

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 29 (1939)
Heft: 1

Artikel: Zum altkirchlichen Traditionsgedanken
Autor: Gilg, Arnold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404143>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Zum altkirchlichen Traditionsgedanken.

Vortrag, gehalten an der Studientagung am 26. August 1938
in Zürich.

Wenn es gilt, im Zusammenhang unserer heutigen Verhandlungen eine dogmengeschichtlich-systematische Betrachtung über den Begriff der Tradition anzustellen ¹⁾, so versteht sich von selbst, dass die Aufmerksamkeit sich entscheidend darauf zu richten hat, was sich aus den in den Blickpunkt gerückten historischen Erscheinungen bezüglich der Bestimmung und Gestaltung des Verhältnisses von Schrift und Tradition entnehmen lässt. Die Frage nach dieser Beziehung ist es doch, um die unser Interesse kreist, da wir von der Erörterung des Themas „Kirche und Wort Gottes im Neuen Testament“ herkommen. Nicht ebenso selbstverständlich aber dürfte es sein, dass wir unsere Untersuchung auf den altkirchlichen Raum beschränken und davon absehen, sie auf irgendwelche Momente der spätern Entwicklung auszudehnen. Dagegen erheben sich zweifellos gewichtige Einwände. Unser Problem gelangt allererst zu Beginn der neuern Zeit sozusagen zu dogmengeschichtlicher Reife. Es empfängt durch den Zusammenprall der im Tridentinum redenden Kirche mit den Kirchen der Reformation seine spezifische Form und seinen spezifischen Gehalt. Seit den Tagen eines Chemnitz und eines Bellarmin hebt für Jahrhunderte ein Kampf um das Traditionsprinzip an, der, wie es scheint, alle nur erdenklichen Gesichtspunkte, Gründe und Gegenstände auf den Plan treten lässt und in dem die den tridentinischen Bestimmungen immanente Dialektik sich mehr und mehr entfaltet. Da kann ja, was vor der abendländischen Kirchenspaltung sichtbar wird, nicht mehr als ein blosses Vorspiel bedeuten. Wir bemerken auch gleich vorweg, dass ursprünglich die Absicht bestand, über die altkirchliche Geschichte hinaus mindestens noch das Tridentinum mit seinen unmittelbaren Folgeerscheinungen und den so einflussreich gewordenen Möhler in die Erörterung einzubeziehen. Allein die Rücksicht auf die Knappheit der verfügbaren Zeit, verbunden mit der Einsicht, dass es rätlich sein möchte, das alte „non multa, sed multum“ nicht in den Wind zu schlagen, hat zu engster Eingrenzung des Stoffgebietes bewogen. Dass aber,

nun ein einziger Komplex herausgegriffen werden muss, die Wahl auf die alte Kirche fällt, wird zumal in diesem Kreis keiner Rechtfertigung bedürfen.

Wir werfen also unsern Blick auf die patristische Aera und möchten hier bei Irenäus und Tertullian einsetzen, jenen Vätern, die, vor und um 200, als erste in eindringender und jedenfalls folgenschwerer Weise über den Gedanken der Überlieferung, der *παράδοσις* oder *traditio* reflektieren. Zwar meinen manche Forscher (und durchaus nicht nur römisch-katholische), da sie daran gehen, für das Traditionsprinzip in Betracht kommende altkirchliche *dicta probantia* zu sammeln, vor Erwähnung des gallischen Bischofs und des afrikanischen *ardens vir* einen noch ältern Gewährsmann beschwören zu sollen. So z. B. auch H. J. Holtzmann, wenn er in seinem instruktiven Frühwerk „Kanon und Tradition“ eine Reihe kirchenväterlicher Belegstellen eröffnet mit dem Hinweis auf „das erste Zeugnis oder eines der ersten, das wir für Vorhandensein neutestamentlicher Schriften besitzen“, und das doch nur dazu sich erhebe, „um ausdrücklich der mündlichen Überlieferung einen Vorzug vor jener zu erteilen“²⁾. Gedacht ist an Papias und an seinen bekannten Ausspruch, dass er das aus Büchern zu Entnehmende nicht für so nutzbringend gehalten habe wie das von der lebendigen und bleibenden Stimme Herstammende (*τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης*)³⁾. Und in der Tat scheint ein kirchlicher Vorsteher, der noch vor der Mitte des 2. Jahrhunderts ein solches Wort prägt, dem mit unserm Thema Beschäftigten hinreichend Anlass zu schärfstem Aufhorchen zu bieten. Vindiziert er denn nicht wirklich mit aller nur wünschenswerten Unmissverständlichkeit dem Traditionswort in bezug auf die Schrift volle Ebenbürtigkeit, nein mehr: einen Vorrang? Und nun also nicht als irgendeiner, der, um keinerlei besondere Verantwortung wissend, flüchtige und wenig belangreiche Einfälle zu äussern das Bedürfnis empfindet, sondern als ein in der Kirche Leitender und literarisch Tätiger, dessen Rede gehört wird, Gewicht hat und Gewicht haben will! Mindert er nicht die Autorität der apostolischen Botschaft, statt sie kräftig geltend zu machen? Wird er nicht mit seiner *viva vox* auszeichnenden Sentenz folgerichtig zum Ahnherrn aller derer, die emphatisch Dokument, fixiertes Wort, Bibel hier — und durch die Kirche flutende, in und aus der Kirche sprechende Überlieferung dort wie das Starre, Tote und das Bewegte, Bewegende und Lebendige gegeneinander abgrenzen? Indessen

dürfte doch zu sagen sein, dass es Papias um etwas anderes geht als um Zurückstellung oder gar Vergleichgültigung apostolischen Schrifttums zugunsten dessen, was er auf Grund eifriger Nachforschung bei Apostelschülern als authentische Kunde gewonnen zu haben glaubt. Ganz abgesehen davon, dass er faktisch eine Einschätzung der Evangelien und anderer Stücke des Neuen Testaments an den Tag legt, die ihn diese Zeugnisse als massgebende, als heilige Schriften achten lässt, ist sein Bestreben darauf gerichtet, was an Herrenworten und -taten in schriftlichen Berichten sich vorfindet, gegen ketzerisch-gnostische Missdeutung zu schützen und nach seinem wahren Sinn zu interpretieren. Zu diesem Behuf sammelt er bei den ihm erreichbaren „Alten“, die ihrerseits noch mit Jesu Boten in Verbindung gestanden haben, unermüdlich Material und weiss sich nun mit Genugtuung und stolzem Bewusstsein ganz anders orientiert und belehrt als die vielen, die sich an „Schwätzer“ und „fremde Gebote“ vortragende Leute halten. Und so spielt er die ihm allerdings äusserst teure Tradition nicht gegen die in der Kirche gelesenen apostolischen Schriften aus, sondern „in halb ironischer Benützung eines Lieblingsausdrucks der Gnostiker“ gegen deren „dunkle Geheim- und Bücherweisheit“⁴⁾. Man wird also gut tun, aus dem Dictum des Papias nicht herauszuhören, was so oft aus ihm herausgehört worden und herausgehört wird. Man wird gut tun, von dem diesem Dictum eigenen Inhalt — selbstverständlich ohne den Nebengedanken, Papias nun etwa in der Richtung eines klaren und entschiedenen Schriftprinzips verstehen zu wollen — die Bedeutung zu unterscheiden, die es offenbar nur zu leicht gewinnen konnte und auch wirklich gewonnen hat. Und man wird endlich gut tun, sich den geschichtlichen Ort des Bischofs von Hierapolis zu vergegenwärtigen, d. h. sich vor Augen zu halten, dass er in einer Zeit steht, in welcher die langwierige „Kanonbildung“ allererst in Gang gekommen ist.

Was immer in den Jahrzehnten vor Irenäus und Tertullian mit dem Begriff und der Wirklichkeit der *παράδοσις* an Vorstellungen, Stimmungen, Wertungen verknüpft gewesen sein mag: indem die genannten Väter auf dem Plan erscheinen und sich als Lehrer vernehmen lassen — der zweite ist nicht nur der spätere, sondern steht, unbeschadet seiner Originalität und Eigenwüchsigkeit, in diesem und jenem Betracht auf den Schultern des ersten —, werden hinsichtlich des Wesens, der Tragweite, der Dignität

der Tradition Konzeptionen vertreten und Parolen ausgegeben, die, so gewiss sie nicht des Zusammenhangs mit dem Frühern ermangeln, doch diesem Frühern gegenüber ein relativ Neues darstellen. Machen wir uns vorab klar: in den Tagen Irenäus' und Tertullians besitzt die Kirche, wenn auch noch nicht allenthalben, die Grundform des Neuen Testaments. Das meiste dessen, was unsern heutigen Kanon konstituiert, ist jetzt nach seiner einzigartigen Würde und Massgeblichkeit erkannt und aus der Masse der in den Gemeinden umlaufenden Literatur herausgehoben. Neben die alttestamentliche Bibel, ebenso wie sie durch das Wunder der Theopneustie ausgezeichnet, ebenso wie sie im Glanz schlechthin göttlichen Ansehens leuchtend, tritt eine zweite *γραφή* oder ein zweiter Komplex von *γραφαί*, die schriftlich niedergelegte Hinterlassenschaft der apostolischen Männer, das fixierte Kerygma der vom Herrn Ausgesandten und mit Lehrauftrag und Zeugnenschaft Betrauten. Wird nun also die Kirche, aus dieser Quelle schöpfend, der Autorität dieser *γραφή* sich beugend und vertrauend und von der Kraft ihrer Wahrheit gehalten und geleitet, den ihr aufgenötigten Kampf wider die Häresie ausfechten? Sie tut wirklich etwas davon, ist doch die Kanonbildung just unter dem Druck der gnostischen Gefahr, die mit wuchtigem Schlag abgewendet werden soll, gefördert, beschleunigt worden. Und gerade Irenäus und Tertullian lassen genugsam merken, wie sie sich in ihre Bibel hineinbohren, in ihr leben, aus ihr argumentieren, in ihr Wehr und Waffe finden. Aber gerade diese beiden Väter drängen nun auch in eine andere Bahn. Nicht als ob das einfach durch ihren Gegensatz gegen die Gnosis bedingt wäre; es ist tiefer begründet. Indessen sind sie doch zweifellos in ihrer Haltung durch die Situation des Kampfes wesentlich mitbestimmt. Mit der Bibel in der Hand wollen sie also wohl streiten. Aber mit der Bibel allein können sie nicht in die Arena steigen. Die Bibel allein genügt nicht. Ja, es werden mitunter Töne laut, die besagen, dass der Polemiker überhaupt eines andern Mittels als der Schrift bedürfe. Man höre den Afrikaner. In dem glänzenden und für seine, des Juristen, geistige Art ausserordentlich charakteristischen Büchlein „de praescriptione haereticorum“ schildert er die missliche Lage, die entsteht, sobald der Vertreter der Kirche sich mit dem Häretiker in ein Bibelgefecht, in eine Disputation auf dem Boden des Schriftworts einlässt. Der gnostische Sektenhüptling ist nicht zu fassen; seine geflissentlich zur Schau gestellte Bereit-

willigkeit, auf Grund der Schrift vorzugehen, vermag nicht lange darüber hinwegzutäuschen. Verschiedene Stücke des Kanons lehnt er ab, die angenommenen misshandelt er weithin durch Interpolationen und Auslassungen und trumpft, wo er endlich dem Kolloquenten bezüglich der Textgestalt zustimmt, mit einer alles entstellenden unmöglichen Exegese auf. Der Schluss ist bündig: Ergo non ad scripturas provocandum est; nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut parum certa ⁵⁾. In der Tat: der Sieg wird zur problematischen Sache. Tertullian jedoch — ach, es ist so unendlich plausibel — begehrt den Sieg und will nicht zuletzt vermieden wissen, dass der allfällig dem Streitgespräch beiwohnende unsichere Kirchenchrist angesichts eines Nichterfolgs auf seiten der kirchlichen Partei erst recht kopfschüttelnd und mit nagender Skepsis im Herzen die Walstatt verlasse. Darum setzt er an Stelle biblischer Erörterungen die Prozesseinrede, kraft deren der Prozess erledigt wird, ehe er noch eigentlich begonnen hat, den Präskriptionsbeweis, kraft dessen dem Gnostiker von vornherein jedes Recht auf Bibelbesitz und Bibelbenützung aberkannt werden soll.

Irenäus ist nicht Tertullian. Aber das Gedankenmaterial, aus dem Tertullian seinen Präskriptionsbeweis aufbaut, findet sich schon bei ihm. Schon Irenäus hält den Ketzern und ihrer Art, sich auf die Schrift zu berufen und die Schrift auszulegen, den Begriff der *regula fidei* oder — so lautet bei ihm die Formel — des *κανὼν τῆς ἀληθείας* entgegen ⁶⁾. Die „Regel der Wahrheit“, eine knappe Zusammenfassung der Wahrheiten des Glaubens ⁷⁾, ein kurzer Inbegriff christlicher Fundamentalsätze samt gewissen Paraphrasierungen und möglicherweise bereits antignostisch zugespitzten Interpretationen, der *κανὼν τῆς ἀληθείας*, von den Aposteln her empfangen und durch die Apostel auf Christus und Gott selbst zurückzuführen ⁸⁾ — diese Grösse von absoluter Dignität und unbezweifelbarer Verbürgtheit hat unweigerlich als Instanz, Richtschnur, Maßstab für das Verständnis und die Erklärung der heiligen Schrift zu gelten. Schon Irenäus akzentuiert also die unumgängliche Notwendigkeit, mit der Schrift die *παράδοσις*, die mündliche Tradition zusammenzunehmen, die Schrift nicht anders als im Licht der letztern zu lesen. Im Licht der Tradition! Denn eben der *κανὼν τῆς ἀληθείας* bezeichnet ja die Tradition. Er macht, nach der gegebenen Definition genommen, den Kerngehalt des Lehrgefüges aus, das man im Auge hat, wenn man von

der Tradition spricht, und deckt so schliesslich mit seiner Autorität dieses Gefüge in seinem ganzen Umfang. Es besteht kein Unterschied zwischen Irenäus und jenem Tertullian, dem die Echtheit des Glaubens durch die Übereinstimmung mit der regula gewährleistet erscheint, und für den darum das Faktum des Abweichens von der Tradition ohne weiteres die Unmöglichkeit richtiger Schriftdeutung impliziert⁹⁾. Und auch darin sind die beiden Lehrer völlig eins, dass sie das Unversehrtgebliebensein der *ἀποστολική παράδοσις* nicht bloss durch die Gemeinschaft des Glaubens und der Doktrin garantiert sehen, welche die später entstandenen Gemeinden mit den *antiquissimae ecclesiae*, den Gemeinden apostolischen Ursprungs, tatsächlich verbindet¹⁰⁾, sondern entscheidend durch die für die *ecclesiae matrices fidei* nachweisbare lückenlose Abfolge der Bischöfe, durch den *ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens*¹¹⁾, ob nun der Sukzessionsgedanke beim einen, nämlich bei Tertullian, mehr im Sinn historischen Denkens gehalten und verwendet sei¹²⁾, oder aber beim andern, nämlich bei Irenäus, der an das Amt das *charisma veritatis certum* knüpft, eher vom Geist dogmatischer Argumentation zeuge¹³⁾. Irenäus wie Tertullian vertreten die Vorstellung einer im Lehrwort der Vorsteher zum Ausdruck gelangenden und im allgemeinen kirchlichen Glauben sich reflektierenden Überlieferung, über deren Wichtigkeit und Tragweite nicht leicht zu hoch gedacht werden kann. Diese Überlieferung hat als *traditio ab apostolis* auch ihrerseits die Bedeutung des authentischen Kerygma; sie bietet nicht minder als die im Kanon vereinigten *scripturae* das Wort der Offenbarung dar; sie ist, die Formel ganz streng und nicht als hyperbolischer Ausdruck verstanden, *veritatis traditio*¹⁴⁾. Die Apostel haben in der Kirche wie in einer reichen Vorratskammer *omnia quae sint veritatis* niedergelegt¹⁵⁾. Gewiss, sie haben ihr die *γραφαί*, ihre Evangelien und Briefe und was immer sonst, hinterlassen; aber der Schatz der Wahrheit ist ihr, der Kirche, auch eigen als lebendige, von Mund zu Mund gehende Rede und als in Geist und Herz eingegrabene und hier treu gehütete Erkenntnis. Es handelt sich im Grund um Identität der Substanz von Schrift und Tradition. Und eben darum darf einerseits aus der Schrift nicht herausgehört werden, was der Tradition entgegen wäre, und kommt andererseits von der Tradition die Beglaubigung der Schrift. Der Tradition kann man, ohne zu fallen, schlechthin nicht entbehren. Bezüglich der Schrift ist

immerhin an die abstrakte Möglichkeit ihres Nichtvorhandenseins zu denken: Quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent? ¹⁶). Nun, gäbe es keine Schrift, so wäre die Christenheit doch nicht verloren. Es wäre ihr möglich und nun freilich auch ganz evidenterweise absolut notwendig, dem ordo traditionis zu folgen, der Ordnung der Überlieferung, „welche sie (die Apostel) denen übergaben, denen sie die Kirchen anvertrauten“ ¹⁷). Die Christenheit wäre so wenig verloren wie jetzt jene vielen an Christus glaubenden Barbarenvölker, „die ohne Papier und Tinte durch den Heiligen Geist in ihren Herzen das Heil geschrieben haben und die alte Überlieferung sorgfältig bewahren“ ¹⁸). Fügen wir noch hinzu, dass sich bei den uns hier interessierenden Vätern nicht nur der eine Aspekt: Identität der Substanz von Schrift und Überlieferung zeigt, sondern dass zumal Tertullian auch damit beginnt, der παράδοσις ἄγραφος besondere, in der Bibel nicht auffindbare Inhalte zuzuteilen, gegen das durch die auctoritas scripta Verbürgte observationes abzugrenzen, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocínio vindicamus ¹⁹), und dergestalt in die Bedeutung der Tradition auch deren Ergänzungscharakter einzubeziehen.

So sind offenbar zu Anfang des 3. Jahrhunderts die Hauptelemente beieinander, die in der Folgezeit immer wieder da auftauchen, wo die Kirchenväter ihre Gedanken um die Grösse „Tradition“ als solche kreisen lassen oder einfach schlagwortartig auf das Traditionsprinzip verweisen. Dafür ein paar Belege, wie sie, zum Teil mindestens, in einer gewissen Stereotypik längst in den Lehrbüchern der Dogmatik sich finden. In der Vorrede seines Werkes „περὶ ἀρχῶν“, dieses, wenn man will, ersten Versuches einer christlichen Dogmatik, schreibt Origenes den Satz hin: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione ²⁰). In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts schärft Epiphanius ein, man müsse auch die Überlieferung gebrauchen, denn aus der Schrift könne man nicht alles entnehmen; die Apostel hätten das eine in Schriften, das andere in Überlieferungen dargeboten ²¹). Gleichzeitig verbreitet sich Basilius über die unverlierbare Bedeutung, die der παράδοσις ἄγραφος neben der Schrift zuzuerkennen sei. Er unterscheidet zwischen Kerygmen und Dogmen, zwischen Lehren, die in der ἔγγραφος διδασκαλία enthalten seien, und solchen, die wir aus der apostolischen Überlieferung, und zwar: ἐν μυστηρίῳ, in der Weise

einer Geheimtradition, überkommen hätten, *ἀπερ ἀμφοτέρα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν*. Tatsächlich gehe es nicht an, die ungeschriebenen Gebräuche als minder wichtig zu verwerfen; ein derartiges Beginnen müsste sofort dazu führen, dass wir sehr Wesentliches aus dem Evangelium verlören und das Kerygma entleerten ²²). Chrysostomus bemerkt zu 2. Thess. 2, 15, aus dieser Stelle ergebe sich, dass die Apostel nicht alles schriftlich, sondern vieles auch ungeschrieben überliefert hätten; so wollten wir auch die Überlieferung der Kirche für glaubwürdig halten: *παράδοσις ἐστίν, μηδὲν πλέον ζητεῖ* ²³). Auch Hieronymus ist zu zitieren, wie ja denn jene bekannte Wendung aus seinem antiluziferianischen Dialog unter den patristischen loci classici nie zu fehlen pflegt: *nam et multa alia, quae per traditionem in ecclesiis observantur, auctoritatem sibi scriptae legis usurpaverunt* ²⁴). Was aber Augustin, über den eigens zu handeln wäre, anlangt, so tritt er seinerseits wohl doch nicht aus der Reihe heraus und sagt mit seinem an die Manichäer gerichteten Ausspruch: „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas“ ²⁵) nicht das, was z. B. Calvin zufolge einer wahrlich unverächtlichen Interpretation des Wortes meint vernehmen zu können ²⁶); jedenfalls liegt gerade auch bei ihm ein starker Ton auf einer Äusserung wie der folgenden: *quod universa tenet ecclesia nec conciliis institutum sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur* ²⁷). Für Leo d. Gr. dürfte das Bekenntnis eine der Schrift ebenbürtige Norm sein, wenn er im Hinblick auf Häretiker seiner Zeit erklärt: *ab evangelio dissentiunt et symbolo contradicunt* ²⁸).

Und doch ist das Bild nicht so einfach und einheitlich, wie es nach der bisherigen Skizzierung den Anschein haben könnte. Weder die Haltung der Kirche in ihrer Gesamtheit noch diejenige mancher Einzelgestalten, und zwar namhafter, wichtiger Einzelgestalten, lässt sich in einer klaren, eindeutigen Formel erschöpfend umschreiben. Man mag zuweilen bei der Beschäftigung mit dem einschlägigen Material ein fast verwirrendes Gefühl von der Unausgeglichenheit, ja Disparatheit der Aussagen bekommen. Oft genug ist man, da einem noch alle die Imperative, unweigerlich an die Tradition sich zu klammern und die Tradition als eine letzte Instanz zu verehren, in den Ohren dröhnen, überrascht von der Intensität, mit der dann wieder die Suffizienz der Schrift beteuert und gefeiert wird. Um nur anzudeuten: Athanasius

erachtet die „heiligen und göttlichen Schriften“ als zur Verkündigung der Wahrheit völlig genügend und scheidet demgemäss zwischen ihnen und den kommentierenden Abhandlungen der „seligen Lehrer“²⁹⁾. Augustin hebt in seinem Briefwechsel mit Hieronymus die Inkommensurabilität der kanonischen Bücher gegenüber aller noch so achtenswerten kirchlichen Literatur hervor³⁰⁾ und stellt in seinem Werk über die „christliche Wissenschaft“ den Satz auf, dass in den klar ausgesprochenen Stellen der heiligen Schrift alles gefunden werde, was den Glauben und die Sitten, die Hoffnung und die Liebe enthalte³¹⁾. Wir haben auch bereits erwähnt, wie aufmerksam und hingebungsvoll Irenäus und Tertullian mit der Bibel Umgang pflegen. In der nachkonstantinischen Zeit sind es vor allem die Antiochener in ihrer der Exegese zugewendeten Schule, die auf möglichst exklusiven Anschluss an die Schrift dringen, aber auch Cyrill von Jerusalem, der nicht anzumerken versäumt, dass der von der Kirche übergebene Glaube, d. h. das Symbolum, aus der ganzen Schrift festgestellt worden sei³²⁾. Doch wie? Kann man eigentlich *davon* überrascht sein, dass es an solchen Zeugnissen für die selbständige Autorität und Genugsamkeit der Bibel nicht fehlt? Sind derartige Zeugnisse nicht vielmehr selbstverständlich, unausweichlich auf Grund des einen fundamentalen mit der Kanonthese gegebenen Zeugnisses?! In dem Exemplar des schon genannten Holtzmannschen Werkes, das einst in Overbecks Besitz war, erinnert eine Holtzmann kritisierende Randglosse des Basler Theologen daran, dass der von den Reformatoren zwischen den Aposteln und den kirchlichen Lehrern gemachte energische Schnitt faktisch — wenn auch freilich bei weitem nicht mit dem vollen Bewusstsein um die ganze Konsequenz dieses Tuns — längst vor dem 16. Jahrhundert eben mit der Aufstellung des Kanons gemacht worden sei. Wer unter den Vätern redet denn nicht vom „Kanon“, von „inspirierten“ Schriften?! Andererseits ist es weithin üblich, die Tradition betonterweise auf eine Fülle disziplinärer und ritueller Dinge, z. B. Kreuzzeichen, Gebetsrichtung nach Osten, Bereicherung der Taufhandlung und dergleichen, zu beziehen. Damit scheint die *παράδοσις ἁγγραφος* vorwiegend aus untergeordneten, vielleicht sogar unwesentlich-äusserlichen Momenten sich zusammensetzen und ihre ergänzende Funktion zur harmlosen Sache zu werden. Und schliesslich hallen schneidende Warnrufe von Tertullian³³⁾, der sich gewissermassen selber ins Wort fällt, und Cyprian³⁴⁾ her durch

Räume und Zeiten, die *consuetudo* mit der *veritas* konfrontierend und das Herrscherrecht der *veritas* auskündend —: Unser Herr Christus spricht: „Ich bin die Wahrheit“ und nicht „Ich bin die Gewohnheit“.

Aber eben: es handelt sich um eine gewisse Disparatheit der Vorstellungen, um eine in sich nicht widerspruchsfreie Lage, um allerlei Brechungen und Umbiegungen der Gedanken und Direktiven, die uns zuerst begegnet sind. Diese Gedanken und Direktiven haben doch die Präponderanz. Es kann keine Rede davon sein, dass die Kanonthese nach ihrer ganzen unerhörten Tragweite entfaltet würde. Es bleibt vielmehr seit den grundlegenden Erörterungen der Väter um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts bei der immer wieder durchschlagenden, immer wieder sieghaften Bewertung der Tradition als der Norm des Schriftverständnisses. Es bleibt bei der Einschätzung der ungeschriebenen Überlieferung, zufolge deren ihr Inhalt entweder mit der biblischen Substanz ungefähr sich deckt oder das unentbehrliche Supplement zu dieser Substanz bildet oder überhaupt den vollen, uneingeschränkten Reichtum apostolischer Predigt und Lehre allererst repräsentiert. Was in gegenteiligem Sinn verlautet, hat weder die Kraft noch auch nur die Absicht, der solenn oder unter der Hand geschehenden Berufung auf die *παράδοσις* in der Weise prinzipieller Entscheidung Einhalt zu gebieten. Die konstatierbaren Gegensätze halten sich im Rahmen relativer Differenzen, gradueller Unterschiede. Und mag es auch bisweilen so aussehen, als ob der Sondergehalt der Überlieferung sich beinahe in Belanglosigkeiten erschöpfen solle, schon die zitierten Äusserungen des Basilius geben hinlänglich Anlass, sich vor einer Verharmlosung der Ergänzungsfunktion, einer Verharmlosung, wie sie beispielsweise bei Langen zutage tritt, zu hüten und zu bedenken, dass sich bereits in der alten Kirche die Tendenz meldet, die derselbe Langen erst in spätern Zeiten wahrzunehmen meint: die Tradition „zu einem geheimnisvollen X zu verzaubern, mit dem man glaubt alle Dämonen bannen zu können“³⁵). Wie die Dinge nun einmal liegen, ist um den Satz nicht herumzukommen: schon in der patristischen Aera der Kirche besitzt die *παράδοσις* die Bedeutung einer neben der Bibel zu berücksichtigenden, mit letztem Ernst zu befragenden und mit letztem Ernst zu hörenden besondern Quelle der Erkenntnis des göttlichen Wortes — oder kurz formuliert: schon die alte Kirche behauptet eine zweite

Offenbarungsquelle. Es fragt sich nicht, ob die Kirchenväter ihrerseits diese Formulierung bringen. Sie tun es, soviel ich weiss, nicht. Die Sache selbst, in mannigfachen Wendungen ausgedrückt, ist für sie unstreitig da. Es ist jetzt auch kein Wort mehr darüber zu verlieren, dass ihre Behauptung einer zweiten Offenbarungsquelle der vollen Klarheit, Eindeutigkeit und Striktheit entbehrt. Nochmals: so oder so ist die Sache für sie da und hat bestimmende Macht. Dass es sich aber so verhält, das wird doch wohl heissen müssen, dass ein schwerer Fehler, ein fundamentaler unheimlicher Irrtum vorliegt. Man beachte: darin und nur darin erblicken wir den Irrtum, dass die Tradition mit der Dignität einer Offenbarungsquelle umkleidet wird. Wenn etwa aus den bisherigen Darlegungen herausgehört worden sein sollte, wir tendierten auf grundsätzliche Zurückstellung der Tradition in jedem Sinn oder gar auf Verunglimpfung und Verachtung der Tradition oder — um eine deutliche Umschreibung des Traditionsgedankens zu verwenden — des Wortes der Kirche als solcher, so würde das dem, worum es uns geht, durchaus nicht entsprechen. Die in Betracht kommende Alternative kann nicht lauten: Kanonisierung oder Verachtung der Tradition. Das Lehrwort der Kirche hat Anspruch darauf, respektiert zu werden, und zwar nicht nur so respektiert zu werden, wie irgendein gewichtiges, von Geist, Erfahrung und Lebensweisheit zeugendes menschliches Wort gewürdigt wird, sondern — als das Wort der Kirche, der Gemeinschaft des Glaubens — in qualifizierter Weise respektiert zu werden. Wir nehmen nicht Anstand, der Kirche und ihrem Lehrwort Autorität zu vindizieren, und sind der Meinung, dass die Anerkennung dieser Autorität in der Haltung der Glieder der Kirche zu konkreter Auswirkung zu gelangen hat. Das soll später noch ein wenig ausgeführt werden. Indessen ist mit aller Deutlichkeit zu erklären, dass die Absolutsetzung der Autorität der Kirche, ihres Wortes, der Tradition sich rundweg verbietet, nicht von irgendeiner weltanschaulichen Konzeption oder allgemeinen Überlegung her — darnach fragen wir nicht —, sondern von der Majestät derjenigen Instanz her sich verbietet, welcher allein im Himmel und auf Erden das Prädikat der absoluten und schlechthinigen Autorität gebührt, von der Majestät des göttlichen Wortes her. Erinnern wir uns an das erste Referat mit seinem Hinweis auf das unaufhebbare Gegenüber von Wort Gottes und Kirche. Und nun ist es eben so: indem die altkirch-

lichen Väter ihr Traditionsprinzip aufstellen und handhaben, rühren sie an dieses Gegenüber. Wer etwas von der alten Kirche weiss, d. h. in tieferm Sinne weiss, wer Grund hat, ihrer dankbar und ehrfürchtig zu gedenken, wird eine solche Feststellung nicht anders als in brennendem Schmerz machen. Allein man wird nicht, um der Feststellung ausweichen zu können, seine Zuflucht zu einer Art Unterscheidung zwischen Wort Gottes und „Wort Gottes“ nehmen dürfen, welche es verunmöglichen würde, ganz ernsthaft das Lautwerden des wirklichen göttlichen Wortes, des von Gott nicht ablösbaren, des mit der Person des redenden Gottes identischen Wortes — das Lautwerden dieses „eigentlichsten“ Wortes Gottes im Menschenwort der Schrift zu bejahen ³⁶). Ist freilich zwischen dem göttlichen Wort und der Bibel zweifellos insofern zu unterscheiden, als die Selbigkeit im Sinne direkter Identität, im Sinne eines Gegebenen und eo ipso Vorfindlichen sich nicht behaupten lässt, so bedeutet es doch das durch den Inspirationsbegriff bezeichnete Wunder, dass — so es Gott gefällt — Er selbst durch das Wort und im Wort der biblischen Zeugen vollmächtig sich offenbarend spricht, dass also Identität von Gotteswort und Menschenwort je in und mit diesem Geschehen sich ereignet. Von da aus muss gesagt werden: jenes unaufhebbare Gegenüber von Wort Gottes und Kirche wird konkret als das Gegenüber von Schrift und Kirche. Halten wir uns nicht auf bei der Binsenwahrheit, die im Lauf der Jahrhunderte (nach der altkirchlichen Aera) wieder und wieder mit so viel Umständlichkeit und Feierlichkeit eingeschärft worden, dass nämlich die Dokumente des Neuen Testaments im Raum der Kirche entstanden sind. Sollen wir etwa gleich noch beifügen: und dementsprechend auch ihrerseits nichts anderes darstellen als Stücke der Tradition? Die alte Kirche hat nun also doch, wie wir schon formulierten, den Schnitt zwischen den Aposteln und den Kirchenlehrern gemacht, und wir zögern nicht, ihr darin zu folgen. Es gibt für die alte Kirche trotz allem und allem die merkwürdige, so ungeheuer geladene Kategorie des „Apostels“. Trotz allem und allem! Ohne diese Limitation ist der Satz allerdings nicht zu verantworten. Man vergegenwärtige sich: was in der Kirche an Gedanken, Lehren, Bräuchen sich durchgesetzt und allgemeine Verbreitung und Billigung gefunden hat, das alles trägt als solches das Siegel des Wahren, des von den Aposteln nach Christi Willen und Auftrag Verkündigten und Angeordneten. Es erscheint letzten Endes

als unvollziehbare Vorstellung, dass das alles grundsätzlich dem Schriftwort zu unterstellen, an ihm unerbittlich zu messen, von ihm her zu richten und unter Umständen tödlich zu treffen wäre. Wahrer als wahr kann nichts sein; Wahrheit und Wahrheit können nicht gegeneinander streiten, sondern nur harmonisch zusammenklingen. Nicht steht es so, dass die Bibel die *παράδοσις* zu normieren und zu beglaubigen hätte; die Tradition ihrerseits beglaubigt die Bibel und ist die unbedingt zu befolgende Norm des Schriftverständnisses. Ja, die Tradition, unmittelbar lebendig, leibhaft gegenwärtig, mit sicherem Griff zu fassen, das forttönende, nicht erst noch der Auslegung bedürftige, weil immer schon ausgelegte Wort der Apostel, bekommt schliesslich den Primat. Eine eiserne Logik waltet in der Sache und wird sich gegen alle noch so beachtlichen Widerstände auswirken. Niemand würde es natürlich wagen, die Herrscherwürde und -gewalt Gottes und seines Wortes antasten zu wollen. Aber mannigfache Motive und Tendenzen vereinigen sich, um in eine verkehrte, fatale Richtung zu drängen. Hier treten scheinbar selbstverständliche und höchst legitime historische Überlegungen und Argumente ins Spiel, dort werden in der ganz gewiss grimmigen Not des Kampfes scheinbar unvermeidliche und gutzuheissende Methoden und Taktiken ausgebildet, und immer wieder äussert sich, vielleicht in tiefer Verborgenheit und namentlich in das Gewand frömmster und demütigster Gesinnung sich hüllend, der unbändige Drang der sündigen Menschen, zu siegen, sich zu behaupten, sich zu sichern, an sich zu reissen, was der Mensch nicht an sich reissen darf, in die Gerechtsame der göttlichen Freiheit und Gnade einzugreifen. Wir sagen das nicht in der Kälte und Lieblosigkeit des pharisäischen Gerechten. Wir sind in der Lage, den alten Vätern allerlei nachfühlen zu können. Aber es ist uns nicht erlaubt, darüber hinwegzusehen, dass sie, wo ein streng theologisches, pneumatologisches Denken gefordert wäre, wo es gälte, sich an das souveräne Walten und Schenken des Heiligen Geistes zu erinnern, nur zu sehr einer historisierenden, juristischen Reflexion Raum geben und mit an sich bloss geschichtlichen, profanen Tatbeständen operieren; es ist uns nicht erlaubt, darüber hinwegzusehen, dass sie mit ihrem Traditionsprinzip bei aller Hochhaltung des Kanons die Kirche letztlich an sich, die Kirche selbst, verweisen, an ihr Leben, an ihre Stimme. Ihre glühendsten, eindrucksvollsten, ehrlichsten Beteuerungen, es gehe einzig und allein um das dank-

erfüllte Ernstnehmen der überschwänglichen Verheissung und Gabe des Herrn an seine Kirche, dürfen uns nicht beirren. Wir reden nicht von ungefähr von einem unheimlichen Fehler und einer diesem Fehler immanenten eisernen Logik. Wo das anfängt, dass an das Gegenüber von Wort Gottes und Kirche oder von Schrift und Tradition gerührt wird, wo das anfängt, dass man von der Bibel nicht mehr als der alleinigen Quelle der Offenbarungserkenntnis weiss, da ist eine Entwicklung eingeleitet, die nicht nur über gelegentliches oder vielleicht vorerst noch häufiges Überordnen der Schrift über die Überlieferung hinwegführt, sondern unaufhaltsam auch von der höchstens nominell noch weiterbestehenden Koordination der beiden Grössen forttreibt, um eine faktisch über die Schrift sich stellende, die Schrift souverän als Element sich einverleibende Tradition ans Ende zu setzen. Man mache die Probe im Blick auf die etappenweise verlaufende Gestaltung der Dinge seit dem Tridentinum bis heute.

Aber wir müssen noch ein wenig am historischen Faden weiterspinnen. In den dreissiger Jahren des 5. Jahrhunderts schreibt Vinzenz von Lerin sein berühmtes *Commonitorium*. Mit vollem Recht gilt das Werklein als ein klassisches Dokument, sowohl was seine innere Bedeutung als auch was seine Wirkung in der abendländischen Kirche betrifft. Zwar benützt der Verfasser in ziemlich ausgedehntem Mass ihm zuhandenes Material. Anklänge an Tertullian sind ebensowenig zu verkennen als die Heranziehung augustinischer Reflexionen und Aufstellungen, wie ja denn auch der Lerinenser Mönch laut eigenen Geständnisses sich nicht darauf kaprizieren will, Originelles zu liefern, sondern lediglich beabsichtigt, das von den Vorfahren Empfangene aufzuzeichnen, *relatoris fide potius quam auctoris praesumptione* zu schreiben³⁷⁾. Dennoch verdient er das Lob, zum erstenmal die präzise gestellte Frage der Tradition eigens zum Thema eines umfänglicheren Traktats gemacht zu haben und energisch aus reichlich viel Vagheit und Verworrenheit heraus zu klarem und bestimmtem Denken geschritten zu sein. Und man wird schliesslich nicht bestreiten, dass er auch Eigentümliches aufweist. Es handelt sich ihm also darum, jeweils auf sicherem und sozusagen allgemein zugänglichem und geradem Weg die Wahrheit des katholischen Glaubens von der Falschheit der häretischen Verkehrtheit unterscheiden zu können³⁸⁾. Wie kommt es zu solcher Unterscheidung? Antwort: Man hat sich an das göttliche Gesetz

d. h. an die Schrift und an die Tradition der katholischen Kirche zu halten. Nicht nur an die Schrift, so sehr sie an sich vollkommen und durchaus suffizient ist. Denn um ihrer Tiefe willen wird sie von den einzelnen verschieden aufgefasst und ausgelegt, und wenn da jeder sich einfachhin und direkt bloss vor die Bibel setzen möchte, so ginge es beinah nach dem Schema „so viele Köpfe, so viele Sinne“³⁹⁾. Aus der Bibel kann man alles beweisen, wie einen die Ketzergeschichte nachdrücklichst belehrt; mit der Bibel argumentiert selbst der Teufel, wie die Erzählung von der Versuchung Jesu in unvergesslicher Weise zeigt⁴⁰⁾. Darum muss man bei der Erklärung der prophetischen und apostolischen Schriften der *norma ecclesiastici et catholici sensus*, also der kirchlichen Überlieferung folgen. Eben dies aber tun wir, sofern wir festhalten, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*⁴¹⁾. So lautet — wohl zu merken — die Reihenfolge der von Vinzenz aufgestellten drei Kriterien und nicht etwa so, dass das *semper* voranginge. Das ist um deswillen nicht gleichgültig, weil der Gebrauch der Kriterien nicht konjunktiv oder kopulativ, sondern disjunktiv gemeint ist, weil im einzelnen Fall der Prüfung und Beurteilung einer Lehre nicht alle drei Maßstäbe der *universitas*, *antiquitas* und *consensio* zusammen anzuwenden sind, sondern je nach den Umständen immer nur einer von den drei. Erhebt sich nämlich eine Häresie und infiziert eine Gruppe oder einen verhältnismässig kleinern Teil der Kirche, so weiss der katholische Christ den rechten oder allgemeinen Glauben bei der Majorität und schliesst sich demgemäss ihr an. Dringt aber die Irrlehre erschreckend vor und vergiftet annähernd die ganze Kirche — der Fall ist nicht nur denkbar, sondern im Verlauf der Geschichte des Arianismus tatsächlich eingetroffen —, dann hält er sich ans Altertum, das ja nicht mehr verführt werden kann, und an dem gemessen die auftauchenden Ketzereien alsbald als solche sich verraten. Treten ihm indessen auch in der kirchlichen Vergangenheit falsche Lehren entgegen, sei es, dass ein Häuflein einzelner, sei es, dass eine ganze Stadt oder gar eine Provinz in Verblendung geraten ist, so nimmt er, wenn sich das bewerkstelligen lässt, seine Zuflucht zu den einschlägigen Erklärungen eines allgemeinen Konzils, oder aber er wendet sich, solcher Äusserungen ermangelnd, zu den rechtgläubigen Vätern, zu den alten *sacerdotes* und *magistri*, befragt und vergleicht ihre Aussprüche, und wenn er dann findet, dass ihrer nicht nur wenige,

sondern alle oder fast alle — und zwar wirklich als *magistri probabiles*, die in der Gemeinschaft und im Glauben der Kirche verharrten — übereinstimmend etwas klar und wiederholt geschrieben und gelehrt, so ist er gewiss, auch seinerseits ihrem Zeugnis beistimmen zu sollen ⁴²⁾. Das eine Mal wird ihm das *ubique* wegleitend; ein zweites Mal versagt das *ubique* und muss das *semper* berücksichtigt werden; ein drittes Mal ist auch das schlechthinige *semper*, der Gesichtspunkt der *vetustas* als Ganzheit, unbrauchbar und bleibt nur das *ab omnibus* oder das *paene omnes* ⁴³⁾, die Instanz der Väter in ihrer *consensio*. Es scheint uns darum auch nicht richtig, dass man versucht, das dritte Moment, die *consensio*, als regulatives von den beiden andern, der *universitas* und *antiquitas*, als den konstitutiven abzuheben und darin die Frage, wer denn nun über das Vorhandensein des Merkmals der räumlichen und zeitlichen Allgemeinheit in *concreto* zu entscheiden habe, dahin beantwortet zu sehen, dass Feststellung und Deutung der gültigen Tradition die Sache des jeweiligen kirchlichen Lehramts in seiner *consensio* sei ⁴⁴⁾. Mögen immerhin bei Vinzenz — man beachte die Stelle, in der er unter Berufung auf 1. Tim. 6, 20 f. den „Timotheus“ anredet ⁴⁵⁾ — gewisse Ansätze in der Richtung so verstandener *consensio* weisen, und mag zumal das Weiterdenken der Gedanken unseres Autors zu dem erwähnten Problem und der erwähnten Problemlösung führen: die Interpretation, die Vinzenz selber gleich zu Beginn seiner Abhandlung dem *ab omnibus* zuteil werden lässt und die er durch die ganze Schrift hindurch festhält ⁴⁶⁾, gestattet keinen Zweifel darüber, dass er auch das dritte Moment als ein konstitutives fasst. Es will uns dann aber auch nicht just so vorkommen, als ob Vinzenz, wie bei jenem Versuch empfunden wird, dem *corpus praepositorum*, dem Stand der Vorgesetzten, mit besonderer Geflissentlichkeit neben der konservierenden Tätigkeit auch eine produzierende anempfehlen möchte. Gewiss betont er die Möglichkeit und Legitimität eines *profectus religionis* in der Kirche Christi, eines dogmatischen Fortschritts, der übrigens nur ein organisches Wachstum und selbstverständlich niemals eine *permutatio fidei* sein darf, und hält es dementsprechend für notwendig, dass die alten Lehrsätze mit der Zeit weiter ausgebildet, gefeilt, geglättet werden und an Deutlichkeit, Licht und Klarheit gewinnen ⁴⁷⁾. Aber was er in dieser Hinsicht sagt, muss offenbar ganz von dem her gehört werden, was dazu den Untergrund abgibt, von dem sonoren Leit-

gedanken her: die Vergangenheit mit ihren alten Lehrern, die Paulus neben die Apostel gestellt ⁴⁸⁾, sie sei doch immer wieder entscheidend zu beachten und zu würdigen, sie sei gewissermassen das Kriterium *κατ' ἐξοχήν*. Gerade weil das letztere so stark und beherrschend hervortritt, muss ja die Frage: nullusne ergo profectus habebitur religionis ⁴⁹⁾? förmlich provoziert und ihr dann Rechnung getragen werden. Dass aber Vinzenz das Schwergewicht der Autorität in die *vetustas* bzw. in die Instanz der *maiores* verlegt, das kann einem nicht verwunderlich sein, wenn man der geheimen und doch nicht genügend verborgenen Triebfeder gedenkt, die in seinem schriftstellerischen Unternehmen wirksam ist. Als der erklärte Semipelagianer, der er ist, streitet der Leriner Mönch in seinem *Commonitorium* im Grund, ohne ihn freilich zu nennen, wider den grossen und gefeierten Augustin. Der Bischof von Hippo neuert. Ins Licht des kirchlichen Altertums gerückt, muss seine Prädestinations- und Gnadenlehre unweigerlich als *novitas* erscheinen und somit als mit dem Stigma der *haeretica pravitas* gezeichnet sich offenbaren. Die augustinische Doktrin dringt vor — Anlass genug, die Alten, die Väter zu beschwören. Ja, die Väter sollen reden, die Väter sollen gehört werden! Wohl der Kirche, wenn ihre Stimme in konziliaren Entscheidungen sich kundgibt, wenn je und je Konzilien ihr Wort rein und unverfälscht übermitteln, wie es jüngst zu Ephesus geschehen, wo die Mitglieder des Konzils kein anderes Streben gehabt haben, als sich zum Mund der vorerst getreulich abgehörten alten Zeugen zu machen ⁵⁰⁾. Freilich in bezug auf manche Dinge fehlt es an Konzilsbeschlüssen. Vinzenz bereitet das indessen kaum starke Beunruhigung. Sicherlich nicht um deswillen oder jedenfalls nicht primär um deswillen, weil er jeweils vom gegenwärtigen Lehramt, also vom *corpus praepositorum*, das ja auch ohne konziliare Vereinigung Bestand hat, oder von der *sedes apostolica* zu Rom, der er mit grosser Ehrerbietung, wenn auch nicht als einer infalliblen Grösse gegenübersteht ⁵¹⁾, die nötigen Direktiven erwarten würde, sondern weil er mit letztem Vertrauen auf die *maiores* blickt und sich in der Lage weiss, selber bei ihnen nachzuforschen, zu fragen, zu vergleichen und ihre *consensio* zu ermitteln. Unbedingte Anerkennung der alten, in sich einhelligen Lehre, der *maiorum credulitas*, kennzeichnet die Autorität der Konzilien, der verkündigenden *praepositi*, des apostolischen Stuhls. Alle diese Instanzen können, dürfen, sofern sie glaubwürdig sein sollen, nichts anderes tun, als

das Alte sagen, das Alte in neuer Weise sagen. Die Gegenwart verfügt nicht über die Vergangenheit, die Vergangenheit verfügt vielmehr über die Gegenwart. Die Vergangenheit aber kann nötigenfalls auch ein einzelner wie Vinzenz — sei es denn auf dem Weg einer gelehrten Untersuchung — eruieren. Der Sukzessionsgedanke spielt im Commonitorium keine Rolle, und das *charisma veritatis* wird nicht erwähnt. Man mag schon fragen, ob nicht ein Irenäus in wichtiger Hinsicht dem Tridentinum und der nachtridentinischen Entwicklung näher stehe als der fast nur mit der *praescriptio novitatis* operierende Vinzenz.

Wir verzichten natürlich darauf, im einzelnen aufzuzeigen, inwieweit auch Vinzenz von Lerin mitbetroffen wird von den Bedenken und Einwänden, die wir im Blick auf die vor und neben ihm schreibenden Väter erhoben haben. Wir erinnern uns im Vorbeigehen daran, welche grundlegende Bedeutung sein Kanon für die antiinfallibilistischen Theologen gewann und in der für sie gegebenen Situation gewinnen musste. Dann aber möchten wir die Aufmerksamkeit auf diesen einen Punkt lenken: Vinzenz zieht wider Augustin zu Felde, wider den Augustin der Prädestinations- und Gnadenlehre. Man wird nicht bestreiten wollen, dass Augustin, was immer über sein Verhältnis zum Apostel näherhin zu sagen wäre, in seiner geschichtlichen Stunde, so wie es ihm gegeben ist, die sonore Stimme des Paulus neu hört und im eigenen Kampf- und Predigtwort hörbar zu machen versucht. Auf seinem Boden, auf dem Boden seines Traditionsprinzips, hat Vinzenz gegen Augustin fraglos recht. Hat er damit in der Sache, hat er damit wirklich recht?!

Wir können nicht umhin, das, was uns in der alten Kirche als eigentliches Traditionsprinzip entgegentritt, abzuweisen. Das Traditionsprinzip tangiert tatsächlich die inkommensurable Hoheit des göttlichen Wortes. Nun haben wir freilich bereits auch angemerkt, dass der Gedanke der Tradition — und zwar durchaus gefasst als ein Gedanke, der für das Leben des Glaubens bedeutungsvoll sein soll — nicht nur einen fatalen Aspekt darbietet. Tradition bezeichnet ja doch, prägnant verstanden, das Lehr- und Bekenntniswort, das Symbolum und Dogma der Kirche. Geht es nicht an, im Sinne der alten Kirche Bekenntnis und Dogma mit dem Glanz des Letztgültigen, mit der Würde schlechthin unüberbietbarer und unwiderruflicher *veritates e coelo delapsae* zu umkleiden: ist es denn schon verkehrt, in bezug auf das kirchliche

Lehrwort überhaupt von irgendwelcher Massgeblichkeit und Verbindlichkeit reden zu wollen? Müsste man es denn der alten Kirche schon zum Vorwurf machen, wenn sie, Symbol prägend und Dogma fixierend, eben diesem Tun überhaupt das Gewicht eines für die Kirche unumgänglich nötigen Handelns beimessen und für das von ihr aufgestellte und ausgerufene Wort überhaupt ernste und verantwortungsvolle Beachtung fordern würde? Haben wir zu Unrecht gesagt, dass der Kirche und ihrem Lehrwort Autorität zu vindizieren sei?

Wohl, das kirchliche Wort ist nicht das göttliche Wort, so wenig als die Kirche Christus ist. Aber das göttliche Wort konstituiert die Kirche, und wie es sie gebiert, so richtet es sich auch fort und fort an sie. Selbstverständlich ergeht es je an diesen und diesen Menschen. Der einzelne wird als solcher nicht ausgelöscht oder vergleichgültigt, sondern erfährt vielmehr in bestimmter Hinsicht eine Akzentuierung, ja Fundierung, wie sie ihm fern vom göttlichen Anruf gar nicht zuteil würde; und von da aus mag etwa die nicht unproblematische Kierkegaardsche Einschärfung der „Kategorie des Einzelnen“ einigermaßen in meliorem partem verstanden oder das Newmansche „solus cum Solo“ gewürdigt werden. Aber dass das göttliche Wort an den einzelnen ergeht, heisst nicht, dass dieser als Isolierter in Betracht käme, der in der Einsamkeit, abseits der Kirche, das Wort zu vernehmen hätte. Von vornherein ist er in die Kirche gewiesen. Als ein ihr Zugehörender, ihr Einverleibter, als ein in der Kirche Gliedschaft Bewährender wird er aneredet und soll er hören und empfangen. Wollen wir uns darüber wundern? Wenn wir offene Ohren haben für die Plerophorie der direkten und indirekten Aussagen über die *ἐκκλησία*, die uns aus dem neutestamentlichen Kerygma entgegenklingen, werden wir uns nicht wundern, wohl aber um das von Gott in Christus geschehende Wunder wissen, dass Gott sich aus Sündern ein heiliges Volk bereitet, das wahre Israel, dem er sein Wort sagt und seinen Geist verleiht, dass er in der Welt der Verlorenheit und des Todes die Heilsgemeinde schafft, die aus seiner Gnade lebt, in Streit und Not seiner königlichen Verheissung sich getröstet und dem Tag der Vollendung entgegenharrt, die Gemeinde, über der Jesus Christus als ihr Herr richtend und barmherzig regiert, und die dergestalt in engster Verbundenheit ihm zueigen ist, dass sie geradezu sein Leib genannt werden muss, der Leib, an dem er, der zur Rechten des Vaters Thronende, das

Haupt ist. Was die biblischen Zeugen als die hinsichtlich der Kirche Gottes anzuerkennende Wahrheit verkünden, stellt zweifellos ein nicht auszudenkendes tiefes Geheimnis, ein *mysterium fidei* dar. Die Kirche in biblischer Sicht ist Gegenstand des Glaubens, und man kann es schon begreifen, wenn sie mit der Formel „eschatologische Grösse“ umschrieben wird. Keinen Augenblick dürfen wir vergessen, in welcher Verborgtheit sie alles das ist, was in so überschwänglichen Prädikaten zum Ausdruck gelangt. Aber auch keinen Augenblick dürfen wir vergessen, dass die apostolische Botschaft das Unerhörte auf die in voller Sichtbarkeit stehende und mit aller Fraglichkeit einer menschlich-geschichtlichen Erscheinung behaftete Gemeinde bezieht. Keinen Augenblick dürfen wir vergessen, wie uneingeschränkt die Freiheit göttlicher Erwählung bleibt. Aber auch keinen Augenblick dürfen wir vergessen, dass die *ecclesia visibilis* nicht jenem glaubenslosen Zweifel auszuliefern ist, der gerade nicht um das beim Hause Gottes anhebende Gericht weiss, aber die Grösse göttlicher Erbarmung und Verheissung verkennt und missachtet. Eben als *ecclesia visibilis* ersteht die Kirche, da im Zeugnis der Apostel Gott selber spricht, und eben als *ecclesia visibilis* soll sie ihre Existenz haben, da fort und fort auf Grund der heiligen Schrift Predigt gehalten und gehört, Sakrament gespendet und empfangen und in Dank, Lobpreis und Bitte Gott angerufen wird. Ist die äusserlich sich darstellende, sichtbare Kirche niemals in selbstverständlicher Gesichertheit die *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*, handelt es sich darum, dass es ihr je und je von oben her gegeben werde, es zu sein, so darf sie, soll sie in bussfertiger Erkenntnis ihrer Schuld und Beflecktheit sich an ihren Herrn und seine gnädige Zusage klammern und auf seine grenzenlose Macht vertrauen. Aber ihre — sicherlich nie genug bedachte — Ungesichertheit kann nicht legitimerweise Anlass werden, sie angesichts der erwähnten übervollen biblischen Begriffe geflissentlich aus dem Blick zu verlieren. Es ist wirklich davon zu reden, dass das Wort Gottes sich an die Kirche richtet, dass es in ihr laut werden und aufgenommen werden will, und dass derjenige es offenbar nicht im Gehorsam sucht, der die Kirche flieht, um eigenmächtig ausserhalb der Gemeinschaft des Glaubens der einzelne vor Gott zu werden — so gewiss Gottes Wege sehr merkwürdig sein können. Die Kirche ist die *mater fidelium*.

Damit wird nun aber deutlich, dass auf dem Wort, das die Kirche als solche spricht, auf dem Wort, in dem sie ihren Glauben

bekannt, ihr Verständnis der göttlichen Wahrheit bekundet, umbrandet von den anstürmenden Wogen frommer oder unfrommer Meinungen und Stimmungen, Abgrenzungen vornimmt und Dämme aufrichtet, kurzum: Lehre formuliert — dass auf diesem ihrem Wort in eigentümlichem Sinn eine feierliche Schwere liegt. Um seiner Menschlichkeit willen haben wir der Fallibilität dieses Wortes zu gedenken. Aber weil von der Kirche gesagt werden muss, was wir gesagt haben, ist dem kirchlichen Wort die Überlegenheit und Massgeblichkeit zuzuerkennen, die durch den Begriff der relativen Autorität umschrieben wird. Überlegenheit und Massgeblichkeit kommt dem kirchlichen Bekenntnis- und Lehrwort zu, sofern es selbst aus Glauben und Gehorsam, aus dem Hören des göttlichen Wortes herausgewachsen ist, und so steht es beständig unter der letzthinigen, bedrohlichen Frage, ob es sich als solches Wort qualifiziere, womit die trotzig Unbeweglichkeit und Verschlossenheit orthodoxistischer Haltung, in welches Kostüm sie sich auch kleide, schon gerichtet erscheint. Nur dass dieser Sachverhalt nicht zum „Deckmantel der Bosheit“ gemacht werde, als ergäbe sich von ihm her das Recht, der Kirche und ihrem Spruch mit primärem Misstrauen, mit primärer Geringschätzung oder Abwertung zu begegnen. Nochmals ist auf die Plerophorie der zitierten biblischen Aussagen hinzuweisen. Sie begründet doch wohl primäres Vertrauen, nicht blindes Vertrauen, auch nicht das schrankenlose Vertrauen, das allein dem Herrn der Kirche zukommt, aber ein Vertrauen, in dem der Wille, gerade Ihm zu glauben und Sein Werk zu ehren, lebt, eine Ehrfurcht und eine Demut, die ebenso weit von knechtischer Unterwerfung wie von der Anmassung des keiner Belehrung, Weisung und Zurechtweisung Bedürftigen entfernt sind. Wenn es freilich in der Kirche unweigerlich nur um die Wahrheit Gottes gehen darf, und wenn demgemäss jedes ihrer Glieder in dieser Wahrheit Gottes die letzte, unverrückbare Norm zu erblicken hat, so ist jedenfalls der Gedanke an die Möglichkeit nötig werdender Reinigung und Verbesserung der Lehre — und sagen wir es gleich: der Gedanke an die Möglichkeit unausweichlich werdender schmerzhafter Konflikte und Krisen fest ins Auge zu fassen. Der Gedanke an solche Möglichkeit eignet sich indessen ganz und gar nicht für spielerische Überlegungen. Dafür ist er zu ernst. Er wird im Glauben getragen werden müssen, wie erst recht gegebenenfalls die Wirklichkeit des Konflikts im Glauben wird getragen und ausgetragen

werden müssen. Wird er im Glauben getragen, so wird er jene Haltung des primären Vertrauens und der Ehrfurcht nicht zerstören. Er wird im tiefsten Grund kirchlich und nicht unkirchlich sein. Um es noch anders zu wenden: man wird bei allem Wissen um die namhaft gemachte Möglichkeit und unter strikter Vermeidung unaufrichtiger Künste und Sophistereien sich bis zum äussersten bemühen, dem Wort der Kirche gerecht zu werden, in der von ihm gewiesenen Richtung zu schreiten, und es gerade nicht eilig haben und sich leicht machen damit, ihm jetzt und dann wieder jede normative Bedeutung abzuerkennen.

So ist ja allerdings der altkirchliche Traditionsgedanke, sofern ihm der Sinn des Traditionsprinzips eignet, nicht gemeint. Aber hat nicht auch ein Augustin gelegentlich — und vielleicht gar nicht nur so gelegentlich — den solennen dogmatischen Spruch selbst eines Plenarkonzils als möglichen Gegenstand eines emendari, d. h. einer wirklichen Korrektur gedacht ⁵²⁾? Doch wie dem sei: genug, dass die Kirche unter ihrem Haupt und Herrn Kirche sein darf! *Verbum autem Domini manet in aeternum.*

Bern.

ARNOLD GILG.

Anmerkungen.

1) Vgl. zum Ganzen ausser den einschlägigen Darlegungen der bekannten dogmengeschichtlichen Lehrbücher Deneffe, A., *Der Traditionsbegriff*, 1931, und Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I* 2, 1938, S. 608 ff.

2) Holtzmann, H. J., *Kanon und Tradition*, 1859, S. 2.

3) Eusebius, *hist. eccl.* III 39.

4) Jülicher, A., *Einleitung in das Neue Testament*, 1906, S. 442.

Vgl. Batiffol, P., *Urkirche und Katholizismus* (übersetzt von X. Seppelt), 1910, S. 179.

5) *De praescript. haer.* 19.

6) *Z. B. Adv. haer.* III 2, 1. 2.

7) *Adv. haer.* I 10, 1; 22, 1; III 3, 3; 4, 2; IV 33, 7; V 20, 1. Tertullian, *de praescr. haer.* 13.

8) Irenaeus, *adv. haer.* III 3, 3. Tertullian, *de praescr. haer.* 37.

9) Tertullian, *de praescr.* 21.

10) Irenaeus, *adv. haer.* III 4, 1. Tertullian, *de praescr.* 20. 21.

11) Irenaeus, *adv. haer.* III 2, 2; 3, 1. Tertullian, *de praescr.* 32.

12) Vgl. *de praescr.* 36.

13) *Adv. haer.* IV 26, 2.

14) Irenaeus, *adv. haer.* III 4, 1.

15) *Ibid.*

16) *Ibid.*

17) *Ibid.*

18) *Adv. haer.* III 4, 2.

- 19) De cor. 3.
 - 20) De princ. I Praef. 2.
 - 21) Haer. 61, 6.
 - 22) De spir. sancto 27, 66.
 - 23) In 2. Thess. hom. 4, 2.
 - 24) Dial. c. Lucif. 8.
 - 25) C. epist. Manich. 5, 6.
 - 26) Jnst. I 7, 3.
 - 27) De bapt. IV 24, 31. Vgl. ep. 54, 1.
 - 28) Serm. 72, 7.
 - 29) Adv. gentes 1.
 - 30) Ep. 82, 3.
 - 31) De doct. christ. II 9.
 - 32) Cat. V 12.
 - 33) De virg. vel. 1.
 - 34) Ep. 73, 13; 74, 9.
 - 35) Die Kirchenväter und das Neue Testament, 1874, S. 2.
 - 36) Vgl. Rinkel, A., Intern. kirchl. Zeitschrift 1937, S. 87 ff.
 - 37) Commonit. I (praef.).
 - 38) 2 (1).
 - 39) 2 (2).
 - 40) 25. 26 (35—37).
 - 41) 2 (3).
 - 42) 3 (4). Vgl. 28 (39).
 - 43) 2 (3).
 - 44) Vgl. zum Folgenden Barth, K., a. a. O. S. 612 f.
 - 45) 22 (27).
 - 46) Vgl. 27 (38); 29 (41).
 - 47) 23 (28—32).
 - 48) 28 (40).
 - 49) 23 (28).
 - 50) 29 ff. (42).
 - 51) 32 (43).
 - 52) De bapt. II 3, 4. Vgl. dazu Reuter, H., Augustinische Studien, 1887, S. 339 ff.; Hofmann, F., Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, 1933, S. 310 ff.
-