

Beiträge zum Problem der Tradition

Autor(en): **Ternus, J.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **16 (1938)**

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762317>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Beiträge zum Problem der Tradition.

Von Jos. TERNUS S. J., Valkenburg.

I. Tradition und Kirche.

Die Theologen verhehlen sich nicht die Schwierigkeit, die allen Bemühungen der letzten Jahrhunderte zum Trotz noch bis heute einer klaren begrifflichen, psychologischen und soziologischen Lehre von der Tradition im Wege stehen. Nur zwei Belege aus der Literatur der Gegenwart «Die Theologen bemühen sich, dem schwierigen Begriff der Tradition näher zu kommen», schreibt Bartmann. «In der Tat, daß die Tradition ein schwieriger Begriff ist, mußte der Verfasser im Verlaufe seiner Arbeit erfahren», unterschreibt Deneffe¹.

Es ist das nicht zu verwundern und spricht nicht im geringsten gegen die unbeirrte Traditionssicherheit in der Kirche bei und trotz der tastenden Unsicherheit mancher theologischen Reflexion. Wie sicher beherrscht schon ein Irenäus den Lehrkanon der Tradition! Und doch wie spärlich die ausdrückliche theologische Formulierung über Begriff und Prinzip der Tradition noch bei Thomas von Aquin, der doch im Element der Tradition sich bewegt wie der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft. Ist es doch nur zu oft so, daß das allzu Selbstverständliche so wenig die Aufmerksamkeit der Reflexion auf sich lenkt wie die Atmosphäre, die uns umgibt. Erst wenn einem die Luft gleichsam auszugehen droht, kommt sie einem als Lebens-
element zum Bewußtsein. Von Kirche und Tradition ist im Mittelalter so wenig die Rede, weil sie mehr Kirche und mehr Tradition hatten als die Religionsneuerer des XVI. und der folgenden Jahrhunderte. Um so stärker wurde das Bedürfnis im Zeitalter der Reformation.

Wie hilflos mutet uns aber die Art und Weise an, wie sich so manche Theologen und Konzilsväter in Trient der Fragen des neu-aufgeworfenen Traditionsproblems annahmen! Die reformatorische Bestreitung der herkömmlichen Anschauung und Lehre von der Tradition war der Hauptanlaß für das nun einsetzende vertiefte Studium

¹ Siehe *Aug. Deneffe*, Der Traditionsbegriff (= Münstersche Beiträge zur Theologie 18). Münster 1931, S. 1.

dieses wichtigsten locus theologicus. Dem kräftigen Auftakt beim Löwener Theologen Joannes Driedo und beim Trienter Konzilstheologen Perez de Ayala folgte unter der Meisterhand eines Melchior Cano schon in aller Form und fundamentaltheologischen Rahmung ein systematischer Entwurf (*De locis theologicis*, Lib. III), den Bannez in seiner Art ebenbürtig und selbständig zu fassen verstand (*In II-II q. 1 a. 10 dub. 6 concl. 1-6*). Petrus von Soto, der « Roffensis », Joannes Driedo, Stapleton, vor allem auch Bellarmin leisteten Großes für das Aufgebot von Zeugen aus der Tradition, um sie als *acies ordinata* der Phalanx von Neuerern entgegenzustellen, immer mit dem Hinweis auf das Prinzip der Tradition als Grund- und Ordnungsprinzip rechten Glaubens und rechtgläubiger Theologie. Die praktische Bedeutsamkeit erfaßte vielleicht keiner so klar wie der hl. Canisius. Es sollte lange Zeit vergehen, bis wieder ein bedeutsamer Fortschritt in der Fundamentaltheologie der Tradition erzielt wurde. Was im XVII. Jahrhundert an patristischen Quellen neu erschlossen wurde, bedeutete einen großen Gewinn der materialen Tradition, betraf aber nicht so sehr die Weiterführung der formalen Theologie der Überlieferung. So treff- und strichsicher das Prolegomenon « *De apostolica traditione* » bei Petavius (*De Theologicis Dogmatibus*. Tom. IV. *De eccl. hierarchia*. Lib. I, cap. 1) gehalten ist, so bezeichnend ist es für die beiläufige Art, mit der das Traditionsproblem nach seiner grundsätzlich-allgemeinen Seite damals abgetan wurde. Die Aufklärungszeit mit ihrer verhängnisvollen Tendenz zu Deismus, Rationalismus und Moralismus war der theologischen Schätzung positiver heilsgeschichtlicher Tatsachen und traditioneller Lehrbindung geradezu abhold. Der theologische Traktat « *De regulis fidei* » bei Billuart, die theologische Prinzipienlehre bei Kilber im I. Bd. der « *Theologia Wirceburgensis* » waren mehr leuchtendes Beispiel für Treue zur theologischen Tradition in solcher traditionsfeindlichen Zeit, als Vorboten des neuen Tages, dem die Lehre von der Tradition nun bald entgegenging. Der politischen und religiösen Abschnürung vom Leben der Tradition sollte im Zeitalter der Romantik eine Wiederentdeckung von Geschichte und Tradition folgen. Was damals recht allgemein und lebhaft am Wert des Hergebrachten und Geschichtlichen empfunden wurde, regte den Geschichtsidealismus des frühen XIX. Jahrhunderts an, dem Genius geschichtsbildender Kräfte und den plastischen Prinzipien der geistbeseelten Tradition nachzuforschen. Die Auswirkung auf die zeitgenössische Theologie in Deutschland blieb nicht aus und hat auch auf katholischer

Seite eine Richtung theologischen Denkens angeregt, deren Einfluß bis heute und heute erst recht wieder zu spüren ist.

Man kann den Fortschritt, den das XIX. Jahrhundert in der Fassung des theologischen Traditionsprinzips brachte, kurz als die Betonung des organischen Moments bezeichnen. Sie hängt mit der allgemeinen Vorbetonung des organischen Gedankens in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zusammen, hat aber keineswegs darin ihre einzige Wurzel. Gerade von der hier lebhaft und richtunggebend einsetzenden Tübinger Schule der Drey-Möhler-Staudenmaier-Kuhn ist jetzt bekannt, daß sie eine ganz entscheidende Anregung über Sailer von Fénelon her empfangen haben: die Idee der *lebendigen Überlieferung*¹.

Schon seit Irenäus und Tertullian war das wesentlichste Moment der Tradition als unverbrüchlicher Glaubensnorm richtig erkannt und herausgestellt worden: die positive Einsetzung, Mitgift, Ausstattung und ununterbrochene Erbfolge als *successio apostolica* bei den Nachfolgern der Apostel. Wie es scheint, hat das polemische Interesse den Leriner «Kontroversetheologen» verleitet, den Akzent allzu stark auf die Präskriptionsmomente der «*universalitas*» und «*antiquitas*» zu verlegen². Das nie verkannte Moment des Lebendigen und Beweglichen in der Tradition — verglichen mit der festliegenden Schrift und schriftlich fixierten Tradition — ward der besondere und bevorzugte Gegenstand der theologischen Forschung, als die Winterstürme der traditionsfeindlichen Reformation und ihrer Nachgeburten bis zur europäischen Umwälzung am Ausgang des XVIII. Jahrhunderts die Sieghaftigkeit der durchstehenden Traditionsmacht: Kirche, den fortlebenden Christus in ihr, die Gegenwart göttlicher Offenbarung in ihrer lebendigen Überlieferung neu würdigen und tiefer

¹ Vgl. dazu *J. Geiselmann*, Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule. Theol. Quartalschrift 111 (1930) 81 f.; *J. Ranft*, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips. Würzburg 1931, S. 47. — Über Sailer, den «deutschen Fénelon», und seinen tiefgehenden Einfluß auf die junge Tübinger und Luzerner Schule vgl. auch *J. Geiselmann*, Joh. Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs. Theol. Quartalschr. 112 (1931) 48 f., 66 ff.

² Siehe *José Madoz*, El concepto de la Tradición en San Vicente de Lerins. Estudio historico-critico del «*Commonitorio*». (= *Analecta Gregoriana* 5.) Romae 1933. — Dazu beachtliche kritische Bemerkungen von *Aug. Deneffe*, in Theol. Revue 35 (1936) 188 ff. Hingegen wieder mehr im Sinne von Madoz das Urteil über den Leriner bei *Adhémar d'Alès*, La fortune du «*Commonitorium*» (Rech. sc. rel. 26 [1936] 334 ss.). «A tout prendre, l'opuscule manque de mesure et d'équilibre» (loc. cit. 336).

verstehen ließ. Das Interesse an pneumatischer, organischer, physiologischer Betrachtung fesselte den Blick, zeitweilig so einseitig, daß ein Einbruch von Schleiermachertheologie (pneumatozentrischer Gemeindegemeinschaft) abzuwehren war und die Gefahr des Wiedereinbruchs erst durch das energische Einschreiten der Kirche gegen den Modernismus und seine irrationale Immanenz- und Symbolbewußtseinstheologie gebannt wurde. Das Paradigma der geschichtlichen Entwicklung in der alten Tübinger Schule bleibt eine Warnung. Die dreimalige Umorientierung, erst an Jacobi, dann an Schelling, schließlich an Hegel, dazu die zeitweilige Inspiration an Schleiermacher, Baader, und dem französisch-belgischen Traditionalismus hat es der ersten und selbst noch der zweiten Generation der Tübinger Schule schwer genug gemacht, dem objektiv-juridischen Einsetzungs- und Autoritätsmoment der sichtbar-hierarchischen Kirche den Führungsprimat im gottmenschlichen Leben und Wirken des fortlebenden Christus der Zeiten zuzuerkennen. Die pneumatozentrische Entfaltungstheologie der Kirche von innen nach außen und von unten nach oben ist heute als Irrweg erkannt. Die geschichtlichen Fragen, wann und durch wen zuerst die Schwenkung im Kreis der Tübinger und Luzerner vollzogen worden ist, müssen der Spezialforschung überlassen bleiben, die noch nicht abgeschlossen ist¹.

Nur eines sei aus dieser noch im Fluß befindlichen Forschung herausgegriffen! Der Luzerner Theologe Gügler, ein Sailerschüler und dem Kreis derer um Drey nahestehend, hat die pneumatozentrische Theologie der Kirche, wie sie aus Möhlers Einheit der Kirche so bekannt geworden ist, vorweggenommen. Zugleich hat er den Geist des katholischen Christentums als das Mystische, das Pneumatische, das Kommunikative im Heiligen Geist der Gesamtkirche sehr betont und mit deutlichem Affekt gegen die vermeint mechanische, äußerliche, räumlich-juridisch-gebundene Art der traditionell schultheologischen Kirchenauffassung hingestellt. Die räumliche Universalität und ihre sichtbare Zusammenfassung folge aus dem Wesen der Katholizität. Prinzip der Katholizität aber sei die vitale Totalität, der Eine Geist, die Eine, den ganzen Leib Christi durchdringende, durchwaltende und alle Teile

¹ Nach *Eschweiler* hat Geiselman die Führung übernommen und eine wesentliche Umzeichnung des von Eschweiler entworfenen theologiegeschichtlichen Bildes vorgenommen. Siehe die Artikelfolge über Joh. Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffes in der *Tübinger Theol. Quartalschr.* 112 (1931) 1 ff., deren Fortsetzung meines Wissens noch aussteht.

tragende Seele. « So sieht der Luzerner Theologe die Einheit der Kirche nicht wie die Barockscholastik in der Identität des räumlichen Nebeneinander (— einig ist die Kirche, weil alle gleichzeitig im Raume bestehenden Einzelkirchen in Lehre, Kult und Verfassung sich decken —), sondern in der Identität des zeitlichen Nacheinander, die aber nicht mechanisch als ein Sichaneinanderreihen, sondern organisch als die Identität des vitalen Formprinzips bestimmt wird »¹. Der Eigenart dieses von der ganzheitlichen Lebensidee her gesehenen Kirchenbildes entspräche eine Umformung des Traditionsbegriffs ins Vitale der romantischen Konzeption, deren Eigenart darin bestände: « daß hier das räumliche *ubique* auf das zeitliche *semper* zurückgeführt wird », daß die mechanisch starre Auffassung des Lerinischen Kanons in eine mehr organisch-dynamische umgebildet wird². Der antischolastische Affekt und sein gelegentliches Nachzittern im Zeitalter der Entdeckung der Barockscholastik kann hier füglich unbeachtet bleiben. Die angebliche Wechselwirkung von totalitärer, pneumatischer Kirchenauffassung (im Gegensatz zu einer summativ-juridischen) und einem entsprechend lebendigeren Traditionsbegriff regt jedenfalls zum Nachdenken an. Vorläufig wird man dabei im Auge behalten, daß ja Möhler eine so charakteristische Wende von der « Einheit » zur « Symbolik », vom Primat des pneumatisch geeinten Kollektivsubjekts zum Primat des objektiv hierarchisch konstituierten *corpus Ecclesiae* vollzogen haben soll. Wenn die Eschweilerdeutung und -datierung nicht einwandfrei sein sollte (wie Geiselmannt meint), so bliebe immerhin ja noch (nach Geiselmannt selber) die entsprechende Wende in der zweiten Generation der Tübinger Schule. Also in jedem Fall eine Vorzeichnung auf die richtig ausgewogene Traditionsauffassung beim Klassiker der vaticanischen Aera: Franzelin. Daß sie dem Recht des organischen Gedankens nicht Genüge tue oder nicht genügend Spielraum lasse, hieße der ansprechenden Synthese von Patristik und Scholastik bei Franzelin gerade in seinem Traditionstraktat unrecht tun. Man könnte geradezu sagen: der Geist tridentinischer Theologie eines Melchior Cano und die Seele der organischen Auffassung in der geläuterten Form des späten Möhler haben sich im generaldogmatischen Ansatz bei Franzelin so gefunden, daß die Vollgestalt einer Traditionstheologie daraus erwachsen kann.

Tradition nach ihrem Vollbegriff umfaßt bei Franzelin nicht bloß

¹ Geiselmannt, a. a. O., S. 50.

² Siehe ebenda S. 50 Anm. 2.

die Summe aus objektivem Traditions-*gut* und subjektiver Traditions-*tätigkeit*, sondern ist ein übergreifendes Ganze, dessen Primat es mit sich bringt, daß Tradition als Tätigkeit und Gegenstand je einander immer mitmeinen und mitverstanden wissen wollen. Daß reinbegrifflich im Franzelinschen Komplexbegriff mehr als die bloße Summe der beiden Komponenten enthalten ist, wird auch von denen zugegeben werden müssen, die dem so gebildeten Vollbegriff keine eigene Einsetzungswirklichkeit im Gesamtleben der Kirche zuerkennen wollen. So sagt z. B. Deneffe: «Die traditio sensu complexo wäre die Summe beider und würde beides in recto besagen — das Lehren der Glaubenswahrheit und die durch die Lehrtätigkeit verkündete Glaubenswahrheit. Diese Zusammenstellung kann gebildet werden; aber als einheitlicher Begriff wird er von den Texten nicht verlangt»¹.

Wie die Deneffe'sche Untersuchung über den Traditionsbegriff einer wissenschaftlichen Kontroverse ihr Entstehen verdankt, so gibt dieses geschätzte Werk meines verehrten Lehrers mir Anlaß, den Versuch einer Fortführung der Kontroverse zu wagen. Ich könnte auch an die entsprechende Stellungnahme eines anderen von mir dankbar hochgeschätzten, leider früh gestorbenen Lehrers anknüpfen, an die Behandlung der Tradition im Zusammenhang mit dem kirchlichen Lehramt bei Hermann Diekmann, *De Ecclesia II* (Friburgi Brisig. 1925), pp. 27 sqq. Die dort vertretene Auffassung — das kirchliche Lehramt ist die Tradition und die Tradition ist das kirchliche Lehramt — will sich P. Deneffe zwar nicht als abschließendes Wort zu eigen machen, bekennt aber, von einer mehr abweichenden Auffassung sich schließlich der Dieckmannschen Auffassung in der Hauptsache genähert zu haben. «Ich mußte P. Diekmann recht geben» — heißt es im Vorwort bei P. Deneffe —, fügte aber einen zweiten Traditionsbegriff hinzu, der auch der andern Auffassung eine gewisse Wahrheit beläßt».

So wird es denn zweckmäßig sein, im folgenden vor allem auf diese modifizierte Auffassung der «Identitätstheorie» (Tradition = Lehramt, bzw. Lehrverkündigung der Kirche) Bezug zu nehmen, um zu versuchen, ob in dieser schwebenden Frage heutiger Theologie weitere vorantreibende Momente geltend gemacht werden können.

Bei aller Hochachtung vor der gründlichen Studie, die P. Deneffe zur Klärung des Traditionsbegriffs geleistet hat, wird man dem Mittelweg, den er zur Lösung vorschlägt und der deutlich von der Franzelinschen Linie abweicht, wohl kaum allgemein zu folgen gewillt sein. Tradition dem «Hauptbegriff» nach wäre ihr gegenüber ein Voraus-

¹ Der Traditionsbegriff (= Münstersche Beiträge zur Theologie 18). Münster 1931, S. 132.

liegendes, das in den außerkanonischen Traditionsdenkmälern verkörpert wäre, aber selbst doch wieder der Beglaubigung durch das kirchliche Lehramt bedarf, um formelles Zeugnis der Tradition liefern zu können. Schon die Gegenüberstellung von Haupt- und Nebenbegriff will hier nicht recht befriedigen. Die Bezeichnung läßt nicht genug erkennen, ob nur von Über- und Unterordnung, Vor- und Nachordnung, erster und zweiter Ordnung die Rede ist, oder ob die grundsätzliche Entbehrlichkeit der Tradition im Nebenbegriff gemeint ist, die Nebentradition also mit nebensächlicher Tradition im Sinn logischer Akzidentalität zusammenfällt. Das kirchliche Lehramt, seine Träger und sein Aktvollzug sind begrifflich sicher unabhängig von Tradition, wofern Tradition nicht in dem ganz allgemeinen Sinn von Mitteilung genommen wird, die natürlich auch die mitteilende Offenbarung unter sich begreift, also das, wodurch die dogmatische Erblehre erst konstitutiv ermöglicht wird. Tatsächlich legt die Kirche das ihr anvertraute Glaubensgut authentisch und verbindlich vor. Dies Glaubensgut umfaßt außer dem Offenbarungsgut der Heiligen Schrift auch die aus Christi Mund und der Eingebung des Heiligen Geistes über die Apostel überkommene Lehre, die « Erblehre » mündlicher Überlieferung. Keine von beiden Materialquellen und materialen Glaubensregeln erschöpft die Autoritätsfülle der kirchlichen Lehrgewalt, so wenig wie der Teil dem Ganzen, das Organ dem Organismus gleichkommt. Was zur Heiligen Schrift gehört, was sie ist und will und lehrt, das zu sagen und unfehlbar zu lehren, steht bei der Kirche und nur bei ihr. Was Überlieferung vom Herrn und den Aposteln ist, das entscheidend zu sagen, hat wiederum nur die Kirche. Daß aber das Lehrurteil der Kirche für uns Erkenntnisprinzip wahrer Tradition ist, besagt keineswegs, daß nun auch das kirchliche Lehramt, bzw. der Akt seiner Lehrverkündigung, identisch sei mit der Tradition. Der Papst hätte in dem bekannten Zusammenhang während der Tage des Vaticanums die Äußerung jedenfalls getan haben können: die Tradition bin Ich. Gegen Conciliarismus, Gallicanismus, Altkatholizismus eine recht wohl verständliche, herausgeforderte und herausfordernde Betonung. Und doch war mit ihr nicht mehr behauptet als die Wahrheit von der päpstlichen Lehrgewalt als höchstem Träger, Garant, Verkünder und Ausleger der Tradition. Von einer Identität zwischen Überlieferung und Lehrzuständigkeit der Überlieferung war dabei keine Rede.

An der Fortpflanzung der Lehre von Geschlecht zu Geschlecht sind nicht nur die amtlichen Zeugen, Wächter und Künder der Erb-

lehre beteiligt. Mit Recht warnt Scheeben vor zwei Extremen. Das eine wäre eine unorganische Zerreißung der beiden Momente: Lehrüberlieferung und Lehrverkündigung. Das andere wäre eine mangelnde Unterscheidung eben jener Momente: kirchliche Überlieferung und autoritative Vorlage der kirchlich überlieferten Lehre. Es gibt Zeiten, in denen es besonders not tut, den Akzent auf die autoritative Vertretung der Erblehre im kirchlichen Lehramt zu legen. Ja, der besondere Nachdruck darauf wird heute und immer zeitgemäß sein und bleiben. Aus dem stiftungsmäßigen Wesen der Kirche einerseits, aus der erfahrungsgemäßen leidigen Unart von Menschen andererseits, die vor dem Opfer einer folgerechten Glaubenspflicht nur zu gern ausweichen, lassen sich die Gründe leicht ersehen.

Der autoritative Akt der Lehrverkündigung geht von den Trägern des Lehramtes in der Kirche aus und richtet sich mit dem Anspruch des Glaubensgehorsams an die gesamte hörende Kirche. Zur aktiven Tradition rechnet aber auch die regelmäßig ein- und untergeordnete Weitergabe der Glaubenslehre durch Priester und Laien, durch Theologen, Eltern, Erzieher und was sonst noch werkzeuglich an der Fortpflanzung von Glaube und glaubensgeformtem Leben in Einrichtung, Sitte, Brauch usf. mitbeteiligt sein mag. Von diesem ewig jungen Evangelium in der Kirche, diesem fortzeugenden göttlichen Wort unter dem Wehen des Heiligen Geistes in der Kirche haben die Theologen der « organischen » Ära im XIX. Jahrhundert besonders gern und bilderreich gesprochen. Wer wollte denn auch für das zugrundeliegende Mysterium des streng übernatürlichen und ohne Analogie dastehenden Organismus der Kirche eine befriedigende begriffliche Umsetzung erwarten? Es waren aber nicht etwa nur die Tübinger, sondern auch Franzelin, Wilmers, Scheeben, Pilgram u. a., die hier auf die plastische Sprache der Patristik zurückgriffen und in organischer Terminologie redeten. Bekannt ist die Fassung der *Traditio divina* im Tenor der XI. These bei Franzelin: « est autem et dicitur conscientia fidei, catholicus intellectus, ecclesiasticus sensus, fides scripta in cordibus, sapientia non scripta ». Und Franzelin verwahrt sich gelegentlich in einer Anmerkung ausdrücklich dagegen, die echte orthodoxe Tiefe der in solchen Ausdrücken sich ergehenden Vätertheologie preisgeben zu wollen wegen des Mißbrauches, dem solche Kollektivausdrücke bei Unverstand oder böswilligem Mißverstand ausgesetzt sind. Dem tradere entspricht schon bei Paulus das accipere, dem docere schon im Zeitalter der Apologeten das discere a maioribus.

Die Gesamtkirche, die docens et discens, ist Subjekt der conscientia fidei, wenn auch gewiß nicht zu gleichem Anteil und Beitrag an Gehalt und Gewähr. « Neque vero nomine 'conscientiae fidei' intelligitur solius discentis, sed immo totius Ecclesiae sensus et consensus. Sie qui vero appellationem per se aptissimam detorqueant ad sensum alienum, non ideo appellatio ipsa censi potest favere errori; quae enim repperiri possunt vocabula nulli detorsioni ad alienos sensus obnoxia? »¹.

Es will nicht recht überzeugen, wenn Deneffe von einer « Verdunkelung des Hauptbegriffes der Tradition in den letzten Jahrhunderten » spricht und dafür theologiegeschichtliche, literarische und terminologische Gründe anführt (Kap. 12 seiner Studien über den Traditionsbegriff). Ein Hauptgrund soll die nachtridentinische Unterscheidung von beseelten und unbeseelten Glaubensregeln gewesen sein, die spätestens im XIX. Jahrhundert mit der Unterscheidung nach nächster und entfernter Glaubensregel gleichgesetzt worden sei. Das habe zur nachteiligen Folge gehabt, daß der Hauptbegriff der Tradition, der eben die lebendige Glaubensverkündigung besage, zurückgedrängt worden sei.

Ein anderer Hauptgrund zur « Verdunkelung des Hauptbegriffes der Tradition » soll gewesen sein, daß so häufig der Autorität von Schrift und Tradition die Autorität der Kirche wie in Nebenordnung gegenübergestellt wurde. Bezeichnend dafür die Aufzählung der Quellen, aus denen die dogmatische Theologie ihre Prinzipien schöpft, bei Melchior Cano. « Nimmt man die Einteilung der loci theologici, wie sie von Cano aufgestellt wurde, so ergibt sich: die Tradition ist etwas anderes als die Autorität der Kirche, der Konzilien, des Papstes, der Väter, der Theologen. Und sie ist auch etwas anderes als die autoritative Glaubensverkündigung durch Kirche, Konzilien, Papst, und als das Lehren der Väter und Theologen; denn die Tradition soll als theologische Beweisquelle eben von der durch die Kirche, die Konzilien usw. geübten Glaubensverkündigung geschieden werden »².

Als dritter Verdunkelungsgrund käme hinzu: die nachtridentinisch bevorzugte Einengung des Traditionsbegriffs auf die von den Aposteln überkommenen und nicht in der Heiligen Schrift stehenden Glaubens-

¹ *Franzelin*, De divina Tradition et Scriptura. Th. XI. Nota. — Ich darf hier wohl auf meinen Artikel verweisen: Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie des gesamt kirchlichen Lebens. Scholastik 10 (1935) 1 ff.

² *Aug. Deneffe*, Der Traditionsbegriff. Münster 1931, S. 125.

wahrheiten. Anlaß dazu wäre vor allem der Kampf gegen die Reformatoren gewesen, gegen die es galt, die Geltung außerbiblischer Glaubenslehren zu verteidigen. Statt sich darauf zu beschränken, die reformatorische Bestreitung des kirchlichen Lehramtes zurückzuweisen, bemühte man sich um den Nachweis der Tradition als einer neben der Schrift konstitutiven Offenbarungsquelle, aus der das kirchliche Lehramt schöpfe. Was die Polemik mehr praktisch zu erreichen suchte, hat die polemische Theologie der Zeit auch grundsätzlich in thesi zu klären versucht. So Melchior Cano, so Toletus, so Bellarmin und andere mehr. Es war nicht im Sinn derjenigen Theologen, die sich heute so nachdrücklich für die These einsetzen: Tradition ist nichts anderes als die kirchliche Glaubensverkündigung. « An sich ist der eingeschränkte Begriff: Tradition ist eine Glaubenswahrheit, die die Apostel zwar gepredigt haben, die aber nicht in der Heiligen Schrift niedergeschrieben ist, nicht zu beanstanden. Aber er ist zu künstlich; er widerspricht zu sehr dem alten und auch dem neuen Sprachgebrauch »¹. Wirklich? Daß es einen umfassenderen Sprachgebrauch gibt, leugnet niemand. Daß der eingeschränkte Begriff einer außerbiblischen Glaubenstradition in der patristischen Literatur heimisch und sehr wohl aus Irenäus, Tertullian, Basilius u. a. zu belegen ist, dafür haben sich seit Melchior Cano, Bannez, Stapleton, Bellarmin genug Theologen eingesetzt und zu überzeugen vermocht. Und dieselben Theologen haben keine Verwirrung befürchtet, wenn sie neben das Schriftargument über die gleiche Wahrheit ein Traditionsargument setzten und mit der Selbständigkeit solcher Beweisführung aus der Tradition dartun wollten: stände die Wahrheit auch nicht in der Schrift, so stände sie fest schon aus der bloßen Tradition. Dieses « quoad nos » einer Herleitung aus Tradition unter Absehen von der Schrift hat nichts zu tun mit dem « quoad se » einer sedes propria der Wahrheit in bloßer Tradition unter Ausschluß der Schrift. Und die Inanspruchnahme der kirchlichen Glaubensverkündigung als nächster Glaubensregel berührt nicht die Frage der Hernahme aus Schrift oder außerbiblischer Tradition als Offenbarungsquelle und entfernter, an sich unbeseelter, nicht selbst sich auslegender Glaubensregel.

Was die Gegenüberstellung von Schrift und Tradition einerseits, Autorität der Kirche andererseits betrifft, so wurde gerade um die Zeit des Tridentinum die Frage besonders lebhaft verhandelt, welche

¹ *Aug. Deneffe*, a. a. O., S. 129 ff.

Autorität größer sei — die der Tradition oder die der Kirche. Es hatte das seine Gründe in dem durch die Reformation aufgeworfenen Fragenkomplex, der sich in jener Kernfrage konzentrierte. Die Frage als solche war alt und kam schon — unter Zuspitzung auf die Kanonfrage — in dem augustinischen Ausspruch zu Wort und Antwort: *Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas* (R. 1581). Für die großen mittelalterlichen Theologen war es ganz selbstverständlich: *Ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris* (S. th. II-II q. 10 a. 12 c). Für die Jansenisten war es gar nicht selbstverständlich (vgl. Denz. 1320), von Luther und den anderen Reformatoren gar nicht zu reden, deren Hauptanliegen es war, die Selbstgenügsamkeit der Schrift in der Hand des Laien zu behaupten und in Selbstverfügung über die Tradition die unantastbare Autorität eines Augustinus gegen die kirchliche Lehrautorität auszuspielen. So praktisch sich die kirchliche Lehrautorität auf dem Tridentinum auswirkte und in klar bewußter Anerkennung zeigte, zu einer ausdrücklichen und definitiven Behandlung sollte es damals noch nicht kommen.

Worum es bei der Frage nach der prävalenten Autorität damals ging, erhellt aus einer Fragestellung, die nur scheinbar die Tradition aus dem Spiele läßt, sie in Wirklichkeit aber sehr wohl betraf. Franz von Vitoria, der Lehrer Canos, behandelt im Diktat zu II-II q. 1 a. 10 die Frage: *Ubi est maior auctoritas circa illa quae sunt fidei, an in Ecclesia an in Sacra Scriptura?* Und er fügt die Bemerkung bei: *Quaestio est quae multoties venit in scholas*¹. Für das erhöhte Interesse an der Frage mag auch hier wieder in erster Linie die von den Reformatoren heraufbeschworene Krise Anlaß gewesen sein. Die Frage selbst war alt und pflegte bei den Scholastikern anläßlich einer spekulativen Erörterung über den Glaubenshabitus bzw. das primäre Glaubensobjekt behandelt zu werden. Erstreckt sich die Geneigtheit des Glaubens in gleicher Weise und gleich unmittelbar auf alle Glaubenswahrheiten, oder ist eine Schlüsselwahrheit da, auf die sich die Glaubensgnade des Habitus zunächst erstreckt und mittels derer sie erst Verstand und Wille auf die übrigen hinlenkt? Weil bei Vitoria — wenn auch vage — auf Durandus angespielt wird, sei der entschei-

¹ Siehe in dem von *Beltran de Heredia* herausgegebenen Vorlesungsdiktat zur *Secunda Secundae*, Tom I. (Salamanca 1932), p. 53.

dende Satz aus dem Sentenzenkommentar des Doctor modernus im Apostolischen Palast zu Avignon angeführt: «Cum talia complexa (obiecta fidei) sint plura, puto tamen quod inter ea est aliquod primo creditum quod est ratio credendi alia et ad quod fit ultima resolutio credibilium; hoc autem est: credere ecclesiam regi a Spiritu Sancto» (In III Sent. dist. 24 q. 1 n. 8)¹. Nach Art eines Sic et non führt Vitoria aus jüngster Vergangenheit zwei Kronzeugen an, die in der Frage anscheinend entgegengesetzten Standpunkt vertraten. Zunächst und gewiß höchst befremdlich die Stellungnahme bei Cajetan, der in seiner Schrift «De auctoritate papae et concilii» (cap. 4) die Autorität der Schrift über die Autorität der Kirche stellt. Beim «Abulensis» hingegen (gemeint ist Alphonsus Tostatus, der «stupor mundi» auf exegetisch-dogmatischem Gebiet) die Überordnung der kirchlichen Lehrautorität über die Autorität der von ihr unabhängig betrachteten Schrift — «ita quod si per possibile vel impossibile Ecclesia in aliquo contradiceret Scripturae, ego (inquit) crederem et starem in determinatione Ecclesiae»². Höchst bezeichnend für die Schultradition über das Traditionsproblem in Salamanca, aus der ein Melchior Cano kommt, bleibt die von Vitoria gegebene Lösung auf das Sic et non. Er entnimmt sie, wie er — mit Lobeserhebung nicht kargend — vor seinen Schülern erklärt, dem Standardwerk des Löwener Theologen Joannes Driedo: De ecclesiasticis dogmatibus et scripturis. Die einschlägige Partie im IV. Buch 4. Kapitel stammt, wie aus einer gelegentlichen Bemerkung im Text (ed. Lovanii 1572, fol. 328 recto) zu entnehmen ist, dem Jahre 1532. Er legt die Unterscheidung zugrunde, die — wie Vitoria seinerseits anmerkt — auch schon bei Durandus zur Lösung herangezogen ist. Man muß zwischen Kirche und Kirche unterscheiden, je nachdem ob die Kirche der rein gegenwärtigen Lehrverkündigung gemeint ist oder die Kirche von Anbeginn her (wie immer sie näher bestimmt werden mag, d. h. ob einschließlich der Kirche des A. T. oder allein die Kirche Jesu Christi). Die Kirche der heutigen Lehrverkündigung hat nicht jene Vollmächtigkeit und begründende Autorität wie die Kirche der apostolischen Zeit, in der es noch Offenbarung und Inspiration gab. Von der gegenwärtig

¹ Vgl. auch dist. 25 a. 3 n. 4; und ähnlich schon früher bei Scotus In 3 dist. 23 q. 1. — Diese «ultima resolutio credibilium» auf das «primo creditum» als «ratio credendi alia» darf nicht verwechselt werden mit der objektiven Formalanalyse des Glaubens. *Pesch*, VIII n. 2577.

² Siehe bei *Vitoria*, loc. cit., p. 54.

lehrenden Kirche gilt : *habet suas regulas ex Scriptura sacra et ex his quae derivata sunt ad nos ex apostolis et factis Christi*¹.

Man wird nicht sagen wollen, daß damit die befriedigende Antwort gegeben ist, wie wir sie heute nach dem Vaticanum und nach den vielen neueren Diskussionen zur objektiven Glaubensanalyse erwarten. Hier sollte nur auf diesem Wege dargetan werden, wie nach damaliger Auffassung das Verhältnis von Tradition und kirchlicher Lehrautorität, bzw. Lehrverkündigung aufgefaßt wurde. Wie oben gesagt, soll die Nebeneinanderstellung von Tradition und Autorität der Kirche, wie sie bei Melchior Cano und nicht allein bei ihm unleugbar ist, zur Verdunkelung des Hauptbegriffes der Tradition und seiner begrifflichen Bestimmtheit beigetragen haben. « Und was die Frage angeht » (so heißt es bei P. Deneffe in seiner theologischen Studie zum Traditionsbegriff S. 66), « welche Autorität größer sei, die der Traditionen oder die der Kirche, so lautet, um das Ergebnis unserer ganzen Arbeit vorwegzunehmen, die Antwort : keine von beiden, weil es keine zwei verschiedenen Autoritäten sind. Die Tradition in ihrem Hauptbegriff ist nichts anderes als die autoritative kirchliche Lehrverkündigung ; und insofern die Tradition in ihrem abgeleiteten Begriff genommen — nämlich die Lehrdenkmäler — eine Autorität hat, hat sie sie von der Kirche her ». Die Antwort wäre für Melchior Cano und jene Tradition von theologischer Überlieferung, in der er steht, zweifellos zu rund und einfach, als daß er sie anerkennen könnte. Kein Wunder, daß bei solcher Ineinsetzung von Lehrverkündigungsautorität und Autorität der Tradition der von Cano gemeinte Sinn und Ort dogmatischer Tradition als unklar empfunden wird (Siehe bei Deneffe die darauf bezüglichen Bemerkungen S. 87 und S. 125 f. und die analoge Bemerkung zum Traditionsbegriff bei Bannez S. 89, bei Anton Mayr S. J. S. 93).

Was die traditionelle Linie in der theologischen Auffassung von der Tradition auszeichnet, so wie sie von Melchior Cano über Franzelin zu Scheeben führt (wo auch der späte Möhler, Staudenmaier und Kuhn den Tenor des Traditionskanons mitbestimmen), ist eine Mitte zwischen zwei Extremen, einem orthodoxen und einem heterodoxen Extrem. Das eine Extrem geht — wie uns scheint — gerade aus Wille zur Orthodoxie ins Extrem. Weil das letzt entscheidende Erkenntnisprinzip für wahre Tradition der Urteilsspruch der lehrenden Kirche bleibt, sieht

¹ Loc. cit., p. 55.

sie das Formprinzip und somit das Wesentlichste echter Tradition in der kirchlichen Lehrverkündigung. Das andere, entgegengesetzte und durchaus nicht mehr rechtgläubige Extrem reißt die Tradition von ihrem sicher wesentlichen Bezug auf das kirchliche Lehramt und seine verbindliche Entscheidung los und beugt das Recht der kirchlichen Lehrverkündigung unter ein ihr an sich fremdes Prinzip des Herkommens. Seit den Tagen des Jansenismus und Altkatholizismus ist der Vorwurf oft genug erhoben worden, zu dem die Reformatoren das Stichwort gegeben hatten : wider alle Tradition habe die machtpolitische Tendenz der Romkirche — natürlich unter jesuitischem Einfluß — immer mehr die Autorität der Tradition an das lebendige kirchliche Lehramt übergehen lassen, bis jene durch die echt jesuitische Definition unschädlich gemacht worden sei : Tradition ist, was in der römischen Kirche als Tradition gelehrt wird¹. Das orthodoxe Extrem kommt selbstverständlich der rechten Mitte näher als die falschgläubige Losreißung einer autonomen Tradition aus ihrem ursprünglichen und organischen Zusammenhang. Der Subjektbegriff einer lebendigen Tradition — aktivisch vom Urheber, bzw. Träger und Tradenten her, passivisch vom Erben, bzw. Empfänger und Träger her gesehen — beansprucht zweifelsohne den Vorrang. Denn von der Wirklichkeit eines eingesetzten Trägers und Auftrags der dogmatischen Tradition hängt es ab, ob es eine mündlich fortgepflanzte dogmatische Erblehre gibt und welche sie ist. Für diesen logischen und ontischen Primat der subjektseitigen Tradition setzt sich Franzelin in einer eigenen These (III) ein : « Ubi de divina Traditione in se spectata eiusque auctoritate agitur, quaestio non tam habenda est de veritatibus traditis quam de Traditionis modo et organo ; huic enim alteri prior subordinatur, et hac soluta etiam illa soluta censi debet ». Daß dabei in obliquo die gegenständliche Seite, das Traditionsgut, wenn auch unbestimmt, zur subjektseitigen Traditionsfolge mitzudenken ist, versteht sich von selbst.

Deneffe vermißt bei Bellarmin neben dem Reichtum an sonstigen Unterscheidungen gerade die Grundunterscheidung : traditio als überlieferte Lehre und traditio als überliefernde Tätigkeit. Er meint : « Hierbei hätte sich vielleicht die Frage ergeben, wer denn eigentlich nach Christus und den Aposteln die Tätigkeit des tradere ausübt, und zwar unfehlbar ausübt, oder ob vielleicht die Tätigkeit des tradere

¹ Siehe dazu Belege bei *Deneffe*, Das Traditionsprinzip, S. 124.

mit Christus und den Aposteln abgeschlossen sei »¹. Soll Bellarmin wirklich jene Grundunterscheidung vermissen lassen, wenn er so viele feine Unterscheidungen anbringt, die z. T. gerade jene Grundunterscheidung unterstellen und weiter aufspalten? Ist die vermißte Grundunterscheidung nicht schon mit jener anderen mitgegeben, die bei Bellarmin ausdrücklich an die Spitze gestellt wird: die nach Urheberchaft und nach Gegenstand der Tradition? Geht sie nicht geradezu als Grundkanon der Unterscheidung und Abwägung durch alle fünf Regeln mit, in denen Bellarmin (*De verbo Dei non scripto*, cap. 9) Kriterien aufstellt, an denen echte apostolische Traditionen zu erkennen sind? Nur die erste sei als Prototyp hergesetzt: «*Quando universa Ecclesia aliquid tamquam fidei dogma amplectitur, quod non invenitur in divinis literis, necesse est dicere, ex Apostolorum traditione id haberi*». Es ist wesentlich die gleiche Regel wie jene, die Melchior Cano als ersten Weg bezeichnet, der davor bewahrt, von der apostolischen Überlieferung abzuweichen. Wesentlich gleich mit dem Traditionskanon bei Augustinus (*Contra Donatist. Lib. IV. cap. 31*): «*Quod universa tenet Ecclesia nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditionum rectissime creditur* »².

Man beachte die Berufung auf die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche! So sehr sie im Zeitstil bei Augustinus liegt, bei Bellarmin — wo sie als Dominante Klang und Farbe der drei ersten Regeln beherrscht — scheint sie in ihrer Nacktheit und ihrer Enthaltensamkeit vom ausdrücklichen Bezug auf die Gewähr des kirchlichen Lehramtes zu befremden. Deneffe meint: «*Der Grund für diese Art des Vorgehens ist wohl in der polemischen Einstellung des hl. Kardinals zu suchen. Er will, scheint es, mit einem Grundsatz arbeiten, den auch die Gegner zugeben müßten, daß nämlich die gesamte Kirche Christi nicht dem Irrtum verfallen könne* »³. Sollten wirklich taktische Gründe des Strategen polemischer Theologie maßgebend gewesen sein, daß Bellarmin die gesamtkirchliche Weiterleitung der Tradition und ihre Unfehlbarkeitsgewähr betont, hingegen des unfehlbaren Lehramtes in diesem Zusammenhang nicht erwähnt? Liegt die patristische, näherhin augusti-

¹ A. a. O., S. 91. — Auch zum Prinzipientraktat bei den Wirceburgenses wird wieder gerügt: «*Man vermißt ähnlich wie vorher bei Bellarmin die Unterscheidung zwischen traditio gegenständlich genommen und traditio als Tätigkeit* » (a. a. O., S. 96). Auf Billuart und viele andere träfe der gleiche Vorwurf mit gleichem Recht.

² ML 43, 174.

³ *Aug. Deneffe*, *Der Traditionsbegriff*, S. 91.

nische Quelle, die oben für Melchior Cano und Bellarmin den Kanon der Erkenntnis abgab, nach dem sich die Echtheit apostolischer Tradition bestimmen läßt, nicht näher, um die Berufung und das Vertrauen auf den *sensus universae Ecclesiae* aus bester Tradition verständlich zu machen? Genau so wie in Fortführung der gleichen theologischen Tradition Franzelin nachmals erklären wird: «*Neque vero nomine 'conscientiae fidei' intelligitur solius discentis, sed immo totius Ecclesiae sensus et consensus*»¹.

Fehlt etwa ohne die Berufung auf die *Ecclesiae docens* der verpflichtende Charakter der Tradition? Deneffe meint: «*Ihrem Begriff nach ist die kirchliche Glaubensregel etwas Maßgebendes, verpflichtende Glaubensregel. Das ist sie aber nicht, ohne daß die amtliche, von Christus eingesetzte kirchliche Lehrgewalt die Glaubenslehre verkündet*»². Wird man nicht vielmehr eine dreifache Komponente der Gesamtverpflichtung auf Tradition unterscheiden müssen und jede zu ihrem Rechte kommen lassen? Am Anfang der Tradition steht ja die unmittelbar göttliche Offenbarung bzw. die apostolische Offenbarungsmittelung — das was im Tridentinischen Dekret der Sessio IV ausgedrückt ist mit den Worten: «*contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt*» (Denz. 783). Gewiß ist in erster Linie das «*von Hand zu Hand*» der apostolischen Succession im Episcopat gemeint, aber keineswegs allein. Der hl. Thomas hebt gelegentlich und mit sichtlichem Bedacht die apostolische Traditionsfolge «*in observatione Ecclesiae per successiones fidelium*» hervor (S. th. 3 q. 25 a. 3 ad 4). Der Erbstrom geht ja auch durch den *sensus fidelium*, der *consensus* nicht ist, wenn er nicht in Übereinstimmung ist mit der lehramtlichen Succession. Die Theologen wissen darum sehr wohl, besonders dort, wo es gilt die Genüge der «*certitudo relativa in rudibus*» in Bezug auf die *praeambula fidei* darzutun. «*Doctrina fidei universa, quatenus sub assistentia spiritus Sancti in consensu custodum depositi et doctorum divinitus institutorum continua successione conservatur atque in professione et vita totius Ecclesiae se exserit, sensu maxime proprio divina est Traditio*» — heißt es mit Recht im Tenor der 11. These bei Franzelin (*De Traditione*). Organ der Tradition, Organ der authen-

¹ *Franzelin*, *De divina Traditione et Scriptura*. Th. XI. Nota.

² *Deneffe*, *Der Traditionsbegriff*, S. 137.

tischen Lehre und Organ der Infallibilität, decken sich nicht schlechthin. « *Conscientia ac professio fidei in toto fidelium coetu a Spiritu veritatis per magisterium authenticum successionis apostolicae semper conservatur ab errore immunis. Licet ergo sive singulis de plebe fidelium sive plebibus integris non sit facultas authentice docendi sed officium discendi, totius tamen populi christiani 'catholicus sensus' et consensus in dogmate christianæ fidei censi debet unum ex criteriis divinae Traditionis* ». So beim selben Franzelin der Tenor der 12. These. Der communis fidelium sensus ist aber nicht etwa bloß Reflex der Tradition in dem Sinne, als ob die spezifisch aktive Tradition des kirchlichen Lehramtes und seiner Verkündigung daraus wiedererkannt werde wie die Ursache aus der Wirkung. Wenn Tertullian (*De corona militis, cap. 4*) von der « *traditio auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix* » spricht, wenn Augustinus im 18. Traktat zum Johannesevangelium sich und seine Hörer verpflichtet weiß auf die « *fides, qua imbuti sumus* », so ist dabei das ordentliche Heilmittel authentischer Lehrverkündigung unterstellt, die infallibilitas in credendo durch die infallibilitas in docendo gestützt und getragen, aber der Anteil der hörenden Kirche an der Gesamtträgerschaft und Gesamtweitergabe der Tradition nicht als rein passiver Reflex oder auch nur als rein dienendes Werkzeug der kirchlichen Lehrverkündigung gedacht. Die Einordnung der Gläubigen ins Ganze der Kirche, die Unterordnung unter die maßgebende Lehrautorität der Kirche besagt noch nicht ein Aufgehen ihres Anteils an Empfang und Weitergabe der Tradition in derjenigen Funktion der Gläubigen, kraft deren sie hören und gehorsam weitersagen, was ihnen vom Lehramt der Kirche gesagt wird. Organische Verbindung und Beseelung läßt sich nicht auflösen in reine Wirkursächlichkeit. Es gibt eine Verpflichtung auf Glaubenstradition, die vom kirchlichen Lehramt gehandhabt, gelehrt und befohlen wird, die aber nicht ohne weiteres mit der Verpflichtung auf das Lehramt und den Akt seiner authentischen Lehrverkündigung identisch ist. Daß es im Alten Bund eine Glaubenstradition ohne ständiges unfehlbares Lehramt gab, ist unleugbar. Sie ist in aufhebender Bewahrung miteingegangen in die Tradition des Neuen Bundes. Daß es im Neuen Bund keine Tradition gibt, die unabhängig wäre vom kirchlichen Lehramt, daß es für uns ohne die Gewähr der unfehlbaren Lehrverkündigung keine sichere Erkenntnis der Glaubenstradition gibt, besagt noch keineswegs: also ist Tradition letztlich nichts anderes als die authentische Lehrverkündigung der Kirche.

Die wichtigste Unterscheidung der Tradition bleibt die nach der Urheberschaft: *Traditio divina, divino-apostolica, mere apostolica, mere ecclesiastica*. Sie wird darum mit Recht von der klassischen Traditionstheologie an die Spitze gestellt und mit dem wichtigsten Kanon der Anwendung verbunden: *qualis origo, talis auctoritas*. Am Anfang der Glaubenstradition steht die göttliche Offenbarung und apostolische Offenbarungsmitteilung. Das Verhältnis von Offenbarung, Tradition und Glaubensvorlage ist dieses: Gott offenbart, die Kirche überliefert und legt die Offenbarung authentisch vor. Gemäß der kirchlichen Glaubensverkündigung glauben wir, was Gott geoffenbart hat, was Schrift und Tradition uns an Glaubensgut bewahrt, was Gott uns durch seinen Heiligen Geist und die berufenen Organe der Kirche aus Schrift und Überlieferung zu glauben vorstellt.

Für den Glaubensakt der *fides divina* ist Offenbarung nicht nur irgendwie Voraussetzung, sondern konstitutiv (wenn auch nicht immer wesentlich) begründend (vgl. Denz. 1789 und 1811). Schon rein natürlicherweise ist ja Glauben ein Trau-Schauverhältnis ganz personaler Art, dessen Ja nur zustande kommen kann im Eingehen auf das verbürgende Wort und die persönliche Gewähr des Andern. Frage: wie verhält sich nun die aus der Offenbarung stammende Tradition zum Glaubensakt? Nur als Glaubensregel oder auch als partielles Glaubensmotiv? Hiermit stehen wir vor einer klassischen Streitfrage der Theologie, die von jeher bei der objektiven Glaubensanalyse mitbehandelt zu werden pflegt, aber bis zur Stunde noch keine befriedigende Lösung gefunden hat. Von ihrer Erörterung soll hier Abstand genommen werden. Nur die eine Bemerkung mag in Form einer Frage am Platze sein: ist es wohl von ungefähr, daß ein Franzelin in langen Ausführungen seines Anhangs zum Traktat *De Traditione* (cap. 4 sq.) sich für die Lugonische Ansicht von der dunkeleinsichtigen, aber hinreichend gewissen und glaubensübernaturlichen Erfassung der objektiven Verknüpfung von Offenbarung, Tradition und Glaubensvorlage einsetzte? Mit dieser Frage soll kein Urteil über die Richtigkeit der darin ausgesprochenen Glaubensanalyse gegeben sein. Nur soll die Kritik stärker aufmerksam gemacht sein auf die hier unterstellte Funktion der Tradition, zwischen Offenbarung und Glaubensvorlage teilkonstitutiv zu vermitteln. Man darf hoffen, daß die Klärung und Förderung der organischen Auffassung, wie sie im Kirchentraktat voranschreitet, auch die Probleme des traditionspflichtigen Glaubens mehr als bisher aufhellen wird.

Die kirchliche Lehrverkündigung ist authentische Glaubensvorlage und bindende Glaubensregel, aber nicht Glaubensmotiv, auch nicht im partiellen und nicht im nächstunmittelbaren, gleichsam über sich fortleitenden Sinn. Was sie inhaltlich an Offenbarung uns nahe bringt, schöpft sie aus Schrift und Tradition. Der Glaubensschatz der Tradition, aus dem das Lehramt zur Lehrverkündigung schöpft, mag im freien Sprachgebrauch der Metapher oft mit dem Lehramt eingesetzt werden, er ist aber nicht das Lehramt selbst, sondern ein Vorgegebenes zum Lehramt, ein bei der Kirche hinterlegtes Glaubensgut, ihr zu Besitz und Verwaltung, zu Gebrauch und Entfaltung anvertraut als Pfund und Pfand zugleich mit dem Heiligen Geist. «In Ecclesiae posuit Deus apostolos, prophetas, doctores (1 Cor. 12, 28) et universam reliquam operationem Spiritus, cuius non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita, per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas»¹. Die Kirche ist wie «ein gutes Gefäß», in dem der eingesenkte Glaubensschatz in ewiger Jugend sie selber mit jung hält: «depositum iuvenescens et iuvenescere faciens ipsum vas in quo est», wie Irenäus, der Genealoge der Tradition, so fein bemerkt (Adv. haer. III 24, 1). Die Kirche ist im Erbbesitz der Wahrheit, wenn sie zur Verkündigung schreitet. Es wäre falsch zu sagen, in den aus der Tradition fixierten Denkmälern sei der wesentliche Erbbesitz der Kirche an Glaubensgut enthalten und verkörpert, wie es andererseits auch falsch wäre zu sagen, für das kirchliche Lehramt, das ordentliche wie das außerordentliche, sei die Nutzung jener Traditionsdenkmäler eine völlig freie und entbehrliche Angelegenheit. Selbst wenn durch Dämonien eines Weltbolschewismus oder sonst eine unvorstellbare Katastrophe die gesamte in Denkmälern fixierte und investierte Tradition zugrunde ginge, bliebe die Kirche noch immer im Vollbesitz ihres Glaubenserbes, und wüßte die Vorsehung durch den der Kirche inwohnenden Geist das «verbum Dei scriptum in visceribus Ecclesiae» zu wahren und für ihren Bedarf zugänglich zu machen. Sind die verborgenen Kammern der natürlichen Seele, wie Gedächtnis, Vor- und Unterbewußtsein, ererbte und erworbene Dispositionen usf. schon so geheimnisvoll, wer wollte da erwarten, daß im übernatürlichen Organismus der Kirche der Schatz des Glaubens aus der Überlieferung,

¹ S. Irenaeus, Adv. haer. III, 24,1 (R. 226).

wie er dem kirchlichen Lehramt als Brunnen eigener Tiefe zu Gebote steht, nach Sitz und Organ gleichsam anatomisch-physiologisch sich bestimmen und aufweisen lasse. « Wie das des Menschen nur das Pneuma im Menschen kennt, so kennt die Dinge Gottes nur der Geist Gottes » (I Cor. 2, 10).

Die kirchliche Lehrverkündigung und Bezeugung ist nicht Glaubensmotiv, führt aber nach der nun einmal getroffenen Heilsanordnung Gottes in unersetzlicher Weise an das Glaubensobjekt und Glaubensmotiv heran. Gott dem Herrn stehen zwar andere Wege zu Gebote, wie er die Menschen zum Glauben hinführen kann. Bei Abraham, dem « Vater aller Gläubigen », hat er ein Exempel seiner Souveränität aufgestellt, das wie ein Prototyp alle Vorbilder überragt, mit denen der Hebräerbrief im 11. Kapitel den Weg von Abel bis auf Christus hin umsäumt. Christus aber, der « Begründer und Vollender des Glaubens » (Hebr. 12, 2), ohne den niemand den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist kennen lernt, offenbart sich und den Vater mit und in dem Heiligen Geist. Diesen Geist der Offenbarungswahrheit aber hat er zunächst der Kirche gegeben und verleiht ihn durch die Kirche den Gliedern der Kirche. « Im Geben offenbart er, und im Offenbaren gibt er », so drückt der hl. Bernard dieses Brautgeheimnis im Sermo 8 zum Hohen Liede aus¹.

Ohne hier auf das noch keineswegs theologisch befriedigte Verhältnis von *fides ecclesiastica* und *fides divina* eingehen zu wollen, möge nur noch kurz der lebendigen Verbindung von Pneuma, Kerygma und Pistis gedacht werden. Vom Arausicanum bis zum Vaticanum nur eine Stimme, daß niemand dem Evangelium Glauben schenkt, es sei denn, der Heilige Geist öffne ihm Herz und Ohr und neige ihn zum Ja (vgl. Denz. 178 sqq., 1791). Diese übernatürliche Kraft und Hilfe ist nicht bloß für eine rein objektive Heilsgemäßheit des Aktes, sondern — nach Thomas und Suarez — auch für die aktinnere Erfassung des Formalobjektes gefordert. Sie muß auch schon der Bezeugung des Evangeliums durch die Kirche die innere überzeugende und bewegende Kraft verleihen, wie das Vaticanum (Denz. 1794) eigens hervorhebt. Von seiten der Kirche und von seiten der Gläubigen ist es der beseelende Geist, der als *assistens* und *inspirans* zur Gemeinschaft des Glaubens zusammenschließt. « Qui credit, inducitur auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae,

¹ « dando revelat, et revelando dat » (ML 183, 812).

et quod plus est, interiori instinctu Dei moventis » (S. th. II-II q. 2 a. 9 ad 3).

Hier wäre des innertrinitarischen Ursprungs und Zieles zu gedenken, in dem die Tradition gründet und mündet. Kann man doch geradezu sagen: die Existenz der Kirche stehe in Tradition. Die durch Glaube und Glaubenssakrament geschehende Eingliederung in Christus gibt uns Sohnschaft und Sohneserkenntnis, die vom Glauben einst zur Schau wird übergehen. Die Erkenntnis des Sohnes ist Mitteilung vom Vater und Rückbindung an den Vater durch den Heiligen Geist. Dem innertrinitarischen Vorbild entspricht bei aller Ferne der Analogie die Einführung des Wortes in die Welt und Fortführung durch die Zeit. Über alle menschliche Vermittlung hinweg trägt die vom Heiligen Geist bewirkte unmittelbare Verbindung mit dem Vater durch die Teilnahme am Wort im Ja des übernatürlichen Glaubens. Daß es dazu nicht einer physischen Gleichzeitigkeit von Offenbarungsakt und Glaubensakt bedarf, dafür bedarf es der Gegenwart des Geistes in der Kirche und dem in der Kirche bewahrten, weil lebendig fortgepflanzten Wort der Offenbarung. In diesem übergreifenden Traditionsbesitz, der mit der Schrift die ungeschriebene Überlieferung umfaßt, kommt ein familiäres Band zum Ausdruck, dessen Intimität der hl. Thomas auch schon im Wortlaut seiner Traditionsauffassung gern mitanklingen läßt. « Apostoli familiari instinctu Spiritus Sancti quaedam Ecclesiis tradiderunt, quae non reliquerunt in scriptis » (S. th. III q. 25 a. 3 ad 4); « Licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostolorum traditione » (S. th. III q. 64 a. 2 ad 1).

Tradition ist ein komplexes Phänomen aus natürlichen und übernatürlichen, subjektiven und objektiven, aktiven und passiven, physischen und geistigen, seelischen und sittlichen, sozialen und geschichtlichen Faktoren. Es gab eine Zeit — und es war eine Hochperiode der Architektonik zur Traditionstheologie —, da legte man Wert auf profane und religionsgeschichtliche Parallelen zum einzigartigen Sonderfall der übernatürlichen Glaubenstradition, ohne zu fürchten, den Analogieabstand zu verkennen oder einem synkretistischen Fehlurteil Vorschub zu leisten. Es geschah das aus Gründen der Apologie und aus Gründen der tieferen Erkenntnis des Phänomens Tradition überhaupt. So bei Melchior Cano, bei Bannez, bei Bellarmin und andern aus jener Zeit. « Qualis enim rerum omnium facies erit, qualis prae-

sertim erga Deum pietas, cultus, caeremoniae, non in Ecclesia dico, cuius et mysteria et sacramenta maxima ex parte traditione constant, sed in unaqualibet republica vel mediocriter instituta, si mores illi, qui a principio statim cum republica adoleverunt, contemnantur, labefactentur, evertantur?» (Melchior Cano, De locis theologicis. Lib. III cap. 6). Und es ist gewiß nicht nur humanistische Anpassung, wenn bei den Theologen jener tridentinischen und nachtridentinischen Aera ein geflissentliches Streben herrscht, Belege aus dem pythagoräischen und platonischen Kreis, aus Galen, Cicero, Caesar usf. beigebracht werden, wenn auf das ungeschriebene Recht und das mündlich fortgepflanzte, bindende Brauchtum bei allen Völkern, auf die teilweise Zweckanalogie zwischen christlicher und nichtchristlicher bzw. gnostischer Arkandisziplin hingewiesen wird. Möhler hat später in seiner Symbolik (§ 38) diese profan-soziologischen und religionssoziologischen Parallelen fester anpacken und als Illustration zum natürlichen Substrat der christlichen Tradition überzeugender auswerten können. Das Verhältnis von Tradition und Volksgenius bzw. Nationalgeist hat er in der Sprache der romantischen und deutsch-idealistischen Philosophie ausgesprochen, die wir heute kritischer abhören und nur eingeschränkt gelten lassen¹. Im Geist des Tübinger sind auch die breiten Ausführungen gehalten, die der Luzerner Theologe Adam Tanner um die Mitte des vorigen Jahrhunderts über völkisch-politische und nationale Traditionen als Beitrag zur Symbolik seinem Werk «Über das katholische Traditions- und das protestantische Schriftprinzip» (Luzern 1862, § 42) eingegliedert hat. Heute würden wir gerne die naturgeschichtliche und die kulturgeschichtliche Seite an der völkisch-nationalen Tradition deutlicher gegeneinander abge-

¹ «In jeder Gesamttat eines Volkes spricht sich unfehlbar der Nationalgeist aus, und fehlt es auch nicht an Widersprüchen, an egoistischen Faktionen; sicher wird in denselben das das Vitalprinzip des Ganzen verletzende Moment entdeckt, und die vom fremden Geist getriebene Bewegung verliert sich, oder wird ausgestoßen, solange das Ganze sich seiner noch bewußt ist, solange in ihm der eigentümliche Genius noch lebt und wirkt. Ist es dagegen soweit gekommen, daß der lebendige Faden zerreißt, der die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpft, daß keine Gesamtaktion mehr zu Tage gefördert werden kann, daß alles in sich selbst verwirrt, voll von Kampf und Widerspruch das Gemeinsame nicht mehr findet, oder vielleicht gerade darin findet, daß der Widerspruch als das Leben gerühmt wird, so ist kein Zweifel, daß das Volk seinem Untergange nahe, das eigentümliche Bildungsprinzip bereits erstarrt und die Gottheit tot ist» (Symbolik § 38). Vgl. dazu *Karl Eschweiler*, Der Kirchenbegriff bei Joh. Adam Möhler (S. 51).

hoben sehen. Es hängt das zusammen mit dem uns heute an Individuum und Volk viel fragbarer erscheinenden Gegenpolverhältnis von Leben und Geist, Instinkt und Vernunft, oder wie man sonst diese Art Spannung bezeichnen mag. Unverkennbar aber ist, daß sie ihrerseits auch hinüberspielt in das vielerörterte Verhältnis von Leben und Dogma, Pneuma und Jurisdiktion, Liebe und Recht, Gemeinschaft und Hierarchie, Tradition und Definition. Eine Theologie des gesamtkirchlichen Lebens wird an den damit uns gestellten Fragen nicht vorübergehen wollen. Und wo die theologische Analyse des kirchlichen Gesamtbewußtseins auf die stärkste aller Komponenten, die Tradition stößt, wird sie sich nicht verschweigen wollen, daß Natur als Basis und Instrument der Übernatur auch in den besonderen Fall der kirchlichen Überlieferung miteingeht. Was Pilgram die « Physiologie der Kirche » genannt hat, die Erforschung der Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer naturhaften Seite besteht, wird an dem Thema « Kirche als Traditionsgemeinschaft » noch ergiebige Arbeit zu leisten haben. Außenstehende empfinden es wie ein Paradox, daß die uralte katholische Kirche in ewiger Jugend dasteht, daß der katholische Mensch bei aller Aufgeschlossenheit, deren er fähig ist, einen seltsam konservativen Zug und einen beneidenswerten Traditionsstolz im Blute trägt, daß es in der Auswahl und Gestaltung von Ideen und Mächten im kulturellen Leben des Katholiken einen Takt der Tradition, einen katholischen Instinkt gibt, dessen geheimnisvoller Keim keine natürliche Soziologie unter die Lupe bekommt. Nun weiß man von einem Gesetz schon in jeder rein natürlichen Lebensgemeinschaft, nach dem nur der zum vollen Verständnis ihrer Bedeutung, ihrer Ziele, ihrer Einrichtungen und Gebräuche gelangt, der in ihrer lebendigen Strömung und Tradition innerlich drin steht. Ein analoges Gesetz beherrscht — wie Pastoral und katechumenale Praxis von jeher weiß — auch die übernatürliche Lebensgemeinschaft der Kirche. Auch da gilt der bekannte Vergleich von den nichtssagenden Scheiben in Grau für den Draußenstehenden, während drinnen dem Beschauer sich unter dem Fensterbogen ein Bild in leuchtender Farbenpracht darbietet.

Dem sozialen Phänomen der Tradition und Traditionsverbundenheit hat man in den letzten Jahren wieder erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt. Es erhebt sich die Frage, wie solche phänomenologischen, geisteswissenschaftlichen und sozialmetaphysischen Betrachtungen zu

der traditionell theologischen Tradition stehen. Bei einer beziehungslosen Fremdheit kann es der Theologe ja schon aus pastorellen Gründen nicht bewenden lassen. Beim Thema « Existenz in Tradition » will der Theologe mithören, gerade weil er mitzureden berufen ist. Auch hat die immer wiederkehrende Rede von echter und unechter, von eigentlicher und uneigentlicher Tradition ja von vornherein etwas Aufreizendes an sich, dem nur durch ein klares Aug in Aug begegnet werden kann. Und um es hier gleich voranzukündigen : der Theologe hat allen Grund, einem immer mächtiger anschwellenden und allmählich wie selbstverständlich sich gebenden Gerede von angeblich allein echter Tradition aus Gründen einer gesunden Philosophie und einer auf den Schutz ihrer Prinzipien bedachten Theologie entgegenzutreten. Davon in einem weiteren Artikel über « Tradition und Existenz ».
