

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

Die Auffassung der Glaubensquelle M. J. Scheebens im Licht der Tübinger Schule

1. Einleitung

In unserer Arbeit wird eine Bewertung der Scheebenschen Auffassung bezüglich der Glaubensquelle im Lichte der Tübinger Schule durchgeführt werden¹. Die Glaubensquelle wird hier in einem begrenzten Sinne verstanden, und zwar nur als Hl. Schrift, Tradition und Kirche. Die Analyse des Glaubensaktes wird nun nicht beachtet. Der Kommentar zur theologischen Erkenntnislehre Matthias Joseph Scheebens (1835–1888)² soll sowohl auf dem Hin-

¹ Der obige Aufsatz, trotz seiner verschiedenen Änderungen, stützt sich jedoch stark auf einen Teil meiner Dissertation: *Schrift-Tradition-Kirche. Glaubensquelle in M.J. Scheebens theologischer Erkenntnislehre*, Frankfurt a.M. 1996 (Peter Lang), 237–247.

² An biographischer Literatur über Scheeben ist zu nennen: H.J. BROSCHE: *Das Werden des jungen M.J. Scheeben*, in: *StdZ* 123(1932), 395–407; J. DORNEICH: *Matthias Joseph Scheeben und Benjamin Herder. (Aus ihrem Briefwechsel, 1861–1888)*, in: *ThQ* 117(1936), 27–68; H.J. HEKKER: *Chronik der Regenten, Dozenten und Ökonomen im Priesterseminar des Erzbistums Köln 1615–1950*, Düsseldorf 1950; J.B. HEINRICH: *Zur Erinnerung an Scheeben*, in: *Kath* 68(1888), II, 113–132; J. HERTKENS: *Professor Dr. M.J. Scheeben. Leben und Wirken eines katholischen Gelehrten im Dienste der Kirche*, Paderborn 1892; P. HÖVELER: *Vier Charakterbilder aus der jüngsten Kölner Kirchengeschichte*, Düsseldorf 1899; E. PAUL: *Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben*, (Münchener Theologische Studien Bd. XL), München 1970; DERS.: *M.J. Scheeben*, in: H. FRIES, G. SCHWAIGER (Hrsg.): *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, München-Käsel 1975, Bd. II, 386–408; DERS.: *M. Scheeben*, in: H. FRIES, J. FINSTERHÖLZL: *Wegbereiter heutiger Theologie*, Graz-Wien-Köln 1976; H. SCHAUF, A. EROSS (Hrsg.): *Matthias Joseph Scheeben. Briefe nach Rom*, Freiburg i. Br. 1939. Über Scheebens Lebensbahn kann auch etwas aus dem Verhältnis B. Herders zu ihm erfahren

tergrund der in dieser Hinsicht geltenden kirchlichen Lehre als auch auf dem des Denkens der ihm zeitgenössischen, aber auch der ihm vorausgegangenen Theologen, die mit Tübinger Schule verbunden waren, stattfinden. Als Untermauerung möchten wir uns vor allem der Dokumente des Tridentinums bedienen.

Es kommt darauf an, sowohl die Leistungen als auch die Schwachstellen der Darstellung hinsichtlich der theologischen Erkenntnis Scheebens aufzuzeigen. Allerdings darf bei der Systematisierung der Gedanken Scheebens nicht aus den Augen verloren werden, daß die theologische Erkenntnislehre für ihn nie nur auf die Tradition und auf die Heilige Schrift beschränkt war. Diese beiden Größen, denen wir in unserer Arbeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet, uns aber auch nicht nur auf sie beschränkt haben, sind vor allem im Kontext der Zusammenhänge zwischen der Kirche und dem Wort Gottes zu betrachten und dann erst zu erfassen.

Es mag stimmen, daß die ekklesialen Dimensionen und die Aspekte vom Wort Gottes nicht unbedingt scharf zum Ausdruck kommen, aber Tatsache ist, daß der rheinische Theologe über sie spricht. Und obwohl seine Theologie mit mystischen Elementen durchdrungen ist, ist die Erkenntnislehre Scheebens von den juristischen Beschlüssen des Tridentinischen und des Ersten Vatikanischen Konzils stark geprägt. Aber bezeugt das nicht im Grunde genommen die Auffassung vom wahren Antlitz der Kirche auch im Sinne des II. Vatikanums? Ist dann also Scheeben trotz der Unterstreichung der Rolle des kirchlichen Lehramtes nicht einer von den Wegbereitern zum aktuellen Verständnis der Kirche, wonach der Weg der Kirche durch die Menschen führt? Aus "Lumen gentium" kann man ja ersehen, daß die Kirche als sozialer Organismus und als mystischer Leib, daß sie als Volk Gottes, aber auch *veluti sacramentum* zu sehen ist³.

werden; s.: A.M. WEISS: *Benjamin Herder. Fünfzig Jahre eines geistigen Befreiungskampfes*, Freiburg i. Br. (2)1890.

³ Vgl.: LG 1, in: LThK Vat Konz, Bd. I, 156: "Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis (...)".

2. Der tridentinische Sitz der Theologie Scheebens

Um dem Ziel unserer Abhandlung nachkommen zu können, soll jetzt der theologische Hintergrund der Scheebenschen Auffassung von der Glaubensquelle in den Gestalten der einzelnen theologischen Ideen etwas näher beleuchtet werden. Ohne Zweifel darf gesagt werden, daß das theologische System des rheinischen Theologen auf der Lehre des Trienter Konzils fest begründet ist. Das ist auch völlig verständlich, denn das Konzil in den Jahren 1545–1563 hat wichtige Entscheidungen hinsichtlich des Stellenwertes von Tradition und Heiliger Schrift in der katholischen Glaubenslehre getroffen. Scheeben konnte also nicht an den bindenden Beschlüssen des Tridentinums vorbei-gehen. Das Konzil von Trient, das sich zum protestantischen *Sola-Scriptura-Prinzip* äußert, beabsichtigte, die katholische Konzeption in dieser Hinsicht eindeutig zu definieren und eingehender zu erklären.

Die Ausführungen Scheebens über den Sinn und die Tragweite der Lehrdekrete des Tridentinums hinsichtlich Text und Erklärung der Heiligen Schrift sind vom dogmatischen Standpunkt sehr klar und bestimmt und stellen die Natur der lehramtlichen authentischen Schrifterklärung ins rechte Licht. Der rheinische Theologe gebraucht in seiner Dogmatik⁴ vorwiegend zwei Dekrete des Konzils von Trient: "Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferung" und "Dekret über die Vulgata-Ausgabe der Bibel und die Auslegungsweise der Heiligen Schrift"⁵. Ohne Vorbehalte führt er den Inhalt der Dekrete in die Bücher seiner Dogmatik ein und sehr oft zitiert er wörtlich den Text der konziliaren Bestimmungen. Dabei tut er es nicht selten auf lateinisch⁶.

Zuerst bespricht Scheeben den Sinn und die Tragweite der Dekrete. Dann macht er dazu drei interessante Bemerkungen. 1. Die Dekrete sind, seiner Meinung nach, in ihrer deklaratorischen und dogmatischen Bedeutung nur thetisch, nicht exklusiv zu verstehen, d.h. sie heben positiv die innere Konformität mit dem ursprünglichen

⁴ Vgl.: Dogmatik I (M.J. SCHEEBEN: *Handbuch der katholischen Dogmatik. Theologische Erkenntnislehre* [Dogmatik I], hrsg. von J. HÖFER und M. GRABMANN, Freiburg 1959), N. 272–306. (Die Zahlen, die den Zitaten aus Scheebens Werken beigefügt werden, sind die Randnummern der Bücher seiner Dogmatik).

⁵ DH 1501–1505 und 1506–1508.

⁶ Vgl.: Dogmatik I, N. 274, N. 280, N. 286.

Text der Vulgata hervor und damit zugleich die äußere, öffentliche Geltung der Vulgata, und bestreiten dadurch keinem anderen Text die innere Konformität mit der Vulgata, ja nicht einmal die öffentliche Geltung, mit Ausnahme der lateinischen Versionen⁷. Als zweite Bemerkung schreibt er folgendes: "Die im ersten Dekret erklärte und zugleich für die im zweiten Dekret bestimmte formelle Authentizität oder äußere öffentliche Geltung notwendige materielle Authentizität, oder die innere Konformität der Vulgata mit der Originalurkunde, ist unzweifelhaft nicht als absolute Konformität gemeint. Es können damit bestehen: a) Abweichungen in der Klarheit und Energie des Ausdrucks, selbst in dogmatischen Stellen; wohl auch b) kleinere und unbedeutende, namentlich rein formelle Zusätze und Auslassungen und selbst Widersprüche mit dem Original in solchen Dingen, die weder das Dogma noch die Substanz des Schriftinhaltes überhaupt betreffen"⁸. Dagegen gilt als die dritte Anmerkung bezüglich der Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen folgende Behauptung Scheebens: Die formelle Authentizität der Vulgata oder die ihr vom Tridentinum in seinem zweiten Dekrete zunächst für den Bereich, in dem das Lateinische Kirchensprache ist, zugewiesene Bedeutung als öffentlicher Text der heiligen Urkunde, bringt nach der ausdrücklichen Bestimmung des Dekretes mit sich, 1. daß der Vulgatatext wegen der öffentlichen Garantie bei der Aufstellung und dem Beweis von Glaubens- und Sittenlehren ohne weiteres zuverlässig angewandt und der daraus geführte Beweis von niemandem wegen Unsicherheit der Beweisquelle zurückgewiesen werden darf. Sie verlangt, 2. daß der Vulgatatext auch tatsächlich bei allen öffentlichen Verhandlungen innerhalb der Kirche, bei denen in ihrem Namen und Auftrag Glaubens- und Sittenlehren vorgetragen und bewiesen werden sollen, als kirchlich unbedingt beweiskräftig zu Grunde gelegt werden soll⁹.

Bezüglich der Erklärung der Heiligen Schrift hat das Konzil von Trient in unmittelbarem Anschluß an die Bestimmungen über den authentischen Text ein weiteres Dekret erlassen, welches, obgleich in seinem wahren und vollen Sinne bereits durch das *tridentinische Symbolum* deutlicher erklärt, später mehrfach mißverstanden wor-

⁷ Vgl.: ebd., N. 275.

⁸ Ebd., N. 276.

⁹ Vgl.: ebd., N. 278.

den ist¹⁰. Scheeben nimmt auch Stellung zum zweiten Dekret des Tridentinums und gibt dazu einen entsprechenden Kommentar.

Nach ihm bestimmt das Tridentinum, daß die Kirche das Recht hat, in Sachen des Glaubens und der Sitten über den wahren Sinn der Heiligen Schrift richterlich zu entscheiden, d.h. eine vollkommen authentische und darum ebenso allgemein verbindliche wie unfehlbare Erklärung der Heiligen Schrift zu geben, und zwar nicht nur indirekt und negativ, sondern auch direkt und positiv. Weiter behauptet Scheeben, daß, dieser vollkommenen Befugnis der Kirche entsprechend, die Verleugnung des von der Kirche vertretenen Sinninhaltes nicht bloß deshalb und insofern unstatthaft ist, weil sie äußerlich mit Verwegenheit geltend gemacht werde, sondern weil sie eben denjenigen Sinn verleugnet, welchen die Heilige Schrift gemäß dem unfehlbaren Urteil der Kirche objektiv wirklich hat. Im Hinblick auf die Trienter Bestimmungen zur Auslegung der Heiligen Schrift sagt der rheinische Theologe auch noch, daß diese vollkommene Authentizität der kirchlichen Schrifterklärung mit ihren Konsequenzen insbesondere auch *in concreto* von der einstimmigen Erklärung der Väter gelte, in deren Schriften sich die authentische Erklärung der Kirche widerspiegelt¹¹.

Aktueller Zustand der Theologie aus einer der vielen möglichen Ansichten betrachtet, ist bestimmt auch vom rationalistischen Denken belastet. Dazu hat auch die historisch-kritische Methode etwas beigetragen. Vielleicht konnte die ständige Scheebensche Hervorhebung des Übernatürlichen sowohl innerhalb der Auslegung der Heiligen Schrift als auch bei den allgemeinen theologischen Gedanken etwas zur Erneuerung und zur Bereicherung beitragen. Allerdings soll diese Meinung nicht in dem Sinne einer Rückkehr zum

¹⁰ Auf die eine Quelle der Offenbarung, die sich in den Gestalten der Tradition und der Heiligen Schrift manifestiert, haben wir in unserem Buch mehrfach hingewiesen: A. NAPIÓRKOWSKI: *Schrift-Tradition-Kirche*, 193–195, 218–220. Überdies ist hier zu berücksichtigen: J.R. GEISELMANN: *Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*, in: *Una Sancta* 11(1956), 131–150; DERS.: *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Tradition. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses*, in: M. SCHMAUS (Hrsg.): *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, 123–206.

¹¹ Vgl.: Dogmatik I, N. 281.

“katholischen Fundamentalismus” gelten, wovon W. Beinert in seiner Abhandlung warnt¹².

Das oben Gesagte gestattet uns endlich auch die zusammenfassende Behauptung, daß das theologische Erbe Scheebens, obwohl es offensichtlich aus dem Denken des Trienter Konzils hervorgeht, die konziliaren Beschlüsse in ihrer engen Ausdrucksform übertrifft und sich zu einer breiten Perspektive des göttlichen Glaubens öffnet.

Die harte Auseinandersetzung des Tridentinischen Konzils mit dem Protestantismus findet bei Scheeben ihren Widerhall und führt zur Akzentuierung der Offenbarung als Tradition und Heiliger Schrift. Die Quelle der Glaubenswahrheiten darf also nicht zur *sola scriptura* verengt werden, sie ist auch in der Überlieferung vorhanden¹³.

Die ganze Theologie Scheebens konzentriert sich insbesondere im Bemühen um das Glaubensverständnis. Diese Einstellung des rheinischen Theologen hat ihre Wurzeln auch im Gedankengebäude der Tübinger Schule, die die theologische Haltung Scheebens doch stark beeinflußt und geprägt hat und dem wir uns jetzt zuwenden wollen.

3. Die Tübinger Schule

Das Aufleben der katholischen Theologie in Deutschland im 19. Jahrhundert¹⁴ ist eng mit der Tübinger Schule und ihren großen Vertretern (J.S. Drey: 1777–1853, J.B. Hirscher: 1788–1865, J.A. Möhler: 1796–1838, J.E. Kuhn: 1806–1887, C.J. Hefele: 1809–1893,

¹² S.: W. BEINERT: *“Katholischer Fundamentalismus”. Häretische Gruppen in der Kirche?*, Regensburg 1991.

¹³ Vgl.: A. NAPIÓRKOWSKI: *Schrift-Tradition-Kirche*, 237.

¹⁴ Bezüglich der damaligen theologischen Lage ist auf die folgende Literatur zu verweisen: R. GIBELLINI: *La teologia del XX secolo*, Brescia (3)1996, 161–270 (Cammino della teologia cattolica dalla controversia modernista alla svolta antropologica); G. FROSINI: *Teologia oggi. Una sintesi aggiornata e attualizzata*, Bologna 1996, 13–29; D. FORD: *Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1993, 25–102, 206–237; C. GEFFRÉ: *Un nouvel age de la théologie*, (Cerf) Paris 1987; J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA: *Historia teologii* [Tytuł oryginału hiszpańskiego: *Historia de la Teologia*, Madrid (2)1996], Kraków 1997, 367–420.

F.A. Staudenmaier: 1800–1856) verbunden¹⁵. Der Einfluß der Theologen aus Tübingen läßt sich leicht in der Scheebenschen Dogmatik wiederfinden. Unsere Aufmerksamkeit verdient hier in besonderer Weise die Problematik der Tradition.

3.1. Das Traditionsprinzip

Der Begriff Tradition hat gerade im 19. Jahrhundert eine erfolgreiche Weiterbildung und eine bedeutsame Vertiefung erfahren¹⁶. Nach K.E. Skydsgaard könnte man hier "wirklich von der Entwicklung eines Dogmas sprechen"¹⁷. J. Ternus möchte den Fortschritt, den das 19. Jahrhundert in die Fassung des theologischen Traditionsprinzips brachte, "kurz als die Betonung des organischen Moments bezeichnen"¹⁸. Y. Congar sieht den Beitrag der nachtridentinischen Traditionslehre und besonders den des 19. Jahrhunderts darin, daß in das Verständnis der Tradition der Begriff des kirchlichen Lehramtes eingeführt wurde¹⁹. Man kann wohl beide Aspekte verbinden und sagen, das 19. Jahrhundert hat den organisch-dynamischen Aspekt der Tradition herausgestellt, indem es die objektive Tradition in ihrer Einheit mit dem Träger der Tradition und ihrer Vermittlung durch die Kirche sah. Nach P.-A. Liégé sind es drei Theologen des 19. Jahrhunderts, denen dieser Begriff eine wesentliche Vertiefung verdankt: J.A. Möhler in

¹⁵ Natürlich ist hier nicht die jüngere evangelische Tübinger Schule als eine Richtung der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts (F. Chr. Baur, D.Fr. Strauß, E. V. Zeller) gemeint. Es geht vor allem in unserem Aufsatz um die katholische Tübinger Schule, die den aufklärerischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts überwindet hat. Im Unterschied zur Neuscholastik bediente sie sich der Denkmittel des deutschen Idealismus und hatte einen lebendigen Sinn für das geschichtliche Werden von Religion und Dogma und für das historische Methode in der Theologie, vgl.: *Tübinger Schule*, in: K. RAHNER, H. VORGIMLER: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i.Br. (13)1981, 422–423.

¹⁶ Vgl.: H. BACHT: *Tradition als menschliches und theologisches Problem*, in: *StdZ* 159 (1956/57), 298 ff; vgl.: R. HAUSER: *Überlieferung. Zur theologischen Diskussion des kirchlichen Traditionsbegriffes*, in: *Wort und Wahrheit* 10 (1955), 201.

¹⁷ K.E. SKYDSGAARD: *Schrift und Tradition*, in: *Kerygma und Dogma* 1 (1955), 163.

¹⁸ J. TERNUS: *Beiträge zum Problem der Tradition*, in: *Divus Thomas* 3, H. 16 (1938), 35.

¹⁹ Vgl.: Y. CONGAR: *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960, 237 und 254.

Tübingen, im Gedankenkreis der Romantik, J.B. Franzelin in Rom, in einem ganz andersartigen Milieu, und M. Blondel, im Zusammenhang mit seiner Philosophie der Aktion²⁰. Diesen dreien sind – nach Meinung W. Kaspers – noch M.J. Scheeben (der Schüler Franzelins) und J.H. Newman hinzuzufügen²¹.

Der Grad der theologischen Mühe um die Ausarbeitung des Begriffes von Tradition ist auch auf der protestantischen Seite zu bemerken. Im Ton eines gewissen Einwandes wurde sie von F. Loofs in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: "Im Vatikanum ist es der Tradition – wenigstens der wirklichen, historisch konstatabaren Tradition – ergangen wie im Tridentinum der Schrift. Sie ist zurückgedrängt durch eine andere Größe. Diese Größe ist die lehrende Kirche. Was die Schrift lehrt, zeigt die Tradition; so dekretiert das Tridentinum. Was die Tradition ist, lehrt die Kirche, so will es das Vatikanum"²². H. Rückert, G. Ebeling und W. v. Löwenich stellen deshalb eine radikale Umgestaltung des kirchlichen Traditionsprinzips gegenüber der alten Kirche fest. Diese Umgestaltung ist nach jener Anschauung im 19. Jahrhundert von der katholischen Tübinger Schule, besonders von J.A. Möhler, angeregt worden; durch die Definition von 1854 und durch das Erste Vatikanische Konzil wurde sie dann zum Abschluß gebracht²³. Das sachlich von Scheeben zurückgewiesene, historisch aber fragliche Wort Pius' IX. "La tradizione sono io" wird oft als prägnantester Ausdruck des wenigstens *de facto* angewandten katholischen Traditionsprinzips angesehen²⁴.

²⁰ Vgl.: P.-A. LIÉGÉ: *Les sources de la foi chrétienne*, in: *Initiation théologique*, Paris 1957, vol. I, 25: "Qui veut réfléchir sur la Tradition ne peut ignorer ces trois penseurs".

²¹ Vgl.: W. KASPER: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg–Basel–Wien 1962, 3.

²² H. LOOFS: *Symbolik oder christliche Konfessionskunde*, Tübingen 1902, 209.

²³ Vgl.: H. RUCKERT: *Schrift, Tradition und Kirche*, Lüneburg 1951, 14 ff; vgl.: G. EBELING: *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, Tübingen 1954, 44; vgl.: W. von LÖWENICH: *Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme*, Witten 1955, 155. Daß dieser Vorwurf nicht neu ist, zeigt A. DENEFFE: *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie* (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 18), Münster 1931, 124.

²⁴ Vgl.: *Dogmatik I*, N. 337; vgl.: W. KASPER: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, 6.

3.2. J. A. Möhler

Etwas zurückhaltender und sachlich – wenigstens was die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge angeht – richtiger urteilt K. Barth. Die Unter- bzw. Einordnung der Heiligen Schrift in die Tradition und die der Tradition in die Kirche kündigt sich nach ihm schon bei Irenäus, Augustinus und Vinzenz von Lerin recht deutlich an²⁵. Die Väter von Trient haben – nach K. Barth – mit “fast übergroßer Besonnenheit und Mäßigung eine Erkenntnis zum Bekenntnis erhoben, die in der Papstkirche schon längst lebendig war und zu der sie sich schon viel früher hätte bekennen können”²⁶. Die katholische Identifikation von Schrift, Überlieferung, Kirche und Offenbarung liegt also nach ihm schon bei den Vätern weitgehend vor.

Trotzdem kennt K. Barth auch die beiden “unser Problem einer letzten Zuspitzung entgegentreibenden Ereignisse der Geschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert”²⁷, nämlich die Existenz der Tübinger Schule und das Erste Vatikanische Konzil²⁸. K. Barth versucht – wie sich W. Kasper äußert – als erster das Verhältnis zwischen den Tübingern, besonders Möhler, und dem I. Vatikanum in unserer Frage näher zu bestimmen²⁹. Danach ist J.A. Möhler, “jedenfalls auf deutschem Sprachgebiet, der Theologe des Pontifikats Pius IX., der Theologe insbesondere der Zeit des Vatikanischen Konzils, auf welchem (...) seitens des Lehramtes selber der Schlußstrich unter die ganze Entwicklung gesetzt wurde”³⁰. Die “eigentliche Wucht der Möhlerschen Gedankengänge” liegt nach Barths Meinung aber nicht in der Zusammenfassung des Komplexes Schrift und Tradition und der Identifizierung mit der Offenbarung, “sondern darin, daß er die ganze diesem Komplex damit zugesprochene Würde und Vollmacht nun doch nur als ein Prädikat eben der Kirche, der Kirche der Gegenwart (...) verstanden wissen wollte. Sie ist es, in deren Glauben das Wort Gottes eingegangen, in deren Glauben es faktisch aufgegangen ist (...), sie ist *in concreto* die Offenbarung (...).

²⁵ Vgl.: K. BARTH: *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich (3)1947–48, 611.

²⁶ Ebd., 613.

²⁷ Ebd., 622.

²⁸ Vgl.: ebd., 623, 628.

²⁹ Vgl.: W. KASPER: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, 6.

³⁰ K. BARTH: *Kirchliche Dogmatik I/2*, 628.

Sie ist der heute redende, regierende, handelnde, entscheidende Jesus Christus"³¹. Nur eine Frage war nach K. Barth bei Möhler noch offen, die durch das I. Vatikanum dann geklärt wurde, wo nämlich "nun ihr Offenbarung redender Mund, wo denn also die mit der Autorität des Wortes Gottes identische Autorität der Kirche *in concreto* zu suchen und zu hören sei"³². Als diesen Kulminationspunkt der ganzen Traditionslehre stellte das Erste Vatikanische Konzil das unfehlbare Lehramt des Papstes heraus³³.

Dem Urteil K. Barths über Möhler schließt sich auch P. Lengsfeld in sachlicher Hinsicht weitgehend an, zumindest gibt seiner Meinung nach Möhlers Ausdrucksweise zu Barths Mißverständnis leicht Anlaß³⁴. Hinsichtlich der historischen Seite des Problems meint P. Lengsfeld allerdings, Barth habe den Einfluß Möhlers auf die Theologie der Gesamtkirche und die Vorbereitung des I. Vatikanums und damit die repräsentative Bedeutung Möhlers überhaupt wohl sehr überschätzt; der Einfluß Franzelins und Scheebens sei demgegenüber zweifellos größer und repräsentativer; sie würden auch dieses Mißverständnis bei Barth nicht geweckt haben³⁵. Widersprüchlicher könnte man sich die Beurteilung der Zusammenhänge in der Traditionslehre zwischen Möhler und dem I. Vatikanum wohl kaum mehr denken.

Die theologische Auffassung der Tradition im Scheebenschen System steht sowohl zeitlich wie sachlich gerade in diesem Zwischenraum zwischen Möhler und dem I. Vatikanum. Diesen Zusammenhängen wollen wir nachgehen, um die Bewertung Scheebens sachlich durchführen zu können. Den Einfluß Möhlers auf das I. Vatikanum als solches hat K. Barth zweifellos richtig erkannt. Man wird vom Ergebnis der Untersuchung her aber auch zugeben müssen, daß man den Einfluß Möhlers auf die Theologie des letzten

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Vgl.: W. KASPER: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, 7.

³⁴ Vgl.: P. LENGSELD: *Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1960, 101.

³⁵ Vgl.: ebd., 108.

Jahrhunderts, und zwar gerade auf Scheeben, nicht genug gesehen und geschätzt hat³⁶.

Neben dieser historischen Frage stellt sich noch ein sachliches Problem. Dem scharfen Urteil der genannten protestantischen Autoren scheint eine starke Tendenz innerhalb der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts recht zu geben, die die Tradition und die Lehre der Kirche identifizieren zu können glaubt. Allerdings stellt sich die Meinung unter den Theologen sehr unterschiedlich dar³⁷, obwohl es den Anschein hat, daß die Identifikation heute von den meisten Theologen abgelehnt wird³⁸.

³⁶ Vgl.: W. KASPER: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, 7.

³⁷ Die Identifikation der Überlieferung mit der Kirche wurde von den folgenden Theologen angenommen: vgl.: A. DENEFFE: *Der Traditionsbegriff*, 108; vgl.: G. FILOGRASSI: *Tradizione divino-apostolica e magistero della Chiesa*, in: *Gregorianum* 33(1952), 136. In Hinblick auf die Tradition bespricht er ihre verschiedenen Formen und um schließlich zur ekklesiastischen Überlieferung zu kommen: "La parola *tradizione* sogliamo usarla in vari sensi, benchè tra loro connessi. Si parla di *tradizione storica*, ossia di trasmissione di antiche memorie, del racconto di avvenimenti e simili. Si parla anche di *tradizione filosofica*, ossia di modi di vedere e di giudicare, arrivati di eta fino a noi. Nella presente ricerca, *tradizione* assume il significato tecnico, teologico ed ecclesiastico, di dottrina religiosa, da Dio rivelata, e, per via di insegnamento orale, conservata fino a noi attraverso il magistero degli apostoli e dei loro legittimi successori. Dottrina religiosa *divina*, perchè ha la sua origine nella rivelazione pubblica soprannaturale di Cristo; *apostolica*, perchè a noi giunta per il tramite degli apostoli. Con ciò la distinguiamo da una tradizione o semplicemente apostolica, originata dagli apostoli ma senza una rivelazione divina; o semplicemente ecclesiastica, originata dalla Chiesa postapostolica".

Dagegen wendet sich J. TERNUS: *Beiträge zum Problem der Tradition*, 38; vgl.: O. MÜLLER: *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, in: *MThZ* 4(1953), 166; vgl.: J. BEUMER: *Glaubenssinn der Kirche als Quelle einer Definition*, in: *ThGl* 45(1955), 252; vgl.: H. BACHT, *Tradition: Tradition als menschliches und theologisches Problem*, in: *StdZ* (1956/57), 299.

³⁸ Auch bei Möhler kommt solche Identifizierung nicht vor; vgl.: W. van ROO: *Möhler's earlier Symbolism*, in: *Gregorianum* 72(1991), 132: "This self-propagating, ongoing hereditary life power in the Church is Tradition, the inner, mysterious, completely invisible aspect of Church". Der Verfasser bespricht in seinem Aufsatz die Hauptelemente der Theologie Möhlers. Zu diesen rechnet er auch die Tradition, die nach Möhler nicht die Kirche selbst ist, sondern er versteht sie als einen Aspekt der Kirche.

Allerdings wäre es bei der Besprechung der Tübinger Schule berechtigt gewesen, andere, zumindest die bedeutendsten Vertreter dieser Schulrichtung zu erwähnen. Denn außer Möhler sind noch Drey, der als der wahre Initiator der Schule gilt, Hirscher, Staudenmaier und Kuhn zu nennen³⁹ Das Verdienst Möhlers ist von ihnen nicht übertroffen worden; vor allem ist aber viel aus seiner theologischen Konzeption bei Scheeben wiederzuerkennen, was er wohl nicht direkt, sondern durch die Vermittlung der Römischen Schule, also durch seine Lehrer, empfangen hat. Wir wenden uns nun den Punkten der Scheebenschen Theologie zu, welche als die von Möhler erworbenen gelten. Zuerst möchten wir unsere Aufmerksamkeit auf das Traditionsprinzip als Ausgangspunkt in der Möhlerschen Dogmenentwicklungslehre richten.

Die Tradition ist nach Möhler auch ein gegenwärtiger Lebensvorgang. Wie in seiner "Einheit"⁴⁰ gezeigt, gründet sie darin, daß sie sich im Raum der Kirche als Gesetz der geistigen Zeugung und Fortpflanzung auswirkt. Deshalb wird ja die allgemeine Lehre der Kirche aus der ursprünglichen Botschaft Jesu Christi kontinuierlich entwickelt und geklärt, weil sich in der Kirche dieselbe ununterbrochen, in steter geistiger Zeugung mit dem Geist Christi selbst fortgepflanzt hat. Noch deutlicher als in seinem Frühwerk wird hervorgehoben, daß die Überlieferung als Regel des Glaubens nicht bloß eine theoretische Angelegenheit, sondern eine Sache des Lebens ist. Die Überlieferung ist die Norm des Glaubens nicht nur insofern, als sie uns die von Christus verkündeten Ideen rein vermittelt, sondern vor allem dadurch, daß sie diese Ideen verwirklicht und ihnen Gestalt und Leben gegeben hat. Nur durch die Lebenseinheit der Gläubigen, durch denselben Glauben, ist die Überlieferung als Regel des Glaubens überhaupt möglich⁴¹.

Diese Auffassung der Überlieferung wird auch durch ihren klassischen Begriff bestätigt. Denn in der Auseinandersetzung mit dem Historismus hat Möhler das Lebendige der Überlieferung betont. Das Wesen der Überlieferung wird ja gerade darin gesehen, das bloß

³⁹ Vgl.: J.R. GEISELMANN: *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 13.

⁴⁰ S.: J.A. MOHLER: *Die Einheit in der Kirche, oder Das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*. Hrsg. von J.R. GEISELMANN, Köln 1957.

⁴¹ Vgl.: J.R. GEISELMANN: *Die katholische Tübinger Schule*, 77.

Geschichtliche und damit Vergangene des urchristlichen Geschehens zu einem unmittelbar Gegenwärtigen zu machen. Jetzt aber hebt Möhler zum unmittelbar Gegenwärtigen des Geistwirkens im Gegensatz dazu das andere Moment hervor, das mit aller Überlieferung gegeben ist. Denn Überliefern ist seinem Wesen nach immer auch das Sich-Zurückwenden zu einem geschichtlichen Ursprung⁴². Jener dynamische Aspekt der Überlieferung ist ebenfalls bei Scheeben zu beobachten. Der rheinische Theologe spricht selbst über die objektiven Gesetze der kirchlichen Überlieferung in ihrer genetischen Entwicklung und konkreten Erscheinung. Er sieht in der kirchlichen Tradition kein bloß menschliches, sondern von Gott übernatürlich organisiertes, belebtes und geleitetes Phänomen, das durch menschliche Tätigkeit vermittelt und vollzogen wird⁴³.

3.3. Der Einfluß auf Scheeben

Sehr tiefgehend sind auch Scheebens Darlegungen über die innere organische und solidarische Einheit der kirchlichen Tradition. Diese Tradition ist nach ihm durch die drei Eigenschaften bestimmt: Integrität, Kontinuität und Universalität. Die drei Eigenschaften zusammen stellen die kirchliche Tradition im allgemeinen als eine katholische dar. Die Katholizität zeigt sich in zwei Formen: zum einen als effektive, extensive, explizierte, bzw. materielle und äußerliche und zum anderen als virtuelle, prinzipielle und implizierte, bzw. formelle und innerliche⁴⁴. "Obgleich aber die letztere Form der Katholizität an sich unvollkommener ist als die erstere, so tritt doch gerade in ihr ein Moment der Katholizität hervor, welches man bei der ersteren zu leicht übersieht: wir meinen die innere organische und solidarische Einheit der kirchlichen Tradition. Während nämlich die erstere Form in der aktuellen Übereinstimmung aller Zeugen zu allen Zeiten die effektive Allgemeinheit der Tradition aufweist, ist die letztere nur denkbar durch die solidarische Einheit, kraft welcher 1) die sekundären Wahrheiten mit den prinzipiellen Stamm- und Kernwahrheiten, 2) die Lehre und der Glaube der späteren Kirche mit dem der früheren, und 3) der Glaube der untergeordneten

⁴² Vgl.: ebd., 327.

⁴³ Vgl.: Dogmatik I, N. 307–350.

⁴⁴ Vgl.: ebd., N. 314.

Einzelglieder mit der maßgebenden Lehre der übergeordneten und zentralen Glieder so verkettet und verwachsen ist, daß man sagen kann und muß: 1) die sekundären Wahrheiten würden *implicite* in dem Bekenntnis der primären, 2) die später latent gewordenen *implicite* in dem fortdauernden Festhalten an der Lehre der Vorfahren, 3) die für einen mehr oder minder großen Teil der Kirche zu einer gegebenen Zeit latenten *implicite* darin festgehalten, daß dieser Teil trotz seiner subjektiven Unkenntnis oder Verleugnung der betreffenden Wahrheiten unbedingt an allem festhalten will, dessen Annahme durch die in der Kirche bestehende Autorität ausdrücklich oder stillschweigend geboten wird⁴⁵. Wir können also als gegeben annehmen, und zwar berechtigt, daß Scheeben von der Möhlerschen Theologie etwas übernommen hat. Es ist gewiß schwer mit genauer Deutlichkeit festzustellen, welche Elemente des Traditionsprinzips von Möhler bei Scheeben aufgetaucht sind, aber ein Einfluß der Tübinger Schule mit Möhler als Hauptfigur auf Scheeben muß angenommen werden.

Diese Behauptung teilen nicht nur z.B. W. Kasper⁴⁶ und F. Gaar in seiner Habilitationsschrift⁴⁷, auch J.R. Geiselman teilt sie in

⁴⁵ Ebd., N. 315.

⁴⁶ Vgl.: W. KASPER: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, 7. An mehreren Stellen seiner Abhandlung zeigt Kasper die Abhängigkeit der Vertreter der Römischen Schule von J.A. Möhler auf; z.B. in ausführlicher Weise bespricht er die Überlieferung bei Möhler und bei Perrone, vgl.: ebd., 135–143. Jene Abhängigkeit Perrones von Möhler ist sowohl von H. SCHAUF (vgl.: DERS.: *Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts*, Rom 1938, 58.) wie von A. KERKVOORDE (vgl.: DERS.: *La formation théologique de M.J. Scheeben à Rome* [Universitas cath. Lov. XII, 2], Louvain 1946, 172–193) herausgestellt worden. KASPER vergleicht weiter auch Passaglia und Schrader mit Möhler, vgl.: DERS.: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, 229, 290–291, 306, 314, 332, 342, 369. Und weiter weist er bei der Darstellung der Weiterentwicklung der Traditionslehre Passaglias und Schraders durch Franzelin auf den Zusammenhang mit Möhler hin, vgl.: ebd., 397–401.

⁴⁷ Vgl.: F. GAAR: *Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Joh. Baptist Franzelin*, Regensburg 1973, An. 289 auf die Seite 335. Hinsichtlich dieser Meinung spricht er hier folgendes: "Scheeben, der von der Tübinger und romantischen deutschen Theologie durchaus nicht unbeeinflusst geblieben ist (...)".

seinem sehr bedeutsamen Werk⁴⁸. Geiselman stellt auf Grund ungedruckten Materials das Ringen von J.S. Drey und J.A. Möhler um ein theologisches Überlieferungsprinzip auf dem Hintergrund der Philosophie des deutschen Idealismus und der Geschichtsauffassung der Romantik dar. Drey lehrt eine Überlieferung als Selbstüberlieferung des Urchristentums zur beständigen Gegenwart⁴⁹ Dagegen hat Möhler am Schluß seines inneren theologischen Entwicklungsweges eine Theorie der Überlieferung vertreten, in der eine Synthese von kirchlicher Autorität und Gemeinschaft der Gläubigen als den Trägern der kirchlichen Überlieferung, des mystischen Prinzips des Heiligen Geistes und des autoritativen Prinzips des kirchlichen Amtes im Vorgang der Überlieferung des romantischen und tridentinischen Überlieferungsbegriffs zu Tage tritt. Die Konzeption der Tradition, die sich beim "späteren" Möhler zeigt, ist also in der Scheebenschen Erkenntnislehre zweifellos zu finden. In den Erörterungen hinsichtlich des Traditionsbegriffes bei Möhler muß noch darauf hingewiesen werden, daß bei ihm ein ziemlich großer Gedankensprung im Verständnis der Überlieferung zu bemerken ist, ohne den Versuch, den Begriff der Tradition allmählich auszuarbeiten. Es besteht ein Unterschied zwischen dem Überlieferungsbegriff in seinem Werk "Einheit" (1825) und in dem, was sich in seiner "Symbolik" (1832) befindet, weil Möhler von der transzendentaltheologischen zur existentiellen Deutung des Glaubens aus geheiligter Überlieferung zu schnell übergegangen ist. Deswegen ist bei ihm der Übergang vom organischen

⁴⁸ S.: J.R. GEISELMANN: *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Freiburg-Basel-Wien (2)1966.

⁴⁹ Vgl.: ebd., 177 ff, 250 f. Die Selbstüberlieferung Christi vollzieht sich nach Drey im Heiligen Geist. Die Selbstbezeugung und Selbstoffenbarung in Christus steht nicht für sich allein; sie zielt darauf, die ganze Menschheit in die Ökonomie Christi einzubeziehen. Der Begriff "Selbstüberlieferung" Dreys haben Passaglia und Schrader übernommen. Er war geeignet, die Gedanken der beiden römischen Theologen präzise zusammenzufassen. Allerdings kommen sie zu ihrer Auffassung durch ganz andere Voraussetzungen als Drey. Dieser entwickelt – wie bereits im Text der Arbeit erwähnt wurde – diesen Begriff von der Ideenwelt der Romantik her, während Passaglia und Schrader das Gedankengut der Schrift, wie es sich ihnen in der Theologie der Väter bot, wieder aufgriffen. Von ähnlichen Voraussetzungen ist O. CULLMANN neuerdings wieder zu einem ähnlichen Ergebnis gekommen, vgl.: DERS.: *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich 1954, 22 und 24.

zum autoritativen Überlieferungsbegriff wahrzunehmen⁵⁰ Die Beeinflussung auf Scheeben wird noch deutlicher und sichtbarer sein, wenn der Hinweis auf die mehrfachen Anführungen der Zitate aus der "Symbolik" Möhlers erfolgen wird⁵¹.

Im Gegensatz dazu erläutert M. Grabmann seine Stellungnahme. Er ist der Meinung, daß der Überlieferungsbegriff Möhlers, den auch Kuhn und Staudenmaier übernommen haben, auf Scheeben keinen wahrnehmbaren Einfluß ausgeübt hat. Scheeben hat nach seiner Meinung den Überlieferungsbegriff des Tridentinischen Konzils unter dem Einfluß der nachtridentinischen Theologie und des klassischen Werkes seines Lehrers, des Kardinals Franzelin, in tiefer selbständiger Gedankenarbeit in seiner ganzen Inhaltsfülle entwickelt⁵².

Es scheint aber trotzdem, daß alles eher für den Einfluß der Tübinger Schule auf Scheeben spricht. Die Meinung Grabmanns ist grundsätzlich schwer zu halten, weil zu viele Tatsachen dagegen sprechen. Es ist offensichtlich, und niemand will hier etwas anderes beweisen, als daß Scheeben den Überlieferungsbegriff Möhlers einfach übernommen hat. Auf keinen Fall möchten wir die große Leistung Scheebens in Frage stellen. Wir behaupten aber, daß das von Scheeben übernommene Traditionsprinzip von ihm wesentlich umgeformt wurde.

3.4. J. E. Kuhn

Um den Überblick über die Tübinger Schule bereichern zu können, möchten wir noch darauf hinweisen, daß auch das Traditionsprinzip Kuhns in vielen Punkten dem Scheebenschen entspricht⁵³. Vor allem handelt es sich hier um die Auffassung der Tradition (Traditionen) als der schriftergänzenden Quelle der christlichen Wahrheit. Nach J.E. Kuhn sind so manche Einzelheiten in Bezug auf die Lehre, Sitte, Kirchenverfassung auf dem Weg der Überlieferung von den Aposteln auf die Kirche übergegangen, wovon in den apostolischen Schriften keine ausdrücklichen Andeutungen zu finden sind. Solche Einzelheiten sind es, die wir mit dem

⁵⁰ Vgl.: J.R. GEISELMANN: *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, 409–435.

⁵¹ Vgl.: Dogmatik I, N. 267, N. 284, N. 383, N. 771, N. 1029, N. 1114.

⁵² Vgl.: ebd., die Anmerkung Grabmanns Nr. 1 auf der Seite 153.

⁵³ Vgl.: A. NAPIÓRKOWSKI: *Schrift-Tradition-Kirche*, 245.

Ausdruck *Traditionen* bezeichnen. Sie wirken als eigentliche Ergänzungen zum Schriftinhalt, was man von der *Tradition* nicht sagen kann. Und im Hinblick darauf, auf solche mündlich fortgepflanzten Einzelheiten apostolischer Lehre, ist zu sagen, daß die Wahrheiten des christlichen Glaubens und der christlichen Sitten aus zwei verschiedenen Quellen zu schöpfen sind, einmal aus den heiligen Schriften aber auch aus den ungeschriebenen kirchlichen Traditionen⁵⁴. So verstanden, ist die Überlieferung ein den apostolischen Schriften parallel laufender Inhalt und Ausdruck apostolischer Lehre und somit wie die Heilige Schrift eine Quelle der christlichen Wahrheit. Gegenüber der Heiligen Schrift ist also die Tradition integrierende Quelle der Wahrheit, insofern sie die Lehre der apostolischen Schriften zur Vollständigkeit der Lehre der Apostel ergänzt. So stellt Kuhn neben die inhaltlich unvollständige Schrift die apostolischen Traditionen als die zweite die Heilige Schrift ergänzende Quelle der Offenbarungswahrheiten⁵⁵.

Es scheint, daß, obwohl die Komplexe hinsichtlich der Schrift und der Tradition verhältnismäßig anders bei Kuhn und wieder anders bei Scheeben aufgegriffen wurden⁵⁶, dann doch der Traditionsbegriff Kuhns und der Scheebens viel gemeinsam haben.

3.5. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann man schließlich festhalten, daß Scheeben, geprägt vom Schulthomismus aus seiner römischen Zeit, in die Auseinandersetzungen um die von der Romantik geprägte Theologie der Tübinger Schule hineingestellt war, allerdings zu einer Zeit, in der sich die Philosophie des Deutschen Idealismus schon überlebt hatte. Scheeben entfaltet "eine – wohl *via* Möhler vermittelte – ro-

⁵⁴ Vgl.: DH 1501–1505.

⁵⁵ Vgl.: J.R. GEISELMANN: *Die katholische Tübinger Schule*, 364. Mehr über die Traditionslehre J.E. Kuhns ist in einem anderen Werk von Geiselman zu erfahren, DERS.: *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung – das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn*, Freiburg 1959.

⁵⁶ Zum Vergleich kann hier noch auf den folgenden Artikel ein Hinweis gemacht werden, J. BEUMER: *Das Verhältnis von Schrift und Tradition als theologisches Problem bei M.J. Scheeben und H. Schell*, in: ThRv 55(1959), 203–214.

mantische Theologie, die unverkennbar »römisch« geprägt ist, aber fortschreitend selbständig mit Hilfe der großen Meister theologischer Tradition buchstabiert wird⁵⁷. Unbezweifelbar beeindruckt dabei die überwältigende Fülle an eingearbeiteten theologischen Traditionen sowie insbesondere die Großartigkeit eines solchen selbständigen Baus⁵⁸.

Die sich auf Scheeben ausgewirkte direkte und dann durch die Vermittlung der Römischen Schule der Ideen aus Tübingen auch indirekte Beeinflussung der Tübinger Schule vermag auf keinen Fall Scheebens Verdienste herabzusetzen, sondern zeigt die Wurzel seiner Gedanken und dadurch seine Entwicklung. Denn erst, wenn wir den Lauf, aber auch die Quelle seiner Gedanken verfolgen, sind wir im Stande, ihn besser zu verstehen, zu beurteilen und auch zu würdigen. Wir stimmen völlig mit der Meinung Grabmanns überein: "Es wird in der Tat keinen zweiten Theologen in neuerer Zeit geben, der in solchem Umfang zugleich die Werke der Patristik, besonders auch die der griechischen Väter, die mittelalterliche und spätmittelalterliche Scholastik, die Folianten der nachtridentinischen Theologie durchgearbeitet und diesen unübersehbaren Stoff mit solcher Selbständigkeit gemeistert hat"⁵⁹

Man sollte vielleicht noch zum Abschluß auf ein sehr wesentliches Merkmal der Tübinger Schule hinweisen. Alle ihre Vertreter haben sich um die Wissenschaft der Theologie bemüht. Das Stichwort: *die Theologie als Wissenschaft* zieht sich wie ein roter Faden durch die Werke von Drey, Hirscher und Möhler. Vom Organismus der Wissenschaft spricht natürlich auch Scheeben. Am Schluß seiner "Mysterien" stellt er sich die Aufgabe, "den wissenschaftlichen Charakter der Theologie genauer kennenzulernen"⁶⁰. Damit erfährt man, daß er den gleichen Fragenkomplex berührte, mit dem die erste Tübinger Generation begann. Und darin liegt eben Scheebens Stärke, daß er diese modernen Fragen, die wir beispielsweise bei

⁵⁷ E. PAUL: *Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)*, in: H. FRIES, G. SCHWAIGER (Hrsg.): *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. II, München 1975, 402.

⁵⁸ Vgl.: G. SCHWARZWELLER – MADL: *Jesus Christus – der "Gott mit uns"*, Frankfurt a.M. 1994, Bd. I, 372.

⁵⁹ M. GRABMANN: *Natur und Gnade*, 17.

⁶⁰ *Mysterien des Christentums*, 706 ff. S.: Das ganze Kapitel "Die Wissenschaft von den Mysterien des Christentums oder die Theologie", 707–772; vgl.: *Dogmatik I*, §47–§56.

Perrone oder Liebermann noch nicht finden, mit scholastischer Tiefe lebendig zu lösen bemüht war. Hier dürfte vielleicht J.E. Kuhn mitanregend gewesen sein⁶¹.

KONCEPCJA ŹRÓDŁA WIARY W UJĘCIU M. J. SCHEEBENSA W ŚWIETLE SZKOŁY Z TYBINGI Streszczenie

Powyższa refleksja ukazuje koncepcję źródła wiary w ujęciu Mateusza Józefa Scheebena w świetle katolickiej szkoły teologicznej z Tybingi. Źródło wiary zawężono tu do jej przedmiotu, czyli Objawienia zawartego w Piśmie św., Tradycji i Kościele, dlatego też analiza wiary samej w sobie (jako akt) nie została uwzględniona.

Scheeben – wybitny niemiecki dogmatyk odnowionej teologii scholastycznej końca XIX w. – jakkolwiek nie zaliczany do żadnej ówczesnej orientacji teologicznej, to jednak w pewien sposób związany ze wszystkimi, okazuje się być pod pośrednim (poprzez szkołę Rzymską) i bezpośrednim wpływem szkoły z Tybingi. W kontekście kulturowych i teologicznych zmagañ racjonalizmu z fideizmem (relacji między wiarą i rozumem, między Bogiem a światem), opierając się na dorobku teologów z Tybingi łączy metodę historyczną ze spekulacją i akcentuje teologię jako naukę (J.S. Drey, J.B. Hirscher, J.A. Möhler).

Teolog z Kolonii zrywa z wielowiekową zafałszowaną interpretacją dokumentów Soboru Trydenckiego, mówiących jakby o dwóch źródłach wiary (*partim – partim*) i jednoznacznie wskazuje na jedno Objawienie, przybierające różne formy swojej ekspresji. Dlatego mówiąc o źródle wiary w swojej „Theologische Erkenntnislehre”, odwołuje się do Pisma św., Tradycji i Kościoła – rozumianych wyraźnie jako jedna całość. Koncepcja Tradycji u Scheebena jest bardzo bliska zasadzie Tradycji J.E. Kuhna. Chodzi tu zwłaszcza o takie ujęcie Tradycji jako źródła chrześcijańskiej wiary, które uzupełnia Pismo św. Z kolei Kościół jest przez Scheebena postrzegany jako dynamiczne źródło i norma wiary. Kościół zatem to przede wszystkim życie, i to o wymiarze pneumatologicznym, stąd tradycja kościelna u Scheebena – bazując na „Einheit in der Kirche” J.A. Möhlera – jest aktualnym procesem życiowym.

⁶¹ Vgl.: H.-J. BROSCHE: *Vom Wesen wahrer Theologie. Das Verhältnis der katholischen Tübinger Schule im 19. Jahrhundert zur Scholastik*, in: *WiWei* 19(1956), 16.