

Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität

Von Johannes Beumer S. J.

Das Lehramt der Kirche ist von Christus zur Bewahrung, Weitergabe und Erklärung seiner Offenbarung eingesetzt. Die Machtbefugnis dieser Autorität erstreckt sich so weit, als es direkt oder indirekt im Dienst des Glaubens an die Offenbarung erforderlich ist. Das Konzil von Trient hat in seiner vierten Sitzung mit aller Deutlichkeit den Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung namhaft gemacht. Es ist „die frohe Botschaft, die vorher durch die Propheten in den heiligen Schriften verheißen war und dann unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, zuerst mündlich verbreiten und später durch seine Apostel als die Quelle aller heilsamen Lehre und sittlichen Unterweisung jeglichen Geschöpfen verkünden ließ“¹. Zugleich werden uns Schrift und mündliche Überlieferung als Fundort für diese Lehre und Unterweisung angegeben. Daraus geht schon hervor, daß die Lehrautorität der Kirche nicht unumschränkt sein kann: Sie empfängt keine neuen Offenbarungen und stellt keine neuen Glaubenssätze unabhängig von der ihr gesetzten Norm auf; sie ist zuständig innerhalb ihres Bereiches und hat dementsprechend das göttliche Wort, sei es nun in der inspirierten Hl. Schrift niedergelegt oder mündlich von den Aposteln her überkommen, weiterzugeben und zu erklären. Das ist ihre Aufgabe, und da liegt ihre Gewalt.

Nun könnte es den Anschein erwecken, als ob ein wesentlicher Unterschied in der kirchlichen Lehrautorität vorhanden sei je nach der Verschiedenheit der Quelle der Offenbarung. Hat nicht die Bibel als Wort Gottes unmittelbar göttliche Autorität? Und muß sie deshalb vom Lehramt der Kirche nicht ganz anders geachtet und gewertet werden als die Tradition, die doch zunächst von Menschen stammt? Das ist das Problem, das wir in dieser Arbeit historisch und systematisch untersuchen wollen: Wie weit darf die Autorität der Hl. Schrift als eine selbständige Größe neben der Autorität der Kirche in Glaubenssachen angesehen werden, und wie weit erstreckt sich die Autorität der Kirche sogar auf die Hl. Schrift?

In der Lehre der Reformatoren des 16. Jahrhunderts bildete die These von der Bibel als der alleinigen Glaubensquelle einen wesentlichen und entscheidenden Punkt. Damit wurde nicht nur eine mündliche Überlieferung abgelehnt, sondern die noch tiefer in das Glaubensleben einschneidende Behauptung aufgestellt, das Gotteswort in der

¹ Denzinger 783.

Schrift sei unabhängig von der kirchlichen Lehrautorität, es erkläre sich selber oder werde durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes gedeutet, die jeder gutgesinnte Leser der Bibel erfahre. So ist wenigstens in der Theorie ein Lehramt der Kirche hinfällig geworden, und wenn es doch von einigen Protestanten aufrechterhalten wird, so entbehrt es einer inneren Begründung, und sein Geltungsbereich ist bedeutend mehr eingeschränkt als in der katholischen Auffassung. Wie der Glaube allein zur Rechtfertigung genügen soll und wie jede äußere Einrichtung in der Kirche nur den Zweck angewiesen bekommt, diesen Glauben zu wecken, so muß auch die Schrift allein die Vermittlung zu Gott hin bewirken, und die Verkündigung der Kirche kann lediglich „Dienst am Wort“ sein. In diesem Sinne redet die evangelische Theologie von ihrem „Schriftprinzip“². Das Konzil von Trient hat dagegen das Unzugängliche der protestantischen Grundsätze herausgestellt und folgerichtig die Berechtigung einer mündlichen Überlieferung neben der Bibel und die Notwendigkeit der kirchlichen Lehrautorität auch für deren Erklärung ausgesprochen. Letzteres ist einmal einschlußweise und praktisch schon dadurch geschehen, daß der Umfang der Hl. Schrift durch die Aufstellung eines genauen Kanons der Bücher des Alten und des Neuen Testamentes bestimmt wurde³, zum anderen Male formell und ausdrücklich durch das Dekret über die Bibelinterpretation. Dort heißt es: „Niemand darf, im Vertrauen auf seine eigene Klugheit, es wagen, in Sachen des Glaubens und der Sitten, die zum Aufbau der kirchlichen Lehre gehören, die Hl. Schrift nach seinem Sinn zu drehen gegen den Sinn, den die heilige Mutter, die Kirche, hielt und hält, der allein es zusteht, über den wahren Sinn und die Deutung der Heiligen Schriften zu urteilen, oder auch gegen die einstimmige Überzeugung der Väter...“⁴ Mit diesen Bestimmungen ist eine der Grundlehren der Reformation verworfen und die katholische Wahrheit endgültig festgelegt. Aber die spekulative Frage nach dem Verhältnis von Hl. Schrift und kirchlicher Lehrautorität ist darin kaum berührt, geschweige denn restlos beantwortet. Das Konzil von Trient wollte ja nur den irrigen Ansichten entgegenzutreten und konnte sich deshalb damit begnügen, so

² F. Kropatscheck, Das Schriftprinzip in der lutherischen Kirche, Leipzig 1904.

³ Denzinger 783—784. — Vorher schon besonders auf dem Konzil von Florenz: Denzinger 706.

⁴ Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sacrarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat: Denzinger 786.

weit die katholische Lehre darzutun, als diese damals bestritten wurde. Die theoretische Seite des Problems stand in jener Zeit nicht im Vordergrund. Wenn wir nun diese aufrollen wollen, müssen wir weiter in die Vergangenheit zurückgreifen und auch die Entwicklung nach dem Konzil miteinbeziehen⁵. Es wird sich so zeigen, was die verschiedenen Epochen der katholischen Theologie zur Lösung der Frage beigetragen haben. Selbstverständlich ist bei der historischen Übersicht keine Vollständigkeit angestrebt, sondern es sollen nur die markantesten Vertreter der Erörterung zu Wort kommen. Überdies muß die Einschränkung des Themas stets beachtet werden, das allein die theoretische, reflexe Darstellung des Verhältnisses von Hl. Schrift und kirchlicher Lehrautorität berücksichtigen will. Aus dieser Untersuchung erhoffen wir eine innere Überwindung des protestantischen Schriftprinzips und zugleich eine tiefere und eingehendere Erkenntnis der kirchlichen Lehrautorität. Beides kann gerade darum geleistet werden, weil wir Schrift und Kirche miteinander in Verbindung bringen und so den Wert der Schrift in der Kirche und die Bedeutung der Kirche für die Schrift als den erhabensten Gegenstand ihrer Lehrgewalt herausarbeiten.

1. Hl. Schrift und kirchliche Lehrautorität in der Patristik

Von vornherein ist wohl kaum damit zu rechnen, daß bei den Kirchenvätern die grundsätzliche Frage nach den Beziehungen von Schrift und kirchlicher Lehrautorität schon behandelt worden ist. Es steht außer Zweifel, wie in der Patristik das Gotteswort der Bibel praktisch und theoretisch hochgeschätzt wurde, und es ist auch klar ersichtlich, daß man allenthalben von der Notwendigkeit einer autoritativen Lehrverkündigung durch die Kirche überzeugt war. Aber sind damals schon die Verbindungslinien gezogen worden, die Schrift und Lehrautorität der Kirche miteinander in Beziehung setzten? Das könnte fraglich erscheinen. Allerdings wird in der mittelalterlichen Scholastik sehr häufig ein Ausspruch des hl. Augustinus angeführt, der die Problematik zum Ausdruck bringt: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu veranlaßte“⁶. Kann man damit die Stellungnahme der gesamten Patristik

⁵ Siehe besonders für die scholastische Zeit: J. Beumer, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur bis zur Reformation. Schol. 16 (1941) 24—52. — Außerdem: M. D. Chenu, *Evangélisme et théologie au XIII^e siècle*. *Mélanges Cavallera*, Toulouse 1948, 339—346.

⁶ Si invenires aliquem, qui evangelio nondum credit; quid faceres dicenti tibi: non credo? Ego vero evangelio non crederem, nisi catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. *Contra ep. Manichaei, quam vocant fundam.* 5, 6 (PL 42, 176; ed. Zycha 197).

identifizieren? Und gibt es andere Aussagen, die noch eingehender das Verhältnis von Schrift und Lehrgewalt bestimmen? Bekannt ist auch das Wort Tertullians: „Wo es sich zeigt, daß die Wahrheit der Unterweisung und des christlichen Glaubens vorhanden ist, da wird auch die Wahrheit der Schriften und ihrer Erklärungen und aller christlichen Überlieferungen sein“⁷. Wenn ferner bei ihm, ähnlich wie vorher schon bei Irenäus⁸ und später bei Origenes⁹, der Wert auf die Einheit der Lehrverkündigung gelegt und diese als unmittelbare Glaubensnorm hingestellt wird, dann ist damit doch schon etwas über die grundsätzliche Frage ausgemacht. Vinzenz von Lerin bringt in seinem *Commonitorium* sogar ausdrücklich die Schwierigkeit, die den Kern des Problems berührt: „Hier fragt vielleicht einer: Da der Kanon der Schriften vollkommen ist und für sich zu allem genug und übergenug ausreicht, was muß dann noch zu ihm die Autorität des kirchlichen Verständnisses hinzukommen?“¹⁰ In der Antwort weist er hin auf die Gefahr einer verschiedenartigen Deutung der Schrift und auf die Notwendigkeit einer einheitlichen Glaubensregel. Wenn man das alles zusammennimmt, so hat man doch in diesen Aussagen schon wertvolle Anzeichen dafür, daß in der Patristik die Fragestellung nicht ganz unbekannt war und daß wir bei ihr noch mehr Aufschluß erwarten dürfen. Wir gehen also jetzt den Texten im einzelnen gemäß der chronologischen Reihenfolge nach und versuchen sie auszuwerten.

Bei den Apostolischen Vätern und den ersten Apologeten (vor Irenäus) ist im allgemeinen noch keine Gegenüberstellung von Schrift und mündlicher Überlieferung ersichtlich, wenigstens wenn unter „Schrift“ auch das Neue Testament verstanden werden soll¹¹. Die kirchliche Lehrautorität wird anerkannt in ihrer Bedeutung für eine Interpretation der Offenbarungswahrheiten als solcher und auch für die der alttestamentlichen Schriften im besonderen¹². Nur einmal, in

⁷ Ubi apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum: De praescriptione haeticorum 19 (PL 2, 31; ed. Kroymann 23).

⁸ Advers. haereses 4, 33, 8 (PG 7, 1077; ed. Harvey II 263).

⁹ Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discordat: De principiis. Praef. 2 (PG 11, 116; ed. Koetschau 8).

¹⁰ Hic forsitan requirat aliquis: Cum sit perfectus scripturarum canon sibi que ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae iungatur auctoritas? Quia videlicet scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed eiusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretantur: *Commonitorium* 2 (PL 50, 639). — J. Madoz, El concepto de la tradición en S. Vicente de Lerin, Rom 1933.

¹¹ D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Gembloux-Paris 1933, 39—51.

¹² Schon in der Didache werden die Bischöfe und Diakone als Propheten und Lehrer angesehen (15, 1—2; ed. Bihlmeyer 8), im ersten Klemensbrief werden sie in Parallele mit den Aposteln gesetzt (42, 1—4; ed. Bihlmeyer 57/58),

dem Brief des hl. Ignatius von Antiochien an die Philadelphier¹³, scheint der Gegensatz zwischen einer häretischen Berufung auf das Evangelium allein und der katholischen Überzeugung von dem lebendigen Christus als der ganzen Wahrheit hervorzutreten. Th. Zahn¹⁴, F. H. Funk¹⁵ und P. Batiffol¹⁶ deuten die Stelle in diesem Sinne und übersetzen sie folgendermaßen (dem Gedankeninhalt nach): „Als ich einige sagen hörte: Wenn ich es nicht in den Archiven, d. i. im Evangelium, finde, glaube ich nicht, und als ich ihnen sagte: Es ist geschrieben, da antworteten sie mir: Das ist gerade die Frage. Mir ist Archiv Jesus Christus usw.“ Jedoch haben andere, und wohl nicht zu Unrecht, Bedenken gegen diese Deutung erhoben. J. B. Lightfoot¹⁷, K. Bihlmeyer¹⁸ und besonders D. van den Eynde¹⁹ verstehen den Text anders und sehen darin den Gegensatz zwischen den alttestamentlichen Propheten und der christlichen Offenbarung überhaupt ausgesprochen. Die Übertragung könnte dann etwa lauten: „Als ich einige sagen hörte: Wenn ich es nicht bei den Alten (den Propheten) finde, glaube ich nicht an die frohe Botschaft (die Lehre Christi) . . .“ Sprachliche und sachliche Gründe lassen diese Erklärung, die wesentlich von der Umstellung des Kommas abhängig ist, begründet erscheinen²⁰. Eine Schwierigkeit entsteht allerdings auf diese Weise, daß nämlich die Phrase πιστεύω ἐν τινι verwandt wird, die sonst bei Ignatius nicht belegt und auch allgemein ungebräuchlich ist. Van den Eynde meint dagegen, dieser zwar seltene, aber doch zweimal im Neuen Testament vorkommende Sprachgebrauch lasse sich dadurch genügend erklären, daß Ignatius ein Wort der Gegner zitiere²¹. Sicher ist zuzugeben, daß die Stelle in dieser Deutung einen guten Sinn erhält, der dem Zusammenhang des Briefes und der Gesamthaltung in der altchristlichen Literatur gerecht wird. Sie sollte deshalb nicht mehr

in den Ignatiusbriefen ist die kirchliche Hierarchie sicher auch Lehrautorität (z. B. Epheser 13, 1; ed. Bihlmeyer 108). Bei Justin liegt die Aufgabe des Vorstehers der kirchlichen Versammlung auch in der Predigt, die sich an die Lesung der Denkwürdigkeiten der Apostel und der Schriften der Propheten anschließt (I Apologia 67, 3—4 [PG 6, 429; ed. Pautigny 142]) usw.

¹³ Ohne Interpunktion der fraglichen Stelle: Ἐπεὶ ἤκουσα τινῶν λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται· ἀπεκρίθησάν μοι· ὅτι πρόκειται· ἐμοὶ δὲ ἀρχαία ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός . . . : 8, 2 (PG 5, 704; ed. Bihlmeyer 104).

¹⁴ Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, Erlangen 1892, 945—949.

¹⁵ Patres Apostolici I², Tübingen 1901, 270.

¹⁶ L'Eglise naissante et Catholicisme¹¹, Paris 1927, 164.

¹⁷ The Apostolic Fathers II, London 1885, 272.

¹⁸ Die Apostolischen Väter I (Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften 2, 1)¹; Tübingen 1924, 104.

¹⁹ A. a. O. 30—38.

²⁰ Besonders der Gebrauch von εὐαγγέλιον bei Ignatius und die Bezugnahme auf eine dem Judentum nahestehende Richtung in Philadelphia.

²¹ A. a. O. 32. Anm. 2.

als ein eindeutiger Beweis für eine Unzulänglichkeit der Hl. Schrift ohne weitere Erklärung und Ergänzung oder als erster sicherer Beleg für die Zurückweisung des protestantischen Schriftprinzips gebracht werden.

Erst bei den frühchristlichen Apologeten, die sich mit dem Gnostizismus auseinandersetzen hatten, wurde die Frage nach dem Verhältnis von Bibel und kirchlicher Lehrautorität formell aufgeworfen. Der Gegensatz zu den Häresien, zumal zu der sich auf die Schrift berufenden Gnosis, machte es notwendig, auch theoretisch und prinzipiell die Gültigkeit einer Darlegung von Glaubenswahrheiten zu prüfen. Irenäus erblickte in den apostolischen Kirchen und in der bei ihnen niedergelegten Lehrverkündigung der alten Zeit das wirksame Mittel, um den Häresien zu begegnen. Dabei ging er soweit, daß er, freilich hypothetisch und unreal, aber doch mit deutlichem Hinweis auf seine Meinung, die Frage stellte: „Wenn uns aber auch die Apostel keine Schriften hinterlassen hätten, müßte man nicht der Ordnung der Lehre folgen, die sie denen übergaben, denen sie die Kirche anvertrauten?“²² Daß er damit nicht nur einen unwirklichen Fall behandeln wollte, geht daraus hervor, daß er anschließend auf die konkrete Gegebenheit hinweist, wie ungebildete Völkerschaften allein durch mündliche Belehrung ohne jede Schrift den Glauben angenommen hätten²³. Für Irenäus ist es klar: Dem Evangelium selber kommt nur insofern Autorität zu, als es von den Aposteln überliefert ist²⁴. „Dort muß man die Wahrheit lernen“, so lauten seine Worte, „bei denen von den Aposteln her die Nachfolge in der Kirche ist. . . Denn diese . . . legen die Schriften ohne Gefahr aus“²⁵. Die willkürliche und mehrfach sich selber widersprechende Deutung der biblischen Aussagen durch die Gnostiker

²² Quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committentur ecclesias? Adv. haer. 3, 4, 1 (PG 7, 855; ed. Harvey II 16).

²³ Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt, sine charta vel atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. . . . Hanc fidem, qui sine litteris crediderunt, quantum ad sermonem nostrum barbari sunt. . . . Sic per illam veterem apostolorum traditionem, ne in conceptionem quidem mentis admittunt, quodcumque eorum portentiloquium est: Adv. haer. 3, 4, 1 (PG 7, 855—856; ed. Harvey II 16).

²⁴ Adv. haer. 3, 11, 9 (PG 7, 890—892; ed. Harvey II 45) und 4, 32, 6 (PG 7, 1071; ed. Harvey II 16).

²⁵ Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae ab apostolicis ecclesiae successio. . . . Hi enim . . . et scripturas sine periculo nobis exponunt: Adv. haer. 4, 26 5 (PG 7, 1056; ed. Harvey II 238). — Das ist auch der Sinn der grammatikalisch schwierigen, vielleicht durch die Übersetzung aus dem Griechischen in Unordnung gebrachten Stelle: Quae pervenit usque ad nos custodita sine fictione scripturarum tractatione plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens et lectio sine falsatione, et secundum scripturas expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia: Adv. haer. 4, 33, 8 (PG 7, 1077; ed. Harvey II 263).

veranlassen Irenäus, eine objektive Norm aufzustellen. Er sieht sie erstens in der Schrift selber, in der inneren Harmonie ihrer Lehre²⁶, zweitens aber auch in der *regula veritatis*, in der kirchlichen Verkündigung. Die Möglichkeit eines Widerspruches zwischen diesen beiden Normen beachtet er anscheinend nicht, aber es ist kein Zweifel, daß er der Lehrautorität der Kirche entscheidende Bedeutung beimißt²⁷. In einem anschaulichen Vergleich erklärt er es: „Man muß zur Kirche flüchten und sich in ihrem Schoße aufziehen und (dort) von den Schriften des Herrn sich nähren lassen. Denn die Kirche ist als ein Paradies in diese Welt gepflanzt. Von allen Bäumen des Paradieses sollt ihr essen, sagt der Geist Gottes, d. i. esset von jeder Schrift des Herrn“²⁸.

Tertullian hat in seinem Werke „*De praescriptionibus haereticorum*“, wohl in Abhängigkeit von Irenäus, ähnliche Leitgedanken ausgesprochen; die Form ist beinahe noch schärfer. Er ist voll Mißtrauen gegen die Schriftauslegung der Häretiker²⁹. Klar und deutlich stellt er heraus, daß sie kein Recht auf die Schrift haben, sondern daß diese der Kirche, und nur ihr allein, zusteht³⁰. Wie Irenäus benutzt er als Interpretationsregel einmal den sachlichen Zusammenhang der Bibel³¹ und zum anderen Male die kirchliche Lehrverkündigung³². Maßgebend ist im letzten Grunde auch für ihn die äußere

²⁶ Adv. haer. 2, 37, 1—38, 9 (PG 7, 802—812; ed. Harvey II 342—353).

²⁷ Οὕτω δὲ καὶ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε, τὰ μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα καὶ τὰς λέξεις καὶ τὰς παραβολὰς ἐπιγνώσεται, τὴν δὲ βλάσφημον ὑπόθεσιν ταύτην οὐκ ἐπιγνώσεται: Adv. haer. 1, 9, 4 (PG 7, 545; ed. Harvey I 88).

²⁸ Fugere igitur oportet sententias ipsorum . . . confugere autem ad ecclesiam, et in eius sinu educari et dominicis scripturis enutriri. Plantata est enim ecclesia paradisi in hoc mundo. Ab omni ergo ligno paradisi manducabitis, ait spiritus Dei, id est, ab omni scriptura dominica manducate: Adv. haer. 5, 20, 2 (PG 7, 1177; ed. Harvey II 349).

²⁹ De praescriptionibus 16—18 (PL 2, 24—26; ed. Kroymann 43—47). — Über den Traditionsbegriff bei Tertullian siehe neuestens: V. Morel, De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullianus, Brügge-Brüssel 1946. — Eine gute Übersicht über die Geschichte gibt A. Michel, Tradition: DictThCath fasc. 141, 1252—1350.

³⁰ Si haec ita se habent, ut veritas nobis adiudicetur, quicumque in ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis apostoli a Christo Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri, definitiens non esse admittendos haereticos ad ineamdam de scripturis provocationem, quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere. Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt. . . . Ita non christiani, nullum ius capiunt christianarum litterarum. Ad quos merito dicendum est: Qui estis? Quando et unde venistis? Quid in meo agitis, non mei? . . . Mea est possessio; olim possideo; habeo origines firmas, ab ipsis auctoribus, quorum fuit res. Ego sum heres apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fide commiserunt, sicut adiuraverunt, ita teneo: De praescripto. 37 (PL 2, 50; ed. Kroymann 47—48).

³¹ Non ex parabolis materias . . . sed ex materiis parabolas: De pudicitia 9 (PL 2, 1049; ed. Reifferscheid et Wissowa 235). — Über die Abhängigkeit Tertullians von Irenäus siehe Van den Eynde a. a. O. 270.

³² De praescripto. 37 (PL 2, 50; ed. Kroymann 47—48).

Norm, da durch sie allein „die Wahrheit der Schriften und ihrer Erklärungen“ verbürgt ist³³. Wenn er später in seiner montanistischen Periode unabhängig von der offiziellen Kirche den Weg seines Glaubens gesucht hat, so ist das eine praktische Inkonsequenz, die aber den theoretischen Wert seiner früheren grundsätzlichen Ausführungen unberührt läßt.

Bei Klemens von Alexandrien und Origenes finden sich die gleichen Anschauungen wie bei Irenäus und Tertullian. Die beiden Alexandriner bestimmen zunächst einmal den Kanon der Hl. Schrift nach der kirchlichen Tradition³⁴. Klemens betont außerdem mit Nachdruck die Notwendigkeit der Auslegung durch eine Instanz, die nicht mit der Bibel selber gegeben ist; der von ihm angeführte Grund stellt aber eine Eigentümlichkeit seiner Ansicht dar: nur so könne der verborgene, gnostische Sinn der Schrift erschlossen werden³⁵. Daraus zieht er anscheinend die Schlußfolgerung, daß die Tradition eine Geheimlehre sei, der er zwar apostolischen Ursprung beilegt, die aber wohl kaum mit der kirchlichen Lehrüberlieferung in dem üblichen Sinn des Wortes identifiziert werden kann³⁶. Anders ist es bei Origenes. Seine Theorie der Schriftdeutung steht ganz im Einklang mit der des Irenäus und der Tertullians. Obwohl er mit seinem Lehrer Klemens den verborgenen Sinn des Gotteswortes hochschätzt, beruft er sich dafür niemals auf eine Geheimlehre, sondern sieht die Norm unzweideutig in der Lehrverkündigung der Kirche³⁷.

Irenäus, Tertullian und Origenes haben auf ihre Weise das Problem schon gesehen, das in dem Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität besteht. Die Lösung liegt für sie in der Einheit der Verkündigung oder Tradition, die der Offenbarung Gottes durch Christus, die Apostel und die Kirche zukommt. Man kann deshalb sagen, daß sie in einer bestimmten Rücksicht die Hl. Schrift der kirchlichen Lehrautorität unterordnen. Freilich ist damit noch nicht das ganze

³³ Ebd. 19 (PL 2, 31; ed. Kroymann 23). Siehe Text in Anm. 7.

³⁴ Stromata 3, 13 (PG 8, 1193; ed. Stählin II 238); in Johannem comm. 1, 4 (PG 14, 28; ed. Preuschen IV 7).

³⁵ Stromata 5, 9 (PG 9, 88; ed. Stählin II 365).

³⁶ So nach der neuesten Arbeit von Th. Camelot, *Foi et gnose chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945, 90—95. — Frühere Autoren wollen doch die kirchliche Tradition bei Klemens finden, z. B. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris 1944; sicher tritt bei Klemens die kirchliche Tradition gegenüber der geheimen apostolischen Überlieferung stark zurück.

³⁷ *Nos illis credere non debemus nec exire a prima et ecclesiastica traditione nec aliter credere nisi quemadmodum per successionem ecclesiae Dei tradiderunt nobis: In Matth. ser. 46 (PG 13, 1867).* — An anderen Stellen ist die Bezugnahme auf die Schrift noch klarer, z. B.: *In ep. ad Rom. 2, 11 (PG 14, 898): [Haeritici] probantes utiliora, quae latere ab ecclesiasticis dicunt. Sed isti . . . furantur verba Dei et intellectum eorum perversa expositione subripiunt, et adulterinum fidei sensum ad sponsam Christi Ecclesiam in regios*

Problem gelöst, ja neue Fragen könnten im Anschluß an diesen Lösungsversuch aufgeworfen werden. Zumal ein Punkt müßte noch geklärt werden: Wie verhält sich die göttliche Autorität der Hl. Schrift zu der Autorität der Kirche in ihrer Auslegung? Immerhin müssen wir die große Schau der Zusammenhänge bewundern, die sich schon in frühchristlicher Zeit zeigt, und müssen die Gedanken als positiven Beitrag in der grundsätzlichen Erörterung anerkennen.

Die folgenden Epochen innerhalb der Patristik sind nicht wesentlich über diese Leistung der ersten Zeit hinausgekommen. Man kann sogar behaupten, daß später das Interesse an der theoretischen Auseinandersetzung abgenommen hat. Wohl finden wir bei fast allen Vätern des vierten bis achten Jahrhunderts die Prinzipien der drei großen Lehrer des Altertums praktisch angewandt und einige Male, wenn auch nur beiläufig, grundsätzlich vertreten. Am ausführlichsten ist das vielleicht zuerst bei Cyrill von Jerusalem der Fall, der in seinen Katechesen die Kirche als Norm für den Umfang und für den Sinn der Hl. Schrift aufstellt³⁸. Es ist das um so auffallender, als er auf der andern Seite den Wert des biblischen Gotteswortes nachdrücklich hervorhebt, sodaß man in ihm sogar einen Vorläufer des protestantischen Schriftprinzips hat sehen wollen³⁹. Daß dieser Vorwurf nicht berechtigt ist, geht schon daraus hervor, daß Cyrill auch den Schriftbeweis nur innerhalb der kirchlichen Lehrverkündigung anerkennt. Höchstens könnte man zugeben, daß er noch nicht vom theoretischen Standpunkt aus den Ausgleich zwischen der alles überragenden Stellung der Hl. Schrift und der doch notwendigen Autorität der lehrenden Kirche gefunden hat. Gregor von Nyssa erklärt einmal gegen Eunomius, indem er die Überzeugung der früheren Zeit wieder aufnimmt: „Wir haben als ausreichenden Beweis für die Wahrheit unserer Lehre die Tradition,

thalamos inducunt . . . casta et honesta Ecclesiae dogmata corruptis ac turpibus maculant haereticae pravitatis erroribus. Oder in Num. 9, 1 (ed. Baehrens 54): Scripturae haeretici ignem alienum imponentes, hoc est sensum et intelligentiam alienam a Deo et veritati contrariam introducentes . . . Et ideo forma ecclesiarum sacerdotibus datur, ut si quando tale quid fuerit exortum, ea quidem quae a veritate aliena sunt, ab Ecclesia Dei penitus abstrudantur. — Einmal scheint Origenes das Verhältnis von Schrift und Kirche auch grundsätzlich kennzeichnen zu wollen, wenn er ausführt: Ipse [Christus] enim est lux mundi, qui et Ecclesiam illuminat sua luce. Sicut enim luna de sole percipere dicitur lumen, ut per ipsam etiam nox possit illuminari, ita et Ecclesia suscepto Christi lumine illuminat omnes, qui in ignorantiae tenebris versantur: In Gen. 1, 5 (ed. Baehrens 7). — Vgl. die neueste Arbeit über Origenes als Theologen: J. F. Bonnefoy, Origène théoricien de la méthode théologique. Mélanges Cavallera, Toulouse 1948, 87—145. Aus der älteren Zeit siehe besonders: G. Bardy, La règle de foi d'Origène: RechScRel 9 (1919) 162—196.

³⁸ Catech. 4, 33 (PG 33, 496); Catech. 5, 12 (PG 33, 520).

³⁹ A. Toutté, De variis Cyrilliana doctrinae capitibus, cap. 13 (PG 33, 283—294).

d. h. die durch die Nachfolgereihe von den Aposteln her wie ein Erbeil auf uns gekommene Wahrheit“⁴⁰. Das Wort des hl. Augustinus über den Vorrang der kirchlichen Autorität wurde schon oben mitgeteilt. Außerdem haben wir von ihm noch einige andere Aussprüche, die Schrift und Tradition miteinander in Verbindung bringen oder Interpretationsregeln für die Hl. Schrift gemäß der kirchlichen Lehre aufstellen⁴¹. Ein Satz von ihm, der den Inhalt der nicht in der Bibel niedergelegten Tradition beschreibt, ist in das *Decretum Gratiani* des *Corpus Juris Canonici* aufgenommen worden und hat damit im Mittelalter großes Ansehen erlangt⁴². Aber im allgemeinen ist bei Augustinus ein Fortschritt in der Stellung oder in der Deutung des Problems nicht zu erkennen⁴³. Chrysostomus bemerkt zu den Worten des hl. Paulus „Haltet fest an den Überlieferungen, die ihr mündlich oder schriftlich von uns empfangen habt“ (2 Thes 2, 15): „Daraus geht klar hervor, daß die Apostel nicht alles durch einen Brief überlieferten, sondern vieles auch ohne Schriftstück. Das eine wie das andere ist gleich glaubwürdig“⁴⁴. Das ist wohl die gemeinsame Auffassung der gesamten Patristik, und in dem gleichen Sinne ließe sich noch manches

⁴⁰ *Contra Eunomium* 4 (PG 45, 653). — Ähnlich Hilarius: *Qui extra Ecclesiam positi sunt, nullam divini sermonis capere posse intelligentiam*. In *Matth.* 13, 1 (PL 9, 933).

⁴¹ Ep. 54, 2, 3 (PL 33, 201; ed. Goldbacher 161). Die Interpretationsregeln: *De genesi ad litt.* 1, 21 (PL 34, 262; ed. Zycha 31).

⁴² F. Hofmann faßt die Anschauungen des hl. Augustin in dieser Frage so zusammen: „Nicht nur für die Feststellung der Kanonizität, auch für die Erklärung des Inhaltes der einzelnen Bücher ist die Kirche unentbehrlich; gerade hier zeigt sich, daß Augustinus die *regula fidei* letztlich nicht im geschriebenen Wort, sondern im lebendigen Glaubensbewußtsein der Kirche, in dem also, was man später *traditio activa* nannte, sieht; denn es ist nicht so, daß sich der Glaube der Kirche nach dem, was in der Schrift steht, zu richten hat, sondern die Schrift muß nach dem Glaubensbewußtsein der Kirche gedeutet werden. Es ist eines der obersten Prinzipien der augustianischen Exegese, daß die Schrift dem Kirchenglauben nicht widerstreiten kann und daß sie darum unter allen Umständen in seinem Sinne zu erklären ist. . . . Wenn wir in der Schrift forschen und zu einer Auffassung kommen, die vielleicht der Verfasser nicht hatte, so dürfen wir doch nie eine Auffassung vertreten, die von der Glaubensregel, von der Regel der Wahrheit abweicht“ (s. 7, 3); in solchen Fällen soll man die Glaubensregel, die man den klareren Stellen der Schrift und der Autorität der Kirche entnommen hat, befragen (de *doctr. christ.* 3, 2, 2); wer dies nicht tut, sondern sich eine Erklärung nach eigenem Gutdünken zurechtlegt, der unterwirft nicht sich der Autorität der Schrift, sondern die Schrift seiner eigenen persönlichen Willkür (c. *Faust.* 32, 19). Von dieser Voraussetzung aus, die in der Heiligen Schrift beinahe nur die Illustration der in der Kirche geltenden und von ihr stets festgehaltenen Glaubensregel sieht, versteht sich Augustins Großzügigkeit, die verschiedene Erklärungen ein und derselben Stelle für zulässig hält, wenn sie nur nicht von der kirchlichen Glaubensregel abweichen.“ (Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus. München 1933, 298—299.)

⁴³ Ep. 54, 1 (PL 33, 200; ed. Goldbacher 159). *Decretum Gratiani pars 1. dist.* 12. cp. 11.

⁴⁴ In 2. *Thessal. homil.* 4, 2 (PG 62, 488).

aus den Kirchenvätern anführen. Die Gedankenentwicklung ist im großen und ganzen stehengeblieben, höchstens daß eine ungeschriebene Tradition noch vollkommener als in der ersten Zeit herausgearbeitet wird. Wir möchten aber auf diesen Punkt hier nicht weiter eingehen, weil er außerhalb des Themas der Arbeit liegt. Vinzenz von Lerin hat jedenfalls, wie wir schon gesehen haben, die Frage, auf die es ankommt, mit besonderer Deutlichkeit gestellt und holt auch in der Beantwortung gründlicher aus. Im wesentlichen decken sich aber auch seine Gedanken mit denen der Vorzeit, namentlich mit Irenäus, Tertullian und Origenes.

2. Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität in der Scholastik

Auch die Scholastik geht zunächst kaum über das hinaus, was wir als Gemeingut der Patristik festgestellt haben. Sie sieht die Schrift innerlich verbunden mit der lebendigen Lehrverkündigung der Kirche, ohne aber die beiden Faktoren — wenigstens gilt das für die erste Zeit — schärfer herauszuarbeiten oder die Vergleichspunkte näher auszuführen. Nur gelegentlich wird in der Frühscholastik formell ausgesprochen, was im Grunde von allen angenommen wurde, wenn z. B. Alanus von Lille das Reich Gottes, nämlich die Hl. Schrift, durch den Priester erschließen läßt⁴⁵. Im allgemeinen ist die „sacra scriptura“, „sacra pagina“, „divinitas“ u. ä. so eng mit Glauben und Theologie verbunden, enger noch als in der Patristik, daß selbst in der Ausdrucksweise die innige Zusammengehörigkeit zutage tritt. Wenn z. B. der hl. Bonaventura in einem besonderen opusculum die zentrale Stellung der Heiligen Schrift für die gesamte Wissenschaft nachweist⁴⁶ oder im Prolog zum Breviloquium über ihre Breite, Länge, Höhe und Tiefe spricht⁴⁷, so ist das ein Zeugnis dafür, daß noch in der Hochscholastik die Theologie als die Wissenschaft der Schrift selber Schrift genannt wird. Erst allmählich wird die Bibel in ihrer Eigenständigkeit herausgehoben, und dann wird auch zugleich die Frage nach der Beziehung zwischen ihr und der kirchlichen Lehrautorität aufgeworfen.

Duns Skotus untersucht das Problem gründlich und arbeitet dabei die entscheidende Bedeutung der kirchlichen Lehrvorlage für den Glauben heraus⁴⁸. Nach ihm erhält auch die Schrift erst durch die Kirche und ihre Lehrgewalt die sichere Bezeugung und die untrügliche Bürg-

⁴⁵ Sententiae nr. 27 (PL 158, 272).

⁴⁶ De reductione artium ad theologiam (Quaracchi V 322).

⁴⁷ Prologus 1, 4. — Die anderen Texte bei J. Beumer, Das katholische Schriftprinzip, a. a. O. 28—29. — Siehe auch: B. Smalley, The study of the Bible in the middle ages, Oxford 1941.

⁴⁸ A. Dietershagen, Kirche und theologisches Denken nach Duns Skotus: WissWeish 1 (1934) 273—288.

schaft⁴⁹. Es liegt ganz in der Richtung seiner voluntaristischen Denkweise, daß er das betont; er kann sich aber auch mit Fug und Recht auf das bekannte Augustinuswort berufen. Geht aber Skotus in seiner Darstellung nicht zu weit, daß er den göttlichen, unfehlbaren Wahrheitsspruch der Heiligen Schrift als Wort Gottes von der Kirche herzuleiten scheint? Er selber erklärt dazu eindeutig: „Es war nicht in der Gewalt der Kirche, dieses wahr oder nicht-wahr zu machen, sondern das lag in der Hand Gottes, der es so einrichtete“⁵⁰. Die Bibelauslegung durch das kirchliche Lehramt kann dementsprechend bei Skotus nur bedeuten, die Wahrheit des Gotteswortes für die Erkenntnis festzustellen, und es ist mißverständlich, wenn R. Seeberg schreibt: „Nicht anders . . . setzt auch Duns trotz der Anerkennung der obersten Autorität der Schrift neben sie die jeweilige Kirchenlehre als gleichberechtigte oder schließlich übergeordnete Autorität.“⁵¹ A. Dietershagen findet den Ausgleich in dem abschließenden Urteil: „Der Glaube an das Evangelium über den Glauben an die Kirche ist für Skotus der Glaube an das Evangelium in der Kirche. Der Glaube an die Kirche gilt ja im letzten dem in der Kirche lebendig gegenwärtigen Christus, und der Glaube an das Evangelium über den Glauben an die Kirche gilt dem Worte, das Christus in seinem Leib der Kirche spricht und durch das sich Christus als in der Kirche gegenwärtig bezeugt.“⁵² Das ist eine geistreiche Synthese, und wir möchten nicht bezweifeln, daß damit das ausgedrückt wird, was Skotus im Grunde hat sagen wollen, wohl aber, daß er selber schon bewußt und ausgesprochen, über die Ansätze hinaus, die Synthese vollzogen hat.

Vor ihm treffen wir bei Heinrich von Gent die ausdrücklich formulierte Frage nach dem Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrverkündung. So lautet die quaestio: „Ist der Autorität dieser Wissenschaft mehr zu glauben als der Kirche oder umgekehrt?“⁵³ Daß er unter „dieser Wissenschaft“ die Heilige Schrift selber versteht, ergibt sich klar aus den Ausführungen. In mehreren Sätzen untersucht er das Problem, immer aber vom Standpunkt der theologischen Erkenntnislehre. Der erste Satz ergibt die Grundlage: „In Glaubenssachen verhält es sich so, daß Kirche und Schrift in allem übereinstimmen und dasselbe bezeugen, nämlich die Wahrheit des Glaubens.“⁵⁴ In der folgenden These wendet Heinrich von Gent eine

⁴⁹ *Libris canonis sacri non est credendum nisi quia primo credendum est ecclesiae approbanti et auctorizanti libros istos et contenta in eis: Ox. LII dist 23, q. 1, nr. 15.*

⁵⁰ *Non enim in potestate ecclesiae fuit facere istud verum vel non verum, sed Dei instituentis: Ox. IV. dist. 11, q. 3, nr. 15.*

⁵¹ *Die Theologie des Johannes Duns Scotus Leipzig 1900, 122.*

⁵² *A. a. O. 283.*

⁵³ *Summa I, a. 10, q. 1.*

⁵⁴ *In eis autem, quae sunt fidei, ita est, quod Ecclesia et sacra Scriptura in omnibus concordant et idem testificantur, scilicet veritatem fidei: Ebd. nr. 4.*

Unterscheidung an: der Vergleich von Schrift und Kirche werde entweder „et merito et reputatione“ verstanden oder „reputatione tantum“; im ersteren Sinne liege kein Unterschied vor, weil beide in keinem Stück voneinander abweichen könnten; auf die zweite Weise sei schlechthin und absolut der Schrift mehr zu glauben als der Kirche, weil die Wahrheit in der Schrift unbeweglich und unverändert bewahrt werde, die Kirche jedoch in den Personen veränderlich sei⁵⁵. Es ist nicht leicht ersichtlich, wie wir diese Unterscheidung auffassen sollen; vielleicht wird eine Gleichstellung an innerem Werte und eine Unterschiedlichkeit an äußerer Geltung ausgesagt. Darauf erklärt ein weiterer Satz, daß für einen, der erst auf dem Wege zum Glauben sei, die Kirche als Tatsache mehr gelten müsse als das Wort der Schrift, das er bei jener finde⁵⁶. Ein neuer Satz hebt die Notwendigkeit der äußeren Verkündigung für das Zustandekommen des Glaubens an bestimmte Einzelwahrheiten hervor⁵⁷. Am Schlusse finden wir dann den Wert der Schriftlesung für die Stärkung eines schon bestehenden Glaubens betont⁵⁸.

Was Heinrich von Gent uns bietet, ist sicher ein interessantes und wenig bekanntes Kapitel aus der mittelalterlichen Scholastik. Man ist erstaunt, die Fragen so ausführlich behandelt zu finden, die eine moderne Theologie beschäftigen müßten. Die Darstellung ist aber andererseits doch nicht erschöpfend, und manches bleibt dunkel und ohne genaue Erklärung. Vor allem wird man vermissen, daß die Natur der Kirche und das Wesen ihrer Lehrgewalt nicht klarer zum Ausdruck kommt; der Grund für diesen objektiven Mangel ist wohl darin zu suchen, daß für Heinrich von Gent die Frage der theologischen Erkenntnislehre, zumal in dem Zusammenhang der Darstellung in den einleitenden quaestiones der Summa, und nicht die eines systematischen Kirchentraktates im Vordergrund stehen. Auf jeden Fall wird aber die Absicht bei ihm deutlich, die Heilige Schrift trotz der

⁵⁵ Ebd. nr. 5.

⁵⁶ *Accedens autem ad fidem magis debet credere auctoritati Ecclesiae quam Scripturae eius, quam apud eam invenit, quia facta possunt eum magis certificare quam nuda verba nondum intellecta:* Ebd. nr. 7.

⁵⁷ *Ut homo cognoscat particularia credenda, oportet, quod ei proponantur vel interius occulta inspiratione vel exterius Ecclesiae propositione. In quo magis valet praedicatio Ecclesiae quam inspecto Scripturae, quia distincta magis in ea fit articulorum explicatio. . . . Quia tamen quae particulariter credenda erant, ignoravit, ad eum [Cornelium] instruendum missus est Petrus, non autem Scriptura aliqua ostensa est ei:* Ebd. nr. 8.

⁵⁸ *Ad fidem autem iam genitam confirmandam et corroborandam in fidei maxime valet auctoritas intellecta sacrae Scripturae. . . . Sic certe fidelis sacra Scriptura cognita et in ipso Christo inventa plus verbis Christi in ea credit quam cuicumque praedicatori quam etiam Ecclesiae testificantis, quia propter illam iam credit Ecclesiae:* Ebd. nr. 10.

mannigfachen Unterscheidungen nicht von der kirchlichen Lehrautorität zu lösen.

Ähnlich, jedoch in Verbindung mit der dogmatischen Untersuchung des Glaubens, fragt Durandus nach dem Vorrang von Schrift oder Kirche⁵⁹. Er stützt sich auf den Ausspruch des hl. Augustinus und behauptet, der Glaube an die Schrift sei auf der Autorität der Kirche gegründet, die Approbation der Schrift aber durch die Kirche der Apostel schon endgültig geschehen⁶⁰. Jedoch läßt er Zusätze zur Bibel durch die kirchliche Autorität gelten, sofern damit keine Änderung, sondern nur Erklärung des Gotteswortes gemeint sei⁶¹. Die Ausführungen des Durandus über die Beziehung zwischen Schrift und Kirche haben in Dionys dem Kartäuser einen Verteidiger gefunden⁶². Danach hat die Schrift ihre Autorität von der Kirche und umgekehrt die Kirche von der Schrift, aber auf verschiedene Weise: die Autorität der Schrift werde von der Kirche nach außen bekannt gemacht, während die Schrift selber die Autorität der Kirche bezeuge⁶³. Aber auch er weiß darum, daß „die Schrift ihre Autorität, Wahrheit und Sicherheit von Gott wirkursächlich und existentiell hat“⁶⁴, und berichtigt oder ergänzt wenigstens so die Worte des Durandus.

In der Spätscholastik ist es beinahe zu einer Streitfrage geworden, ob die Autorität der Schrift oder die Autorität der Kirche größer sei. Petrus von Ailly macht geltend: „Die Heilige Schrift wird in ihrer Annahme und authentischen Erklärung letztlich zurückgeführt auf die Autorität, Annahme und Bestätigung der Gesamtkirche, die sie und ihren Sinn von Christus oder dem Heiligen Geiste am Pfingstfeste oder auch sonst empfängt“, während Gerson mehr für ein Wechselverhältnis der Autorität von beiden eintritt⁶⁵. Thomas Netter Wal-

⁵⁹ In 3. sent. dist. 24, q. 1.

⁶⁰ Credimus Scripturam esse inspiratam, quia Ecclesia, quae regitur a Spiritu Sancto hoc approbat. . . . Illa sola Scriptura recipitur ut canonica et ei soli fides adhibetur, quam Ecclesia approbavit; inde Augustinus. . . . Hoc autem quod dictum est de approbatione Scripturae per Ecclesiam, intelligitur solum de Ecclesia, quae fuit tempore apostolorum. . . . Unde Evangelia, quae per Ecclesiam illam approbata sunt, non possunt nunc reprobari: Ebd. nr. 8–9.

⁶¹ Supra sacram Scripturam nihil addendum est, quod sit dissonum sacrae Scripturae. . . , sed bene potest addi aliud, quod per sacram Scripturam habet amplius declarari: In 3. sent. dist. 25. q. 2. nr. 10.

⁶² In 3. sent. dist. 24. q. 1.

⁶³ Scriptura quippe ab Ecclesia auctoritatem sortitur quantum ad innocentiam seu manifestationem, quoniam ex determinatione universalis concilii innotescit et manifestatur, quae Scriptura sit censenda canonica; ipsa vero Scriptura hoc docet, quod Ecclesia a Spiritu Sancto infallibiliter regitur: Ebd. — Siehe auch: De auctoritate Summi Pontificis et generalis Concilii 1, 13 (ed. Tornac. XXXVI, 531).

⁶⁴ Suam vero auctoritatem, veritatem et certitudinem habet Scriptura a Deo vero causaliter et existentialiter: In 3. sent. dist. 24. q. 1.

⁶⁵ Epistola ad novos Hebraeos (ed. Tschackert, Gotha 1877, 7). — Gerson erklärt: „Est autem haec Ecclesiae auctoritas tanta, ut diceret Augustinus

denis hält hingegen die Autorität der Schrift für größer als die Autorität der ganzen Kirche, fügt aber hinzu: „obschon die katholische Kirche von der Autorität der Schriften Zeugnis ablegt“⁶⁶. Und so ist im Grunde der sachliche Unterschied nicht bedeutend, wenn auch die Ausdrucksweise verschieden ist. Vielleicht kann man sagen, daß bei den Skotisten und noch mehr bei den Nominalisten die Neigung vorherrschte, die Autorität der Kirche auf Kosten der Autorität der Schrift zu übersteigern. Man bleibt aber immer dabei innerhalb des Bereiches der katholischen Wahrheit, die beiden gerecht werden will. Alle Theologen von damals, mit Einschluß der Nominalisten, traten für die Notwendigkeit einer Bibelauslegung durch die Kirche ein und bereiteten in keiner Weise direkt das protestantische Schriftprinzip vor. Marsilius von Padua, Ockham (trotz der häufigen Behauptung des Gegenteils von protestantischer wie katholischer Seite), Gabriel Biel, Marsilius von Inghen, Heinrich von Oyta, Gregor von Rimini, sie alle, und dazu die schon zitierten Petrus von Ailli und Gerson, sahen keinen Gegensatz zwischen Schrift und kirchlicher Lehrverkündigung⁶⁷.

Das sind die Erörterungen in der mittelalterlichen Scholastik über die Frage, die uns hier beschäftigt. Man hält an der Würde und einzigartigen Autorität der Schrift fest, man ist aber auch überzeugt von der Autorität der Kirche, selbst gegenüber der Heiligen Schrift, und entnimmt der Kirche die Bestimmung des Umfanges der Schrift in der Kanonfrage und die Vorlage und die Deutung ihres Inhaltes. Darüber hinaus sind die Untersuchungen über die gegenseitigen Beziehungen noch im Anfang. Das Wesen der kirchlichen Lehrgewalt, das gerade in der Erklärung des biblischen Gotteswortes sich zeigen müßte, wird noch zu wenig herausgearbeitet. Möglicherweise wäre es leichter geschehen, wenn man mehr auf die Gedanken eines Irenäus oder eines Tertullian zurückgegriffen und sie ausgebaut hätte. Einige wertvolle Einzelgedanken der Scholastik, die vorhanden sind, haben sich außerdem zu wenig durchsetzen können.

3. Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität auf dem Konzil von Trient

In der Einleitung wurde schon dargelegt, wie das Konzil von Trient gegen die Reformatoren die mündliche Überlieferung neben

... quamquam vicissim dici possit, Ecclesiae non crederem, si non auctoritas sacrae Scripturae impelleret. Et ita diversis respectibus auctoritas utraque mutuo se confirmant: Declaratio veritatum (Opera I 22 ff.).

⁶⁶ Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae I, 2, 21.

⁶⁷ Siehe die Texte bei J. Beumer, Das katholische Schriftprinzip, a. a. O. 39, 44—48. — Für Ockham ist der Beweis seiner in dieser Hinsicht katholischen Haltung geliefert bei: A. van Leuwen, L'église règle de foi dans les écrits de Guillaume d'Occam: EphThLov 11 (1934) 249 ff.

der Schrift und auch die Lehrautorität der Kirche in der Darreichung und Auslegung der Bibel sichergestellt hat. In den Dekreten des Konzils selber ist das Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehr-gewalt weiter nicht untersucht und erklärt worden. Vielleicht können wir aber etwas darüber aus den Verhandlungen entnehmen, soweit sie in den Akten auf uns gekommen sind. Der Anlaß dazu war ja leicht durch den Gegenstand der Beratungen gegeben.

Der Entwurf zum dogmatischen Dekret über Schrift und Tradition enthielt die Bemerkung, beide seien gleich hochzuschätzen⁶⁸. Der Ausdruck erregte bei einigen Bischöfen Befremden, und in den Verhandlungen konnte es nicht ausbleiben, daß die Beziehungen zwischen Schrift und Tradition und damit in etwa auch die Fragen, mit denen wir uns hier befassen, zur Sprache kamen. Besonders der Bischof von Fano, Petrus Bertranus, O.P., widersetzte sich einer Gleichschaltung von Schrift und Tradition, weil letztere veränderlich sei und nicht in der gleichen Weise wie die Schrift auf den Heiligen Geist als Urheber zurückgeführt werden könne⁶⁹. Als Verteidiger des „*pari pietatis affectu*“ trat namentlich der Bischof von Bitonto, Cornelius Mus-sus O. M. C., auf⁷⁰. Bei einer Anfrage in der Generalkongregation vom 1. April 1546 waren 33 Väter für den Wortlaut des Entwurfs, 11 wünschten eine Abänderung in „*simili pietatis affectu*“, 3 forder-ten eine unbestimmtere, allgemeiner gehaltene Redewendung („*revere-ntia debeatur*“), 2 enthielten sich der Meinungsäußerung⁷¹. Die Generalkongregation vom 5. April 1546 brachte den Höhepunkt in der Debatte, als Jakob Nachianti O. P., Bischof von Chioggia, es als gottlos („*impium*“) bezeichnete, von einer gleichen Hochachtung für Schrift und Tradition zu sprechen⁷². Klärend wirkten die Worte des Kardinals Cervini in der Sitzung vom 6. April: „Es ist derselbe Ur-heber bei den Schriften und bei den Traditionen.“⁷³ Am 8. April

⁶⁸ Concilium Tridentinum, Freiburg 1911, V (edidit St. Ehses) 10, 1. — Zum ganzen Kapitel vgl. A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931, 62—73 und A. Maichle, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient*, Freiburg 1929.

⁶⁹ D. Fanensis impugnavit multis modis decretum, inquires sibi videri iniquum, quod libri sacri et traditiones pari pietatis affectu reciperentur, cum inter haec maximum discrimen sit. Nam libri sacri immutabiles atque indelebiles sunt, traditiones vero et mutabiles et ab ecclesia pro eius arbitrio tolli possunt ac etiam immutari; et quamvis ab uno eodemque Spiritu Sancto emanaverint et libri et traditiones, non propterea aequali gradu habendae sunt. Quoniam omnis veritas a Spiritu quidem Sancto est, non tamen scripturam omnem veritatem continentem eiusdem esse aut paris potestatis: Ehses V 39, 34.

⁷⁰ Ehses V 40, 21.

⁷¹ Ehses V 53, 24.

⁷² Ehses V 71, 16.

⁷³ Librorum et traditionum idem auctor est: de illis simul; de ecclesiasticis, quia aliunde profectae sunt, suo loco explicanda sunt: Ehses V 77, 18. — Über die Unklarheit des Begriffes „traditiones“ bei den Rednern auf den Verhandlungen des Konzils siehe A. Deneffe a. a. O. 67—69 und A. Maichle a. a. O. 25—33.

wurde dann das Dekret in der Fassung der Stelle, wie sie im Entwurf stand, angenommen⁷⁴.

Der Vorschlag hatte ursprünglich noch einen andern Ausdruck enthalten „teils in der Schrift . . . teils in der Tradition“⁷⁵. Damit wäre eine Einschränkung der Überlieferung auf die nicht in der Bibel befindliche Offenbarungslehre nahegelegt worden, und eine sich anschließende Erörterung hätte leicht die Beziehungen zwischen Schrift und Tradition in einer größeren Tiefe bloßlegen können. In der Generalkongregation vom 1. April 1546 erklärte der General der Serviten, es gefalle ihm nicht, daß die Wahrheit des Evangeliums teils in den Schriften und teils in den Überlieferungen enthalten sein solle⁷⁶. Aber eine nähere Begründung ist in den Akten nicht angegeben. Das vom Konzil angenommene Dekret hat die Redeweise fallen lassen, wiederum ohne daß ein Grund dafür namhaft gemacht wird. Tatsächlich ist auch der Ausdruck mißverständlich und irreführend; denn die Offenbarungslehren lassen sich nicht in dieser Weise adäquat aufteilen, da auch die geschriebenen durch die mündliche Überlieferung weitergegeben werden und diese sich nicht auf die ungeschriebene beschränkt.

Bemerkenswert ist noch, daß auf dem Konzil von Trient kein eigentliches Dekret über die kirchliche Lehrautorität selber erlassen worden ist. Zwar hatte der Kardinal Pacheco, Bischof von Jaën, durch seinen Abgesandten eine Anregung in dem Sinne gegeben⁷⁷, aber es kam nicht zur Ausführung. Jedoch hat das Konzil durch seine Entscheidungen tatsächlich die kirchliche Autorität überhaupt zur Geltung gebracht. Wenn wir das anerkennen, so müssen wir es doch auf der andern Seite bedauern, daß nicht auch formell dieser Gegenstand auf dem Konzil besprochen worden ist. Gerade darin lag ja bei den Reformatoren die tiefere Schwierigkeit, und von daher wäre auch der Zugang zu dem Problem von den Beziehungen

⁷⁴ Eheses V 93.

⁷⁵ *Perspicisusque hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus*: Eheses V 31, 25. — Auch in der Rede des Kardinals del Monte in der Teilkongregation vom 12. Februar kam das *partim — partim* vor: *Noverunt Paternitates Vestrae, qualiter omnis fides nostra de revelatione divina est, et hanc nobis traditam ab ecclesia partim ex scripturis, quae in vetere et novo testamento, partim ex simplici traditione per manus*: Eheses V 7, 33.

⁷⁶ *Non placere veritatem evangelii partim in scriptis partim in traditionibus contineri*: Eheses V 47, 1. — Die endgültige Fassung siehe Denzinger 783: *Perspicisusque, hanc veritatem et disciplinam in libris scriptis et sine scripto traditionibus. . .*

⁷⁷ *Missus ab Ill^{mo} D. card. Giennensi censuit prius a traditionibus, cum quibus etiam de auctoritate ecclesiae tractandum esse consulebat, cum apud nos, aiebat, dubium sit, quae auctoritate praevaleat*: Eheses V 11, 7.

zwischen der Autorität der Kirche und der Autorität der Heiligen Schrift offen gewesen.

Die Durchforschung der Verhandlungen des Trienter Konzils und die Einsicht in seine Akten hat für unsere Frage im großen und ganzen kein positives Ergebnis geliefert. Wir sahen zwar, wie einige Male die besprochenen Gegenstände nahe an das Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität rührten, aber es wurde auch deutlich, daß diesem Problem damals nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Dasselbe können wir in der Kontroversliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts beobachten: der Blick ist durchweg auf den Nachweis einer mündlichen Tradition gerichtet, in der die Glaubenswahrheiten sich vorfinden, die nicht in der Schrift stehen⁷⁸. Wir können diese Einseitigkeit, wenn man so sagen darf, aus dem Geist der Zeit heraus verstehen. Die Angriffe der Reformatoren auf die Tradition und die Berufung auf die Schrift als alleinige Glaubensquelle veranlaßten die Bischöfe und Theologen zur Abwehr, und darum bemühten sie sich in erster Linie um den Nachweis, daß es eine mündliche Überlieferung gebe und daß nicht jede Glaubenswahrheit in der Schrift zu finden sei. Der Nachteil war aber dabei, daß ein wichtigeres Anliegen, die Berechtigung der kirchlichen Lehrautorität, und damit auch das theoretische Problem von den Beziehungen zwischen Schrift und kirchlicher Lehrautorität zurücktreten mußten.

4. Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität bei Möhler und Franzelin

Erst bei den Theologen des 19. Jahrhunderts wird die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität von neuem aufgegriffen, tiefgründiger behandelt und der Beantwortung nähergeführt. Die Vertrautheit mit der altchristlichen Literatur, zumal mit Irenäus, hat zum großen Teil den Fortschritt veranlaßt, wie ja auch deren geringe Kenntnis in der Scholastik bis ins späte Mittelalter hinein den Stillstand bedingt hat. Wir beschränken uns hier auf die Darstellung zweier Theologen, Möhler und Franzelin, von denen ein jeder seinen nachhaltigen Einfluß auf die Folgezeit ausgeübt hat.

Möhler hat sein Jugendwerk „Die Einheit in der Kirche“ (1825) bewußt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte geschrieben. Das zweite Kapitel der ersten Abhandlung (Einheit des Geistes der Kirche) behandelt die „verständige Einheit in der Kirche“. Schrift und Tradition werden in ihrer engen Zusammengehörigkeit

⁷⁸ Deneffe a. a. O. 80 ff.

gezeigt, Irenäus und Tertullian sind dabei die Hauptzeugen. Möhler selber faßt in einem Abschnitt seine Anschauung in folgenden Worten zusammen, die wir im Auszug wiedergeben wollen.

„1. Die Tradition ist der durch alle Zeiten hindurchlaufende, in jedem Momente lebendige, aber zugleich sich verkörpernde Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden Heiligen Geistes. 2. Die Schrift ist der verkörperte Ausdruck desselben Heiligen Geistes im Beginne des Christentums durch die besonders benedicten Apostel. Die Schrift ist insofern das erste Glied in der geschriebenen Tradition. 3. Da die Schrift aus der lebendigen Tradition geschöpft wurde, nicht diese aus jener, so kann auch aus jener nicht bewiesen werden, daß in dieser nichts enthalten sein dürfe, was nicht auch in ihr enthalten sei. Die Schrift selbst sagt das Gegenteil (Joh. 20, 30 31; 21, 24 25). Ebenso wenig kann mit Fug behauptet werden, daß die Apostel nicht manches weit bestimmter mündlich noch in den Gemeinden predigten und erklärten, als wir es in ihren Briefen finden. 4. Wenn gesagt wird, die Schrift allein sei für den Christen genug, so ist man berechtigt, nach dem Sinn dieser Behauptung zu fragen. . . . Nimmt man sie (die Tradition) als das lebendige, eben in der Kirche verkündete Evangelium mit allem, was zu seiner Verkündung gehört . . ., so verstehen wir ohne sie die Heilige Schrift so wenig, als sie ohne jene den Gläubigen gegeben wurde. . . . Wäre aber das zu jeder Zeit verkündete lebendige Evangelium nicht jedesmal auch ein geschriebenes geworden, hätte sich also die Tradition nicht auch zugleich verkörpert, so wäre kein historisches Bewußtsein möglich. . . . Ja es gäbe eben darum keine Kirche, denn dieser ist wie die Einheit des inneren Lebens, so auch die Stetigkeit des Bewußtseins dieser Einheit bei allen wechselnden Zuständen ihrer Existenz schlechthin notwendig. . . . 5. Die Frage, ob die Tradition der Schrift koordiniert oder subordiniert sei, ist als von irrigen Voraussetzungen ausgehend abzuweisen. Es gibt keinen Gegensatz zwischen beiden. Auch liegt dieser Rede die Annahme zugrunde, als liefen Tradition und Schrift wie zwei Parallellinien nebeneinander einher. Dies ist nicht so, wie die Geschichte zeigt. Sie gingen ineinander über und lebten ineinander. . . . 6. Die Behauptung, das sei in der Tradition anzunehmen, was schriftmäßig sei, ist sich selbst unklar. Auch sie geht von einem Gegensatz aus: was die Tradition . . . enthält, ist nie gegen die Heilige Schrift; und wo die Schrift etwas der Tradition Widersprechendes aussagen will, da sagt es nicht sie selbst, sondern man läßt sie's sagen. . . . 7. Diejenigen, die meinen, einiges werde bloß aus der Tradition nachgewiesen, alles andere aus der Schrift, haben nicht die richtige Einsicht in die Sache. Alles haben und bewahren wir durch die Tradition. . . . Alles wurde in den ersten Jahrhunderten aus der Heiligen Schrift gelehrt, und die Kirche mußte alles Christliche von Schritt zu Schritt aus der Tradition festhalten. . . . 8. Ohne die Heilige Schrift als die älteste Verkörperung des Evangeliums wäre die christliche Lehre in ihrer Reinheit und Einheit nicht bewahrt worden. . . . Es fehlte ohne Schrift das erste Glied in der Reihe, die selbst ohne die Heilige Schrift, ohne eigentlichen Anfang und darum unverständlich, verwirrt und chaotisch wäre; aber ohne fortlaufende Tradition mangelte uns der höhere Sinn für die Schrift, weil wir ohne Zwischenglieder keinen Zusammenhang wüßten; ohne Schrift könnten wir uns kein vollständiges Bild von dem Erlöser entwerfen, weil es uns an zuverlässigem Stoff fehlte . . .; ohne die fortgesetzte Tradition fehlte uns der Geist und das Interesse, uns ein solches Bild von ihm zu entwerfen; ja auch wieder der Stoff, denn wie wir bald sehen werden, hätten wir ohne Tradition auch keine Schrift. Ohne Schrift wäre uns die eigentliche Form der Reden Jesu vorenthalten; wir wüßten nicht, wie der Gottmensch sprach; und ich meine, leben möchte ich nicht mehr, wenn ich ihn nicht mehr reden hörte. Allein ohne Tradition wüßten wir

nicht, wer da redet und was er verkündete; und die Freude an dem, wie er sprach, wäre auch dahin! Kurz alles gehört zusammen, und mit göttlicher Weisheit und Gnade wurde es uns auch unzertrennlich gegeben.“⁷⁹

Wenn wir die Ansicht Möhlers verstehen wollen, müssen wir schon diesen noch ziemlich ausgedehnten Auszug auf uns wirken lassen. Es überrascht uns auf den ersten Blick die Tiefe und Weite der Gedanken, aber nicht alles kann ohne einige Kritik hingenommen werden. Eigentümlich ist bei Möhler die grundlegende Vorstellung, daß die Kirche eine Verkörperung des Heiligen Geistes sei. In andern Lehrstücken hat sie ungünstige Auswirkungen, und so mußte der Verfasser, als er in reiferem Alter die „Symbolik“ schrieb, die Anschauungen seines Jugendwerkes berichtigen⁸⁰. Zur Beurteilung des Verhältnisses von Schrift und Tradition ist diese Auffassung aber nicht wesentlich, so daß wir gut davon absehen können. Vielleicht trägt sie doch ein wenig mit die Schuld daran, daß Möhler in seiner „Einheit in der Kirche“ die Tradition nicht scharf genug als autoritative Lehrverkündigung sieht und infolgedessen die Beziehungen zwischen der Autorität der Schrift und der Autorität der Kirche kaum untersucht. Weiter könnte man an einigen Einseitigkeiten und Übertreibungen Anstoß nehmen. Die relative Notwendigkeit der Heiligen Schrift ist sehr hervorgehoben, aber es kommt vielleicht nicht genügend zum Ausdruck, daß nicht jede schriftliche Fixierung der Tradition auch schon das ist, was wir das Gotteswort der Bibel nennen. Freilich ist zuzugestehen, daß die Tradition nicht für längere Zeit rein mündliche Überlieferung bleiben konnte und daß eine besondere Vorsehung gerade den Anfang der Glaubensverkündigung niederschreiben ließ, aber damit ist noch nicht die konkrete Heilige Schrift als inspiriertes Gotteswort gegeben. Auch läßt sich einwenden: Ohne die Bibel hätte höchst wahrscheinlich die Tradition ein anderes Aussehen angenommen, wäre anschaulicher und plastischer geworden, um das Fehlen der Schrift einigermaßen zu ersetzen; sie hätte uns mehr *ἔγγραφα* aus den Reden des Herrn mitgeteilt und auch seine Gestalt lebendiger gezeichnet. Aber die Grundlinie der Gedankenführung Möhlers bleibt durchaus bestehen, daß Schrift und Tradition, auch die inspirierte Schrift und die autoritäre Tradition, eine Einheit bilden. Die gegenseitigen Beziehungen sind treffend herausgestellt, und die ausgleichende Ergänzung der beiden Kompo-

⁷⁹ § 16. Ausgabe von E. J. Vierneisel (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit II), Mainz 1925, 39—42.

⁸⁰ Siehe das Nachwort des Bearbeiters in der zitierten Ausgabe 351—362 und die Aufsätze von J. Geiselman in der ThQschr 1930, 49 ff.; 1931, 1 ff.: Die Kirche als Verkörperung des Heiligen Geistes ist der Grundgedanke der „Einheit in der Kirche“ (7—18, 128—146), darum auch die Tradition und die Heilige Schrift Verkörperung des Geistes in der verständigen Einheit (28).

nennten ist mit außerordentlichem Scharfsinn ins Licht gerückt. Die gesamte katholische Literatur aller Zeiten kann dem kaum etwas an die Seite setzen. Für das Problem unserer Arbeit haben wir allerdings noch keine endgültige Lösung, sondern nur Gedanken, die zu einer Lösung führen können. Der Grund liegt eben darin, daß in der Tradition das Moment der Autorität nicht klar genug herausgearbeitet worden ist.

Der zweite Theologe, mit dem wir uns hier befassen wollen, ist Franzelin. Die erste Auflage seines Werkes „De divina traditione et scriptura“ erschien 1870; in den Jahren 1875, 1882, 1896 folgten weitere⁸¹. Auch Franzelin benutzt ausgiebig die altchristliche Literatur und hebt dementsprechend im Titel des Buches und in der Formulierung der Thesen gerade die Bedeutung der Tradition hervor. Eine eigene These lautet: „Praedicatio ecclesiastica est suprema norma interpretationis ss. Scripturarum“⁸², und eine weitere: „Sufficiencia Scripturarum a ss. Patribus praedicatur non excludendo, sed supponendo Traditionem ac ministerium ad custodiam depositi“⁸³. Aus beiden Thesen ließe sich viel Stoff entnehmen, der in unserer Untersuchung bedeutungsvoll wäre. Wir begnügen uns aber damit, den Text eines corollarium mitzuteilen, das unmittelbar das Verhältnis von kirchlicher Lehrautorität und Heiliger Schrift zum Gegenstand hat.

„Es ist selbstverständlich, daß die Kirche nicht deshalb Richterin über den wahren Sinn der Schriften oder Traditionen heißt, weil sie selber ihnen die ihnen innewohnende Autorität verleihe. Das Wort Gottes hat Autorität aus sich, sei es nun in den Schriften aufgezeichnet, sei es in den Traditionen bestehend, die auch in Dokumenten und Denkmälern aufbewahrt sind. . . . Die Kirche unterscheidet nur unter dem Beistand des Heiligen Geistes das Wort Gottes von dem, was solches nicht ist, und erklärt seinen wahren Sinn authentisch. Wir stellen also die Kirche nicht über das Wort Gottes . . ., sondern behaupten, die Kirche werde in ihrem Glauben durch das Wort Gottes geleitet und stehe so unter dem Worte Gottes und verstehe den wahren Sinn des Wortes unfehlbar und lege ihn den einzelnen zum Glauben vor und stehe so über der privaten fehlbaren Einsicht der einzelnen.“⁸⁴

⁸¹ Wir benutzen die dritte Auflage Rom 1882.

⁸² Thesis 18; S. 215—226.

⁸³ Thesis 19; S. 227—240.

⁸⁴ Corollarium 4 zu thesis 18: Per se patet, Ecclesiam non dici iudicem de vero sensu sive Scripturarum sive Traditionum, quasi ipsa eis insitam auctoritatem tribueret. Verbum dei sive in Scripturis consignatum sive Traditionibus constans, quae etiam per documenta et monumenta conservata sint, habet auctoritatem ex sese, quia est verbum infinitae veritatis; estque ideo universae Ecclesiae norma credendi. Ecclesia vero sub assistentia Spiritus Sancti solum discernit verbum Dei ab eo, quod tale non est, et genuinum sensum authentice interpretatur. Non ergo constituimus Ecclesiam supra verbum Dei, ut Protestantibus calumniantur, sed dicimus Ecclesiam dirigi verbo Dei in credendo, sicque esse sub verbo Dei; et eandem genuinum verbi sensum infallibiliter intelligere et singulis proponere credendum, sicque esse supra privatam fallibilem intelligentiam singulorum: a. a. O. 226.

Hierin ist mehreres beachtenswert. Franzelin geht zurück auf den alten Traditionsbegriff, wie er besonders von Irenäus ausgebildet ist, und hat darum Verständnis für die Einheit von Schrift und Tradition⁸⁵. Beide werden auch in der Autorität gleichgesetzt, weil in beiden das Wort Gottes vorhanden ist. Das ist eine ungemein wichtige Erkenntnis. Die Autorität kommt also nicht von der Kirche, sondern diese hat nur die Aufgabe, das Wort Gottes vorzulegen und zu erklären. Es ist eine dienende Aufgabe, und darum steht die Kirche unter dem Worte Gottes (das der Autorität nach sich nicht unterscheidet, ob es in der Schrift oder in der Tradition uns entgegentritt). In dem angeführten Text finden wir die Sonderheit des inspirierten Bibelwortes nicht herausgestellt, weil es für den Zweck der Darlegung nicht notwendig war, wohl aber an anderer Stelle⁸⁶. Hervorgehoben ist aber der Wert und die Bedeutung der authentischen Vorlage und Erklärung der Kirche gegenüber der Einsicht des einzelnen. In dieser Authentizität liegt schließlich die in der Lehrgewalt sich äußernde kirchliche Autorität. Es leuchtet aber von selber ein, daß bei dieser Autorität, die ganz im Dienste der Autorität des Wortes Gottes steht, von keiner Überordnung oder Vorrangstellung die Rede sein kann.

Fügen wir noch einige Einzelheiten aus den andern Ausführungen Franzelins hinzu. Er betrachtet es als das vordringlichste Anliegen, die Autorität der kirchlichen Lehrverkündigung zu untersuchen und nicht die Existenz einer mündlichen Überlieferung neben der Schrift festzustellen⁸⁷. In einer eigenen These spricht er sich dahin aus, daß „die Tradition unter vielfacher Rücksicht der Schrift vorangeht“⁸⁸. Diese Rücksichten sind die chronologische und organische Ordnung, von denen die letztere wieder mehrfach untergeteilt wird⁸⁹. Deutlich

⁸⁵ *Doctrina fidei universa, quatenus sub assistentia Spiritus Sancti in consensu custodum depositi et doctorum divinitus institutorum continua successione conservatur atque in professione et vita Ecclesiae sese exerit, sensu maxime proprio divina est Traditio. Hanc ss. Patres dicunt praedicationem ecclesiasticam: a. a. O. 96, thesis 11. Im Verlauf der Darlegung Zitate aus Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes u. a. m.*

⁸⁶ *Z. B. De divinis Scripturis thesis 2 und 3; a. a. O. 329—359.*

⁸⁷ *De divina traditione, thesis 3; a. a. O. 20—22.*

⁸⁸ *Evidenter prior ac universalior est illa (quaestio), utrum existat huiusmodi organon et modus propagationis praeter Scripturas, prae altera, utrum existant veritates propagatae modo illo a Scripturis distincto. . . . Porro si rem spectemus polemicè, controversia generalis et longe praecipua cum Protestantibus est de ipso principio, utrum praeter instrumentum Scripturarum sit aliquis modus et aliquod organon, quo doctrina primitus tradita a Christo et ab Apostolis sincere et integre tuto conservetur. . . . Si enim illud organon conservationis est ipsa successio apostolica viventis semper et indefectibilis magisterii Ecclesiae, hoc admissio iam veritates revelatae ab his ipsis custodibus divinitus institutis descendae et cognoscendae sunt: ebd.*

⁸⁹ *Thesis 21; a. a. O. 256—262.*

erklärt Franzelin, daß es keine Lehre der Schrift gebe, die nicht auch durch die Tradition bewahrt werde⁹⁰. Er gibt zu, daß eine historische und kritische Kenntnis der Schrift ohne Tradition möglich sei, leugnet es aber, „quoad omnes textus Scripturae“ und „pro omnibus“ und „pro statu controversiae“; die Tradition ist aber nach ihm das Mittel, das Christus eingesetzt hat, um den Offenbarungsinhalt in seiner Ganzheit und für alle Menschen und in jeder Lage sicher mitzuteilen und weiterzugeben⁹¹. Eine Anmerkung gibt dann noch die wichtige Ergänzung: die Schrift werde nicht notwendig in allen Stücken unmittelbar von der Tradition bewahrt; und ferner sei der Unterschied von den *revelata propter se* und den *revelata per accidens* zu beachten; erstere seien in der Tradition auch für sich enthalten, letztere nur in der Schrift, die aber als Ganzes wieder von der Tradition bewahrt werde⁹².

Das ist als mehr oder weniger wesentlich aus der Darstellung Franzelins hervorzuheben. Das Problem von dem Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität ist dadurch der Hauptsache nach klar gestellt, und die einschlägigen Fragen haben eine Antwort gefunden. Es wird schwer sein, dem noch grundlegend Neues hinzuzufügen, und so beschränken wir uns zum Abschluß unserer Arbeit, eine systematische Zusammenschau zu bringen.

5. Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität in systematischer Übersicht

Zur Untersuchung steht das Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität. Dabei darf vorausgesetzt werden, daß es eine Heilige Schrift und eine Lehrautorität der Kirche überhaupt gibt. Ihre Existenz als solche ist kein Problem, nur wie beide miteinander in Verbindung gebracht werden können, das aus sich mit Autorität ausgestattete Wort Gottes in der Bibel und eine dieses Wort autoritativ vorlegende und erklärende Lehrverkündigung der Kirche, macht Schwierigkeiten. Verlangt man für das Bestehen gerade dieser kirchlichen Autorität einen Beweis, so ist er dogmatisch nur aus dem Glaubensbewußtsein der Kirche selber zu führen, die sich von den Aposteln an bis in die Gegenwart als zuständige Autorität in Glaubenssachen betrachtet und mit jeder Vorlage und Erklärung der Offenbarung einschlußweise und tatsächlich ihre Berechtigung nachgewiesen hat. Dazu kommt noch die ausdrückliche Bestimmung des Konzils von Trient. Innerhalb dieses ganzen Beweisganges steht dann auch einer

⁹⁰ Ebd. 258—261.

⁹¹ Ebd. 259.

⁹² Ebd. 261—262, Anm. 1.

Argumentation aus der Schrift eine Bedeutung zu, nach der Christus selber eine Lehrverkündigung der Apostel gewollt hat und diese sie in Kraft der übertragenen Gewalt ausgeübt haben. Vom apologetischen Standpunkt aus und für bibelgläubige Protestanten können die letzteren Gedanken zu einem selbständigen historischen Beweis ausgebaut werden. Wir gehen hier nicht weiter darauf ein, weil uns nur die gegenseitigen Beziehungen von Schrift und kirchlicher Lehrautorität beschäftigen sollen.

Es ist eine theologische Selbstverständlichkeit, daß dem Worte Gottes Autorität zukommt. Wenn die Bibel als solches genommen wird, muß ihr Inhalt unfehlbar wahr sein und die Menschen zur Annahme verpflichten. Ebenso selbstverständlich sollte es sein, daß eine die göttliche Offenbarung vermittelnde mündliche Überlieferung dieselbe Autorität hat. Insofern nämlich auch auf diese Weise die Rede Gottes an den Menschen unfehlbar herangetragen wird, ist unter der Rücksicht der Autorität keinerlei Unterschied zwischen der Heiligen Schrift und der mündlichen Überlieferung anzuerkennen. Die Art der Vermittlung ist zwar verschieden, aber nicht die verpflichtende Kraft der göttlichen Offenbarung. Somit stellen wir unsere erste These auf: Das Wort Gottes ist mit göttlicher Autorität ausgestattet, und zwar aus sich selber und infolge des eigenen Wesens, gleichgültig ob es in der Heiligen Schrift niedergelegt ist oder aus der mündlichen Überlieferung erkannt wird. Nach dem Gesagten dürfte sich diese These von selber verstehen.

Es ist gut zu beachten, daß wir nur eine Gleichheit in der Autorität und nicht in der inneren Seinsstruktur behaupten. Das Wort Gottes in der Heiligen Schrift hat seine eigene Würde und Erhabenheit, da es formell von Gott als der *causa principalis* gesprochen ist und der Hagiograph nur die *causa instrumentalis* bildet. Im Gegensatz dazu handelt es sich bei der mündlichen Überlieferung um zunächst in ihrer formellen Eigenart von Menschen ausgehende Worte, die allerdings auf göttliche Offenbarung zurückgehen und deren Autorität in sich bergen⁹³. Die Beziehung zur Gottesrede kann dabei enger oder weiter sein, am engsten wäre sie in dem hypothetischen Fall, daß ein *ἄγος* Christi durch die mündliche Überlieferung eindeutig weiter-

⁹³ Die allgemeine Ansicht der Theologen unterscheidet das Wort Gottes von dem Wort der Kirche, z. B. S. Tromp: „Juridice, non vero physice, locutio pontificis potest dici Verbum Dei, quatenus loquitur ut Dei vicarius“ (De sacrae scripturae inspiratione, Rom 1936³, 101) oder B. Beraza: „Non sequitur locutionem Ecclesiae esse locutionem Dei. Definitiones enim Ecclesiae sunt vel declarationes vel explicationes vel applicationes infallibiles antiquae revelationis ad casum aliquem particularem“ (De virtutibus infusis, Bilbao 1929, nr. 453). Eine assistentia negativa und auch directiva Gottes soll deshalb nicht gelegnet sein.

gegeben würde. Jedenfalls wird bei dieser Art der Vermittlung dem Menschlichen ein größerer Spielraum zugestanden, und niemals könnte das Problem wie bei der Schrift aufkommen, ob vielleicht sogar jedes einzelne Wort auf göttlichen Ursprung zurückzuführen sei. Eines ist aber gewiß, daß sich nämlich Gott für den Inhalt der mündlichen Überlieferung verbürgt und daß ihr deshalb dieselbe Autorität wie der Bibel zusteht. Man könnte vielleicht noch an eine leichtere Erkennbarkeit des geschriebenen Gotteswortes denken und der mündlichen Überlieferung eine größere Unbestimmtheit nachsagen, aber es ist zu beachten, daß auch die Heilige Schrift in vielen Stücken nicht aus sich selber diese oder jene Offenbarung kundtut und andererseits auch die mündliche Überlieferung determiniert sein kann. In Parallele stehen das eindeutige Gotteswort in der Bibel und das eindeutige Gotteswort in der mündlichen Überlieferung, und zwar ist die Parallele vollkommen in bezug auf die göttliche Autorität.

Daraus ergibt sich für uns eine bedeutende Folgerung, die wir als zweite These aufstellen wollen: Die kirchliche Autorität ist in derselben Lage, ob sie sich nun gegenüber einem Worte Gottes in der Schrift oder gegenüber einem Worte Gottes in der mündlichen Überlieferung betätigen soll. Die Verschiedenheit im formellen Sein spielt da keine Rolle, dieselbe göttliche Autorität liegt vor, und es entsteht dieselbe Schwierigkeit für eine kirchliche Lehrautorität. Das will besagen, daß es keinen Sonderfall für die autoritative Lehrverkündigung der Kirche bildet, wenn sie gerade die in der Bibel niedergeschriebene Offenbarung Gottes vorlegen und erklären soll. Wir haben es also mit dem generellen Problem zu tun, neben der Autorität der göttlichen Offenbarung noch die Autorität der kirchlichen Vorlage und Erklärung anzuerkennen. Nur der Anschein spricht dafür, daß eine Autorität der Kirche gegenüber dem Worte Gottes in der Schrift eine eigene und größere Schwierigkeit darstelle, weil wir psychologisch dann unmittelbar eine Distanz und Diskrepanz herauslesen. Unsere Untersuchung wird aber durch die in der zweiten These enthaltene Erkenntnis ansehnlich erleichtert und vereinfacht.

Das Verhältnis von göttlicher Autorität der Offenbarung und kirchlicher Autorität der Lehrverkündigung könnte nun zunächst negativ bestimmt werden. Sicher ist, daß die beiden Größen nicht einfach nebeneinander gestellt werden dürfen. Eine Ergänzung oder Vervollständigung der göttlichen Autorität durch die kirchliche Autorität kommt von vornherein nicht in Frage. Und doch darf auch keine Lösung versucht werden, in der nicht mit der Wirklichkeit und Eigenart der beiden Faktoren ernst gemacht wird. Die positive Bestimmung geht am besten von den Aufgaben aus, die der Autorität der Kirche

in der Verkündigung der aus sich autoritativen Offenbarung Gottes zugeschrieben werden.

Allgemein sieht man im kirchlichen Lehramt die Vorlage und Erklärung der Offenbarung. Die Vorlage besteht darin, daß das Wort Gottes als solches herausgestellt, von dem, was nicht Wort Gottes ist, geschieden und den Menschen zur Annahme mitgeteilt wird. Alles das geschieht mit Autorität, d. i. kraft göttlichen Auftrages. Diese Pflichten spezialisieren sich gegenüber der Heiligen Schrift in der Festlegung des Kanons der Bücher des Alten und des Neuen Testaments und in Übermittlung des geschriebenen Gotteswortes. Ähnlich haben wir es aber auch bei der mündlichen Überlieferung mit der Feststellung und Weitergabe der Offenbarung zu tun. Wir sehen wieder, wie die Vorlage dieselbe ist, und zugleich wird auch deutlich, daß die Kirche in der Hauptsache die Aufgabe hat, die Autorität Gottes geltend zu machen. Das geht auch schon daraus hervor, daß der Inhalt der Offenbarung nicht wegen der Autorität der Kirche, sondern wegen der Autorität Gottes angenommen werden muß. Die kirchliche Lehrverkündigung steht also ganz im Dienste der göttlichen Offenbarung und bildet das von Gott eingesetzte Organ zu ihrer Vorlage. Ähnlich ist das Problem, wenn wir die Autorität der Kirche in der Erklärung des Gotteswortes betrachten.

Zunächst dürfen wir auch hier feststellen, daß es keinen Unterschied macht, ob die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift oder in der mündlichen Überlieferung vorliegt. In beiden Fällen muß das göttliche Wort, das in die menschliche Sprache gekleidet ist und deshalb nicht immer unmittelbar in seiner Bedeutung erkannt wird, ausgelegt und erklärt werden. Die Schwierigkeit besteht nunmehr darin, daß eine Lehrautorität der Kirche sich ihm überzuordnen scheint, auf die es in der Deutung angewiesen sein soll. Aber wir müssen diese Funktion des kirchlichen Lehramtes ganz analog zu der andern nehmen, welche die Vorlage der Offenbarung zur Aufgabe hat. Auch die Interpretation steht durchaus im Dienste des Gotteswortes, und wenn sie Anspruch auf göttliche Autorität erhebt, darf sie die Grenzen der Offenbarung nicht überschreiten. Damit stimmt überein, daß nicht nur die Vorlage, sondern auch, wenigstens im Umfang der Offenbarung, die Erklärung mit göttlichem Glauben auf die Autorität des offenbarenden Gottes und nicht auf die Autorität der erklärenden Kirche hin angenommen werden muß. Wir stellen also die dritte und letzte These auf: Die Autorität der Kirche macht in der Vorlage und in der Erklärung der Offenbarung wesentlich nur die Autorität Gottes geltend.

Eine Verschiedenheit ist freilich zwischen Vorlage und Erklärung des Gotteswortes zuzugeben. Die Vorlage überschreitet niemals den

Bereich der Offenbarung, weil sie eben nur vorlegt; daß eine anderweitige Erkenntnis dabei eingreife, ist von vornherein ausgeschlossen. Die Deutung hingegen kann weitergehen und zur Vervollständigung auch nicht-geoffenbarte Wahrheiten einbeziehen. Es ist strittig unter den Theologen, ob dann eine Erklärung noch mit göttlichem Glauben angenommen werden muß. Nach der Ansicht der meisten bringt in diesem Falle die Kirche nur ihre eigene, unter Umständen auch unfehlbare Autorität zur Geltung. Von einem Konflikt der beiden Autoritäten kann aber gar nicht die Rede sein, weil die kirchliche Autorität sich auf die erweiternde Interpretation bezieht und diese ihrerseits in Abhängigkeit von der Offenbarung und deren Autorität steht. In der andern Auffassung tritt auch hier unmittelbar die göttliche Autorität in Erscheinung und in Kraft, weil die Deutung von der Kirche lediglich aus dem Glaubensinhalt herausgeholt wird, an und für sich aber von Gott selber mitgesagt war. Wie nun dem auch sein mag, wir können an dieser Stelle ohne Schaden von dieser Streitfrage absehen, da, welche Entscheidung immer gefällt wird, keine Schwierigkeit für die göttliche Autorität entsteht. Der Unterschied zwischen Vorlage und Erklärung der Offenbarung bleibt allerdings, ist aber auf der andern Seite nicht so groß, daß man die Parallele zwischen den beiden Funktionen des kirchlichen Lehramtes fallen lassen müßte. Auch die Erklärung des Gotteswortes dient dazu, die Offenbarung herauszustellen und ihre Autorität geltend zu machen; wenn dabei noch andere Erkenntnisse einbezogen werden, so haben sich diese jedenfalls dem Hauptzweck der Interpretation unterzuordnen.

Wird die Parallele zwischen Vorlage und Erklärung der Offenbarung nicht dadurch gestört, daß eine verschiedenartige Notwendigkeit vorhanden ist? Wir glauben nicht. Beide Male muß sie als moralische Notwendigkeit gekennzeichnet werden, d. i. in bezug auf den gesamten Inhalt, für alle Menschen, in jeder Lage und so, daß genügende Sicherheit besteht, sind Vorlage und Erklärung des Gotteswortes durch die kirchliche Instanz erforderlich, absolut aber und für einen einzelnen Fall können sie entbehrt werden. Es ist nun eine Frage von geringerer Bedeutung, ob wir die Ausnahme leichter in der Vorlage oder in der Erklärung verwirklicht sehen wollen. Nicht auszuschließen ist die Möglichkeit, daß einer auch ohne die Vorlage der Kirche das Gotteswort als solches erkennt, vielleicht noch weniger die andere Möglichkeit, daß jemand mindestens einen bestimmten Ausschnitt der Offenbarung ohne die kirchliche Erklärung recht versteht. Jedoch ist bei dem zweiten Fall zu beachten, daß bei einem, der von der Kirche die Vorlage des Gotteswortes entgegennimmt, fast immer eine indirekte und unbewußte Verbindung mit der kirchlichen Lehrautorität auch in bezug auf seine Deutung sich behauptet, zumal da

die Abhängigkeit hinreichend in dem Willen zutage tritt, nichts gegen den Sinn der Kirche auszulegen und gegebenenfalls auch ihre positive Erklärung in Gehorsamsbereitschaft anzunehmen.

In diesem Zusammenhang muß nun auch die Frage ausführlicher beantwortet werden, die bisher schon in etwa anklang: Ist die Autorität der Kirche in der Vorlage und in der Deutung des Gotteswortes eine eigene Autorität oder bedeutet sie dabei nichts anderes als die Manifestation der göttlichen Autorität? Soviel dürfte nach dem Gesagten klar sein, daß die Kirche durch ihre Lehrentscheidung gegenüber der Offenbarung den Zugang zu der göttlichen Autorität freilegt, damit ihr Inhalt mit göttlichem Glauben angenommen werden kann, und die Voraussetzung schafft für die dem Menschen im allgemeinen und an und für sich noch nicht erschlossene Erkenntnis, daß unter den konkreten Umständen Gott zu ihm spricht. Ob darüber hinaus noch eine der Kirche als solcher innewohnende Autorität, die sich letztlich auch auf die Autorität Gottes stützen müßte, besteht, dürfte zweifelhaft sein, wenn wir hier absehen von den Fällen, in denen die Kirche über den Rahmen der Offenbarung hinausgeht und sich auf ihre eigene Glaubwürdigkeit beruft (*fides ecclesiastica*)⁹⁴. Bei der unfehlbaren Vorlage und Deutung, die zu göttlichem Glauben verpflichtet, handelt es sich um eine *potestas vicaria*, keine *potestas propria* (*etsi delegata*). Das geht schon zur Genüge daraus hervor, daß die Kirche unter diesen Umständen den Menschen im innersten Gewissen zur Unterwerfung unter Gottes Autorität bindet und die Entscheidung über ihren Jurisdiktionsbereich hinaus, auch gegenüber den Heiden, Geltung hat. Bei der unfehlbaren Vorlage und Deutung des Gotteswortes vertritt die Kirche die Stelle Gottes. Eine *potestas propria* kommt nur insofern hinzu, als sie mit ihrer Jurisdiktionsgewalt auch das äußere Bekenntnis des Glaubens fordert und Strafen für die Verweigerung androht. Das ist dann eine Hilfe für die Glaubensverkündigung, aber in das Wesen der kirchlichen Lehrentscheidung dringt sie u. E. nicht ein. Allerdings kann man auch die *potestas vicaria* der Kirche in einem weiteren Sinne eine Gewalt der Kirche nennen, weil sie von ihr gehandhabt wird, aber sie ist keine Gewalt, bei deren Ausübung gerade die kirchliche Autorität als solche, d. i. als Autorität einer sozialen menschlichen Gesellschaft, in Kraft tritt. Die *potestas vicaria* muß scharf in der Stellvertretung und Vermittlung oder genauer in der sichtbaren Repräsentation nach außen gefaßt werden.

Die Theologen und Kanonisten von heute sind sich darüber einig,

⁹⁴ Eine *fides ecclesiastica* ist sicher anzunehmen bei den nur authentischen, nicht unfehlbaren Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes. Kontrovers bleibt die Frage gegenüber den unfehlbaren Urteilen, die über das formell Geoffenbarte hinausgehen. Siehe: J. Beumer, Das authentische Lehramt der Kirche; ThGl 1948, 272—287, bes. 286—287.

daß die unfehlbare Lehrgewalt der Kirche eine *potestas vicaria* darstellt⁹⁵. Eine Schwierigkeit könnte man nur darin erblicken, wie dann die Behauptung aufrechterhalten werden kann, die amtliche Lehräußerung der Kirche sei von dem eigentlichen Worte Gottes zu unterscheiden. Wird nicht auch bei der Spendung der Sakramentsgnade, die ohne Zweifel durch die kirchliche *potestas vicaria* erfolgt, die Tätigkeit der Kirche rein instrumental der Tätigkeit Gottes untergeordnet? Wenn eine befriedigende Antwort gegeben werden soll, müssen wir eingehender das Wesen der *potestas vicaria* herausarbeiten. Vor allem ist dabei an die juristische Rücksicht der Autorität zu erinnern, die wir für die kirchliche Definition als maßgebend erkannt haben. Juridisch oder autoritativ stellt das Wort der Kirche das Wort Gottes dar, sein Inhalt hat dieselbe Bedeutung, als wenn Gott selber gesprochen hätte, aber formell in sich bleibt es Wort der Kirche. Das ist kein Widerspruch, weil beide Male eine innerlich verschiedene Betrachtungsweise vorliegt. Die *potestas vicaria* des kirchlichen Lehramtes muß dementsprechend als eine *potestas vicaria* juridischer Art gedeutet werden, ähnlich wie wir eine solche in dem Gesandten eines Herrschers vor uns haben, der mit seinen eigenen Worten den Auftrag ausführt. Zur *potestas vicaria* der Sakramentspendung besteht nur eine entfernte Analogie, da es sich dabei um die Erklärung des formellen Geschehens in sich handelt, und eine vollkommene Parallele können wir nur zwischen der Inspiration des Gotteswortes in der Bibel und der Verleihung der Sakramentsgnade anerkennen. Für den Fall, den wir hier zu untersuchen haben, bleibt die Unterschiedlichkeit der juristischen und der formellen Betrachtungsweise. Es scheint aber kein Grund vorhanden zu sein, der uns nötigte, die *potestas vicaria* auf die letztere einzuschränken, da sie als solche nichts darüber besagt, in welchem Bereich sie verwirklicht werden soll. Keineswegs wird die kirchliche Gewalt dadurch schon *potestas propria* in juristischer Hinsicht, daß sie formell in sich von der Kirche als Kirche betätigt wird. Andernfalls könnte dann auch das Wort des Gesandten nicht mehr die Autorität des Auftraggebers beanspruchen, wenn er es als Mensch auf seine Weise spricht. Es geht also beides

⁹⁵ Vgl. die ausführliche Darstellung bei J. B. Franzelin, *De divina traditione et scriptura*, Appendix: *De habitudine rationis humanae ad divinam fidem*, Caput V: *De necessitate propositionis veritatis per Ecclesiam* 693—710. Außerdem F. X. Wernz, *Jus decretalium* II², Rom 1906, 14 und J. Fuchs, *Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt* (Dissertation, Maschinenschrift, Münster 1946), 146 ff. Franzelin erklärt gut: „Dum rex loquitur per suum legatum, motivum formale credendi fide debita verbo regio est auctoritas regis loquentis non diploma et sigillum regium vel apparatus, quo legatus comparet“ (a. a. O. 697). Beraza hebt hervor: „Ecclesia sese habet ad fidem nostram non ut motivum eius, sed ut instrumentum fideliter applicans verum motivum, quod est testimonium Dei“ (a. a. O. nr. 456).

zusammen: Die kirchliche Vorlage des Gotteswortes geschieht durch das Wort der Kirche, der Aussage selber kommt aber göttliche Autorität zu. Wir brauchen nur zu unterscheiden zwischen dem Wort in sich und seiner inneren Struktur auf der einen und seinem Inhalt und seiner Geltungskraft auf der andern Seite. Die genannte Schwierigkeit führt uns zwar zu einer genaueren Darstellung der potestas vicaria, aber nicht zu einer Auflösung dessen, was wir über das Wesen der kirchlichen Lehrgewalt gesagt haben, die zugleich Funktion der Kirche und Repräsentation der Autorität Gottes ist.

Noch besser wird uns die dritte These verständlich werden, wenn wir mit der historisch gut bezeugten Auffassung die Tätigkeit des Lehramtes als Tradition (in aktivem Sinne) oder als Überlieferung kennzeichnen. Damit ist erstens klar gegeben, daß die kirchliche Autorität nichts anderes als das Organ zur Weitergabe der göttlichen Offenbarung darstellt und die Heilige Schrift als einen, und zwar den wichtigsten Teil dieser Offenbarung einbezieht; das Verhältnis von Bibel und mündlicher Überlieferung wäre dementsprechend zu denken nach der Art konzentrischer Kreise, von denen der engere die Heilige Schrift und der weitere die Tradition bezeichnet. Zweitens läßt sich so die Autorität der kirchlichen Lehrverkündigung gegenüber der Offenbarung klar fassen, auch wenn letztere in der Bibel schriftlich niedergelegt ist. Es handelt sich dann eben um die Autorität, die der Tradition zukommt, um eine Autorität, die keine neue Wahrheit schafft, sondern das Überkommene weitergibt und die der Offenbarung als solcher eigene Autorität zur Geltung bringt. Man hat es Franzelin zum Vorwurf gemacht, daß seine Anschauung von der kirchlichen Lehrverkündigung das Moment des Autoritären zu wenig betone. Es ist aber ein Vorteil dieser Auffassung, daß die Gefahr vermieden wird, die in einer zu selbständig und beinahe unabhängig genommenen Autorität der Kirche besteht. Die in der Tradition enthaltene und vielleicht in etwa verborgene Autorität Gottes kann ohne Schwierigkeit deutlicher herausgestellt werden.

Zum Eingang der Arbeit sprachen wir die Hoffnung aus, durch die Untersuchung des Verhältnisses von Schrift und kirchlicher Lehrautorität eine tiefere Erkenntnis der Lehrgewalt der Kirche zu gewinnen und eine innere Überwindung des protestantischen Schriftprinzips anzubahnen. Ist nun diese Hoffnung in Erfüllung gegangen?

Wir haben versucht, mancherlei beizutragen, was die kirchliche Lehrautorität in ihrer Eigenart näher bestimmen kann. Aber wir möchten nicht behaupten, daß damit ihr tieferes Wesen schon erschlossen sei; dazu braucht es noch einer theologischen Erwägung. Es läßt sich vermuten, daß die in der Offenbarung so stark hervor-

gehobene Vorstellung von der Kirche als dem Herrenleib unsere Erkenntnis fördert. Die Funktionen der kirchlichen Gewalt, auch die des Lehramtes, enthalten ja daher ihre Begründung und Erklärung. Die Kirche führt als Leib Christi das weiter, setzt es in Raum und „ergänzt“ das, was im Haupte begonnen worden ist. Es sind keine neuen Werte, sondern nur die Fortsetzung des alles überragenden Wortes in Jesus Christus, dem menschengewordenen Gottessohn. Nun muß sich das auch in der kirchlichen Lehrgewalt kundtun; denn das Haupt des Leibes ist das in der Menschwerdung noch deutlicher in die Menschheit hineingesprochene Wort Gottes, die Offenbarung des Wortes schlechthin. Der Kirche kann also nichts anderes eignen, als die Offenbarung zu empfangen und weiterzugeben und dabei in Fortführung der Aufgabe Christi dessen Autorität in der Menschheit aller Zeiten zur Anerkennung zu bringen. In dieser Tätigkeit tut sich uns das innere Wesen der Kirche kund, sie ist darum nicht Verkörperung des Heiligen Geistes, sondern Fortsetzung der Menschwerdung des Wortes. Wenn wir von der Lehrgewalt her oder genauer von der Vorlage und Erklärung der Offenbarung her an die Kirche herankommen, so tritt an ihr gerade das hervor, was sie als Leib des menschengewordenen Wortes aufzuweisen hat; dann verschwindet gleichsam ihre eigene geschöpfliche Natur, und der Zugang zu dem Göttlichen wird durch sie frei. Trotzdem liegt in der gnadenvermittelnden Tätigkeit der Kirche eine passende Parallele vor: Alle Gnade kommt vom Haupte, und der Leib empfängt sie nur und gibt sie dienend als Instrumentalursache weiter. Wie da Gnade Christi und Gnade durch die Kirche nicht in Widerspruch miteinander stehen, sondern die letztere durch die erste bedingt und innerlich konstituiert wird, so verhält es sich auch in der autoritativen Lehrverkündigung. Es kommt aber beim Dienst an der Offenbarung hinzu, daß hier mit einer Deutlichkeit, die nicht übersehen werden kann, die Autorität des Hauptes als des Ewigen Wortes, das Fleisch angenommen hat und durch die Kirche, den Leib, diese Fleischwerdung fortsetzt, in Erscheinung tritt.

Nach diesen Ausführungen bleibt uns noch eine Aufgabe, nachzuweisen, wie die protestantische Haltung gegenüber der Heiligen Schrift durch eine eingehendere Darstellung der kirchlichen Lehrautorität überwunden werden kann. Was die Reformatoren im Grunde befürchteten, war eine Verdunklung oder Abschwächung der Autorität des Gotteswortes. In der *Confessio helvetica* vom Jahr 1562 kam das am klarsten zum Ausdruck: „Wir ertragen in der Sache des Glaubens keinen andern Richter als Gott selber, der durch die Heiligen Schriften

erklärt, was wahr und was falsch ist“⁹⁶. Damit erlosch allerdings auch in der evangelischen Theologie das Verständnis für eine kirchliche Lehrautorität, aber im tiefsten wohl deshalb, weil man sie neben oder gar über dem Gotteswort sehen zu müssen glaubte. Heutzutage dürfte eine Lehrgewalt der Kirche nicht mehr auf so viel Widerstand bei den Protestanten stoßen, zumal wenn sie als Dienst an der Offenbarung erklärt wird. Karl Barth schreibt: „Es ist die Autorität der Kirche, die mir darin begegnet, daß die Hl. Schrift zu mir kommt mit dem Anspruch, Wort Gottes zu sein. Wenn die Hl. Schrift überhaupt mit diesem Anspruch zu mir kommt und von mir gehört wird, so kommt sie so zu mir. In diesem Sinne gilt das in der Reformationszeit viel umstrittene Diktum Augustins: ‚Ego vero Evangelio non crederem, nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas‘ (Contra ep. Manich. 5, 6). Erkenne ich in der Hl. Schrift das Wort Gottes, so bedeutet das, daß ich die konkrete Autorität der Kirche anerkenne.“⁹⁷ Wir sehen hier die Erkenntnis des Ineinander von Schrift und Kirche und der beiderseitigen Autorität, zugleich wird eine Grundlage gemeinsamer Verständigung sichtbar. Wenn wir wesentlich die kirchliche Autorität gegenüber der Hl. Schrift als Autorität gegenüber der Offenbarung als solcher deuten, wenn wir herausstellen, daß sie nur dem Worte Gottes zu dienen hat und im tiefsten Wesen dessen Autorität zur Geltung bringen will, dann nähern wir uns dem evangelischen Standpunkt, ohne daß wir die katholische Auffassung im geringsten preisgegeben hätten. Entsprechend wird sich die Ansicht der Protestanten dazu durchringen können, daß sie eine Lehrgewalt der Kirche und ihre Lehrautorität in diesem Sinne anerkennt und daß sie es vermag, ohne dem Worte Gottes und seiner Autorität Eintrag zu tun. Es bleibt allerdings dann noch die Frage nach einer mündlichen Überlieferung außerhalb der Schrift offen, aber auch von dieser Seite her dürfen wohl keine unüberwindlichen Schwierigkeiten entstehen. Wenn einmal die kirchliche Lehrautorität sichergestellt ist, kommt dem anderen Problem nicht mehr allzu große Bedeutung zu. Auf dem Wege der Erkenntnis, daß die mündliche Überlieferung mit der kirchlichen Lehrverkündigung identifiziert werden kann, würde sich am schnellsten eine Lösung anbahnen lassen. Hinzukommen könnte noch der Gedanke, daß es bei der Hl. Schrift um das Wort Gottes, die Offenbarung als solche geht, nicht eigentlich um die Eigenart, daß sie geschrieben ist, und daß darum jedes Sprechen Gottes, das sich authentisch ausweist, mit der gleichen Ehrfurcht angenommen werden muß.

⁹⁶ Non alium sustinemus in causa fidei iudicem quam ipsum Deum, per scripturas pronuntiantem, quid verum sit, quid falsum: E. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903, 172.

⁹⁷ Prolegomena zur Dogmatik I, München 1927, 369 f.

Eine innere Überwindung der protestantischen Auffassung von der „Schrift allein“ wäre dann erreicht und damit auch ein bedeutsamer Schritt zur Annäherung der beiden Konfessionen getan.

Wir haben uns in dieser Arbeit bemüht, die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität zu untersuchen. Der historische Teil brachte die für das Problem bedeutsamen Perioden der katholischen Theologie, die Patristik mit Irenäus und Tertullian an der Spitze, die Scholastik mit Skotus und Heinrich von Gent, das Konzil von Trient und schließlich zwei Theologen des 19. Jahrhunderts, die sich außerordentlich um die Klärung verdient gemacht haben, Möhler und Franzelin. Aus der geschichtlichen Übersicht konnten dann im systematischen Teil manche Gedanken Verwendung finden. In ihm wurde vor allem herausgestellt, daß es die Aufgabe der kirchlichen Lehrautorität ist, die Autorität der göttlichen Offenbarung geltend zu machen, unabhängig davon, ob diese in der Schrift niedergelegt ist oder nicht.

Das Ergebnis wird kaum den Anspruch erheben können, absolut Neues zu bieten, die Zusammenschau dürfte aber sowohl im historischen als auch im systematischen Teil nicht ohne Interesse sein. Theoretisch wird so das Wesen der kirchlichen Lehrverkündigung klar erkannt, und für praktische Gesichtspunkte werden Gedanken ausgesprochen, die das protestantische Schriftprinzip in seiner Einseitigkeit aufheben könnten. Schließlich und letztlich darf auch eine theologische Erkenntnis- und Methodenlehre an diesen Ausführungen nicht achtlos vorübergehen, weil die Art des Beweisverfahrens in der Theologie davon abhängig ist, wie Schrift und kirchliche Lehrautorität, die beiden Angelpunkte der Argumentation, miteinander in Verbindung stehen. Alles in allem, die Frage in sich und in ihrer praktischen Auswirkung wird nicht ohne Bedeutung sein, und wir hoffen, etwas zu ihrer Beantwortung beigetragen zu haben.