, liegt das Problem des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs. Die gegenwärtige protestantische Theologie weiß sowohl durch die moderne Exegese (Formgeschichte) wie durch die Wiederentdeckung der genuinen reformatorischen Theologie, daß das Evangelium kein toter Buchstabe ist und kein papierener Papst, sondern lebendige Verkündigung, *viva vox evangelii*<sup>82</sup>. Gegen was sie sich aber nach wie vor wehrt, das ist jene „Vereinnahmung“ des Evangeliums durch die Kirche. Dagegen beruft sich die protestantische Theologie auf die Vorgegebenheit der Schrift, auf das *sola scriptura*, durch die das *solus Christus*, die Souveränität Christi über seiner Kirche zum Ausdruck gebracht werden soll.

Natürlich wären vom katholischen Standpunkt aus zu dem Verhältnis von Evangelium und Kirche, Christus und Kirche viele kritische Fragen an die protestantische Seite zu stellen. Aber es ist doch nicht zu verkennen, daß die Diskussion um das Verhältnis über Schrift und Tradition innerhalb der katholischen Theologie in dieselbe Richtung weist wie die Problematik auf protestantischer Seite. Das ist für ein ökumenisches Gespräch ein hoffnungsvolles Zeichen.

#### IV.

Wir haben nunmehr noch kurz zusammenzufassen. Der letzte Abschnitt machte vollends klar, daß es bei dieser Kontroverse um eine neue Frage geht, die weder in der alten vortridentinischen Tradition noch in der Tradition der auf das Tridentinum folgenden Zeit gestellt und noch viel weniger beantwortet wurde. Die neue Frage kann darum auch weder durch Berufung auf die alte Tradition allein entschieden werden, noch ist H. Schaufs Befürchtung berechtigt, hier könnte direkt gegen die Tradition verstoßen und die Autorität des ordentlichen Lehramtes der Kirche in Mißkredit gebracht werden. Der Grund des vielfachen Mißverstehens ist auch darin zu suchen, daß die eine Seite einen geistesgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Schritt vollzogen hat, den die Gegenseite bisher nicht getan hat und bisher auch nicht zu tun gewillt war. Die Frage ist, ob hier nicht manchmal im Namen des Offenbarungsglaubens eine bestimmte zeitbedingte Art des Denkens und des Theologie-Treibens verteidigt wird.

Natürlich ist jede Theologie von ihren eigenen Grundlagen her gehalten, solch neue Fragestellungen aus dem Geist der Tradition heraus zu lösen. Aber es geht um ein lebendiges Bewahren des anvertrauten Erbes, um ein Bewahren, das zugleich je neue schöpferische Aneignung besagt. Es geht um ein Aufheben der bisherigen

<sup>81</sup> Dagegen wird man nicht geltend machen können, Schrift und Tradition seien *pari pietatis affectu* zu verehren (Denz. 783). Dieser Satz ist darin begründet, daß beide das eine Wort Gottes bezeugen. Er schließt aber keineswegs aus, daß beide innerhalb dieses Bezeugungsvorganges eine verschiedene Funktion besitzen. So wie die Schrift das *extra nos* des Wortes Gottes verdeutlicht, zeigt die Tradition, daß das Wort Gottes zugleich in der Kirche eine lebendige Wirklichkeit ist, ihr innerstes Bewußtsein geworden ist, das freilich immer wieder an der objektiven Norm zu messen ist.

<sup>82</sup> Bekannt ist die Äußerung Luthers: Evangelium heißt nichts anderes als ein Predigt und Geschrei von der Gnad und Barmherzigkeit Gottes, durch den Herrn Jesum Christum mit seinem Tod verdient und erworben, und ist eigentlich nicht das, was in Büchern stehet und in Buchstaben verfaßt wird, sondern mehr ein mündliche Predigt und lebendig Wort, und ein Stimm, die da in die ganze Welt erschallet und öffentlich wird ausgeschrien, daß mans überall höret... WA 12, 259. Vgl. P. Althaus, Die Theologie M. Luthers. Gütersloh 1962, 71 ff. – Darauf, daß damit für das kontroverstheologische Gespräch eine ganz neue Situation gegeben ist, hat J. R. Geiselman hingewiesen: Die Tradition, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, 69–81.



Tradition (oder eher Traditionen) in jenem dreifachen Sinn des *tollere*, *conservare* und des *elevare*. Vortridentinische und nachtridentinische Tradition müssen in gleicher Weise zu ihrem Recht kommen, sie müssen dialektisch vermittelt werden und auf einer höheren Ebene aufgehoben werden. Endlich gilt es, nicht nur die Schrift im Licht der späteren Auslegungstradition, sondern auch umgekehrt den späteren Kommentar im Licht der *norma normans* des Textes der Heiligen Schrift zu lesen<sup>33</sup>. Diese zuletzt genannten Aufgaben sind noch kaum in Angriff genommen worden. Bisher war die Theologie in unserer Frage weitgehend mit der Freilegung der vielfältigen Traditionsschichten beschäftigt, von denen die nachtridentinische nur eine von mehreren ist. H. Schaafs Schritt von der historischen Frage zur Wahrheitsfrage ist darum zu begrüßen. Es ist ebenfalls berechtigt, wenn er das legitime Anliegen der nachtridentinischen Theologie dabei gewahrt wissen will. Es ist unmöglich, in einem historischen Archivalismus und Archäologismus vor das Tridentinum zurück zu wollen. Leider übersieht Schaaf aber, daß die nachtridentinische Theologie und Lehre noch nicht die ganze Überlieferung darstellt und daß zum zweiten die Wahrheit nicht nur retrospektiv verfehlt wird, sondern auch nicht rein statisch bewahrt werden kann. Um was es geht, ist nicht ein Schritt zurück, sondern ein mutiger Schritt nach vorn<sup>34</sup>, der zugleich ein vertieftes Verständnis des Ursprungs bedeutet. Abzuweisen ist deshalb jeder verfrühte „Antrag auf Abschluß der Debatte“. Es handelt sich hier um eine wirkliche *Quaestio disputata et maxime disputanda*.

## Zur Diskussion um Teilhard de Chardin

Von Alois Guggenberger

Anläßlich des Buches von Georges Crespy: *Das theologische Denken Teilhard de Chardins*. (Das französische Original: *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*.) Die Übertragung ins Deutsche besorgte Karl Schmitz-Moormann. (343.) Schwabenverlag, Stuttgart 1963. Leinen DM 14.80.

Teilhard de Chardin wußte und sagte voraus, daß er „sowohl die *reinen* Naturwissenschaftler wie die *reinen* Metaphysiker gegen sich haben werde“ (Neue Reisebriefe, 38). Crespy, Professor der reformierten Theologie in Montpellier, ist nicht gegen ihn. Daraus folgt nicht, daß er von Naturwissenschaft bzw. von der Metaphysik nichts verstünde. Wohl aber mag daran offenbar werden, daß der Theologe sich williger dem Verständnis für Teilhards Denken und Gesamtwerk öffnet als die Spezialisten vom Fach. „In einer bestimmten Sicht ist“ auch „das Werk Teilhards“, so bemerkt Crespy, „von Anfang bis zu Ende ein ‚theologisches Werk‘“ (63), „und die Frage, die seine Theologie als erste stellt, ist die Frage nach der Möglichkeit der Theologie in der Welt von heute überhaupt“ (210). Denn „man muß mit

<sup>33</sup> M. Löhrer, Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs, in: *Gott in Welt*, Bd. 2, 499–523; vgl. aber auch schon L. Scheffczyk, *Biblische und dogmatische Theologie*, in: *Trierer Theol. Ztschr.* 67 (1958), 193–209.

<sup>34</sup> So Johannes XXIII. bei der Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils: „Es ist auch nicht unsere Sache, gleichsam in erster Linie einige Hauptpunkte der kirchlichen Lehre zu behandeln und die Lehre der Väter wie der alten und neueren Theologen weitläufig zu wiederholen . . . Heute ist es wahrhaftig nötig, daß die gesamte christliche Lehre ohne Abstrich in der heutigen Zeit von allen durch ein *neues Bemühen* angenommen werde. Heiter und ruhigen Gewissens müssen die überlieferten Aussagen, die aus den Akten des Tridentinums und des I. Vaticanums hervorgehen, *daraufhin* genau geprüft und interpretiert werden . . . Ja, diese sichere und beständige Lehre, der gläubig zu gehorchen ist, *muß so erforscht werden, wie sie unsere Zeit verlangt*. Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündigt werden, freilich im gleichen Sinn und in derselben Bedeutung . . .“ Zit. nach Herder-Korrespondenz 17 (1962), 87 (Hervorhebungen vom Verfasser).