

„DIFFERENZIERTER KONSENS“
UND „VERSÖHNTE VERSCHIEDENHEIT“

Über die Tradition der Konzentration christlicher Glaubensaussagen

Von Christoph Böttigheimer

Das Ziel des ökumenischen Prozesses wird heute weithin mit dem Stichwort „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ bzw. „Einheit durch Vielfalt“ näher umschrieben.¹ Dabei wird vorausgesetzt, dass gegenseitige Lehrverurteilungen überwunden und konfessionelle Lehrunterschiede auf der Basis eines Grundkonsenses miteinander versöhnt werden. Vermögen die konfessionellen Besonderheiten als legitime Interpretationen der einen christlichen Grundwahrheit ausgewiesen zu werden, brauchen sie trotz ihres Fortbestehens nicht länger als kirchentrennend begriffen zu werden und einer sichtbaren Einheit der Kirche im Wege zu stehen. Wichtig ist die Übereinstimmung in theologischen Grundwahrheiten, darüber hinaus ist eine gewisse Vielfalt, sofern diese den Grundkonsens nicht wieder aufhebt, durchaus legitim; ein vollkommener Konsens ist nicht Bedingung der Möglichkeit von sichtbarer Kircheneinheit.

Mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ und dem darin enthaltenen „Konsens in Grundwahrheiten“ (Nr. 5; 13; 40), haben sich die römisch-katholische Kirche und der Lutherische Weltbund verbindlich auf den Weg hin zu einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ begeben.

Das ökumenische Modell der „versöhnten Verschiedenheit“ geht zum einen von der Voraussetzung aus, dass die Kirchenspaltung nicht bis zur Wurzel des christlichen Glaubens reicht, sondern ein „gemeinsames Erbe“ fortbesteht (UR 3, 4; LG 8, 15), also eine unvollkommene Einheit zwischen allen Getauften und deren Kirchen nach wie vor vorhanden ist. Diese drückt sich u.a. darin aus, dass sich nach intensiven Bemühungen „Katholiken und Lutheranern in Besinnung auf das Augsburger Bekenntnis ein gemeinsames Verständnis in grundlegenden Glaubenswahrheiten erschlossen [hat], das auf Jesus Christus, die lebendige Mitte unseres Glaubens, verweist“.² Vor dem Hintergrund, dass in der Confessio Augustana ein authentischer Ausdruck des gemeinsamen christlichen Glaubens erblickt werden kann, bemerkte Johannes Paul II. anlässlich ihres 450. Jahrestags (1980), „dass ... wichtige Hauptpfeiler der Brücke im Sturm der Zeiten erhalten geblieben“ und „die ge-

¹ Ch. Böttigheimer, Einheit ja, aber welche? Über die Problematik ökumenischer Zielbestimmung: StZ 223 (2005) 24-36; Kirchengemeinschaft als Communio? Hindernisse auf dem Weg „zu voller Kirchengemeinschaft“: KNA-ÖKI Nr. 1 (04.01.2005) Thema der Woche, 1-15.

² Alle unter einem Christus. Stellungnahme der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission Nr. 17: Das katholisch/lutherische Gespräch über das Augsburger Bekenntnis. Dokumente 1977-1981, hg. v. H. Meyer = LWB.R 10 (Stuttgart 1980) 32-40, hier 36 (auch: DwÜ I, 323-328, hier 326).

meinsamen Fundamente unseres christlichen Glaubens“ breit und fest „gegründet sind“;³ „die Spaltung von damals“ reicht nach den Worten von Kardinal Willebrands „nicht bis in den gemeinsamen Wurzelstock“, so „dass das Gemeinsame unseres Glaubens wesentlich tiefer und weiter reicht als das Trennende“.⁴ Bedingung der Möglichkeit einer „versöhnten Verschiedenheit“ ist zum anderen die grundsätzliche Möglichkeit, dass der Offenbarungsinhalt auf das zentrale Mysterium hin konzentriert werden kann, d.h. in den christlichen Glaubensaussagen zwischen solchen, die zentral sind, und denjenigen, die weniger fundamental sind, zu unterscheiden ist. Mit dieser qualitativen Konzentration christlicher Glaubensaussagen auf das Wesentliche verbindet sich die Annahme, dass sich Gewicht und Verbindlichkeit von Glaubensaussagen gegenseitig entsprechen, also in Bezug auf die Glaubensaussagen, die über den für das authentische Kirchesein entscheidenden Fundamentalkonsens hinausgehen und insofern weniger gewichtig sind, keine ausdrückliche, positive Zustimmung erforderlich ist, sondern eine tendenziell positive Zustimmung bzw. eine Urteilsenthaltung genügt. Auf dieser grundlegenden Überlegung baut der „differenzierte Konsens“ auf, der gleichsam Mitte und Bezugspunkt einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ bildet.

I. Skepsis und Kritik am „differenzierten Konsens“

Die Methode des „differenzierten Konsenses“, die in der Lehrverwerfungsstudie zur Anwendung kam⁵ und bei der in diesem Zusammenhang u.a. die Leuenberger

³ Johannes Paul II., Ansprache am 450. Jahrestag der Confessio Augustana: Das katholisch/lutherische Gespräch über das Augsburger Bekenntnis, 56f. (s. Anm. 2). Ähnlich bekannten die deutschen katholischen Bischöfe in ihrem Hirtenwort „Dein Reich komme“: „Freuen wir uns, daß wir nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten. Das lässt uns die Einheit auch in den Bereichen unseres Glaubens und Lebens erhoffen, in denen wir zur Stunde noch getrennt sind“ (ebd., 52).

⁴ J. Willebrands, „Confessio Augustana“ – Ein Forum der Begegnung. Grußwort zur Jubiläumsfeier der Confessio Augustana: ebd., 53-55, hier 54 (auch: ders., Mandatum Unitatis. Beiträge zur Ökumene = KKSMI 16 [Paderborn 1989] 241f., hier 242). Eine weltweite Bischofssynode in Rom 1985 bestätigt indirekt den erreichten Konsens, indem sie erklärt: „Wir Bischöfe wünschen sehnlichst, daß die noch unvollkommene, schon bestehende Gemeinschaft mit den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften durch Gottes Hilfe zu einer vollen Gemeinschaft werde“ (Kirche unter dem Wort Gottes feiert Christi Geheimnis zum Heil der Welt. Schlusssdokument der 2. außerordentlichen Bischofssynode vom 10. Dezember: Der Apostolische Stuhl 1985. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes – Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano [Köln o.J.] 1863-1899, hier 1877).

⁵ K. Lehmann, Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung in Augsburg. Grundlegend einige Ermutigung ökumenischer theologischer Arbeit: Auf dem Weg zur Einheit. Das Ökumene-Fest in Augsburg. Lutheraner und Katholiken besiegeln Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre = KNA-Sonderpublikationen (Bonn 2000) 75-80, hier: 77: Es „hat sich der Begriff eines 'differenzierten Konsenses' eingebürgert. Das Wort Konsens wurde im ökumenischen Gespräch ohnehin immer mehr durch qualifizierende Eigenschaftsworte bestimmt: 'weit reichender Konsens', 'Konsens in der Sache', 'wachsender Konsens', 'fundamentale Gemeinsamkeit'. Damit will man

Konkordie „die Funktion einer Initialzündung“⁶ ausübte, war von Anfang an nicht unumstritten. Es gab „viel Skepsis im Blick auf das Verfahren selbst“.⁷

Das ökumenische Ringen um einen differenzierten Grundkonsens ist teilweise Gegenstand heftiger Kritik, könnte man doch dem Missverständnis erliegen, hier würde die katholische Glaubenslehre zumindest in Teilen der Beliebigkeit und Manipulation preisgegeben oder gar in der Wahrheitsfrage einem halbherzigen Kompromiss Vorschub geleistet. So spricht etwa Leo Kardinal Scheffczyk vom „differenzierten Konsens“ als einem „kunstvollen Konzept“;⁸ seiner Meinung nach verfehlt „der Begriff des 'differenzierten Konsenses', der sich mit einer Gemeinschaft von 'Grundintentionen' zufrieden gibt, die ... Forderung: 'Der Anspruch der Wahrheit muss bis auf den Grund gehen' (Ut unum sint, 79).“⁹ Bedeutet der Begriff „differenzierter Konsens“ gar die Preisgabe der Wahrheitsfrage?

Eine zunächst grundsätzliche Überlegung möge die Antwort vorbereiten: Menschliche Sprachmuster und Denkformen unterliegen den jeweiligen situativ-begrifflichen Artikulationsschemata, weswegen menschliche Erkenntnis stets unvollkommen, kontingent und als ein geschichtlicher Prozess offen und pleomorph ist. Aufgrund seiner Geschichtlichkeit und Begrenztheit vermag der Mensch die ewige Wahrheit Gottes nie auszuschöpfen – auch nicht in ihrer geoffenbarten Form. Die Theologie vermag die vollkommene Wahrheit nur defizitär zu erfassen.¹⁰ Ein Blick in die Dogmengeschichte belegt denn auch, dass kirchliche Definitionen, die oftmals als Schutz- und Kompromissformeln entstanden sind, weniger den Schlusspunkt theologischer Diskussionen markieren, sondern im Laufe ihres komplizierten Rezeptionsvorgangs oft den Anstoß zu neuen Reflexionen bilden.¹¹ So ist die Theologie prinzipiell unabgeschlossen und erfasst die Wahrheit Gottes nur auf unvollkommene Weise; sie tradiert den „Schatz“ des Glaubens nur in „irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4,7). Das gilt mutatis mutandis auch für das kirchliche Lehramt, so dass nach Papst Johannes XXIII. zwischen den „Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind“, und der „Art und Weise, wie sie verkündet wer-

sagen, die zur Kirchengemeinschaft erforderliche Übereinstimmung ist in der umstrittenen Problematik durchaus erreicht, aber die Art der Übereinstimmung muss noch näher spezifiziert werden.“

⁶ Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. K. Lehmann / W. Pannenberg (Freiburg i.Br. 1986) 14.

⁷ Ebd., 15.

⁸ L. Scheffczyk, „Differenzierter Konsens“ und „Einheit in der Wahrheit“. Zum Ersten Jahrestag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre: Theologisches 30 (2000) 437-446, hier 438.

⁹ Ders., Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit (Siegburg 2004) Vorwort.

¹⁰ Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 3/1985) 57: „Kein einzelner Satz, auch kein Dogma kann die Fülle des Evangeliums ausschöpfen. Jeder sagt die eine unendliche Wahrheit, das Geheimnis Gottes und seines Heils in Jesus Christus, in endlicher und damit unvollkommener, verbesserungs-, erweiterungs- und vertiefungsfähiger Weise aus.“

¹¹ Ch. Böttigheimer, Infallibilität und Glaubensgehorsam: AnzSS 110 (6/2001) 33-37.

den“¹² eigens zu unterscheiden ist (vgl. GS 62; UR 6). Die Einsicht in die geschichtsbedingte Sprachgestalt dogmatischer Glaubensaussagen ist eine der wichtigsten Erkenntnisse der systematischen Arbeit des 20. Jahrhunderts (DH 4539) und zugleich eine Erklärung für den zu allen Zeiten in der Kirche vorfindbaren theologischen Pluralismus.

Gottes Wort begegnet nie an sich, sondern nur im geschichtlichen Wort des Menschen, in das sich dieser immer schon mit hineinnimmt. Theologische Erkenntnis ist damit geschichtlich bedingt; Glaubensaussagen sind nicht das Wort Gottes selbst, sondern bezeugen als menschliches und kreatürliches Wort das Wort Gottes nicht anders als in einer bestimmten zeitgeschichtlichen Situation nach Maßgabe der jeweiligen Vernunft als einem geschichtlich begrenzten Vermögen. Jede Theologie ist geschichtlichen Gegebenheiten, d.h. menschlichem Denken und Sprechen unterworfen; sie vollzieht sich heute zudem in einer Situation, die sprachlich und kulturell heterogen ist. Jedes „kriteriologische Zur-Geltung-Bringen des Wortes Gottes in der Glaubenswissenschaft [kann] immer nur eine so und so verfasste Vernunft betreffen, nicht unbedingt aber auch die Vernunft als solche oder die Vernunft, wie sie sich vielleicht einmal später im Fortgang ihrer Selbstentwicklung verstehen wird“.¹³

Weil die ewige Wahrheit Gottes nur innerhalb des Geschichtsprozesses artikuliert, rezipiert und interpretiert werden kann, ist grundsätzlich mit einer vielfältigen Weise der Aktualisierung kirchlicher Glaubenslehre zu rechnen. Mit der Offenheit theologischer Lehrsätze korreliert die Offenheit bzw. Pluralität der Theologie allgemein. Wie die theologischen Aussagen entwicklungsfähig und damit vielfältig sind, so gestaltet sich auch die Theologie plural und nicht uniform. Das Zweite Vatikanische Konzil betonte daher, dass sich systematisch-theologische Analysen nicht durch Uniformität auszeichnen können, weshalb „die verschiedene Art der theologischen Lehrverkündigung“ als „legitime Verschiedenheit“ anzusehen ist (UR 17). Beherzigt man das konziliare Axiom eines legitimen theologischen Pluralismus, dann verbietet sich die Auffassung, allein ein vollkommener Konsens sei befähigt, dem Wahrheitsanspruch „auf den Grund“ zu gehen. Die Forderung, allein die totale Übereinstimmung in allen Teilaspekten christlicher Lehre könne den Anspruch der Wahrheit in seiner ganzen Tiefe ausloten, verkennt die Bedingungen menschlichen wie theologischen Erkenntnisvermögens.

Neben diesen erkenntnistheoretischen Überlegungen ist ferner auf das Prinzip der Katholizität zu verweisen.¹⁴ Katholizität meint nicht nur räumliche Universalität, sondern muss auch inhaltlich verstanden werden im Sinne von Ganzheit, Kontinuität und Vielfalt hinsichtlich der umfassenden Fülle des göttlichen Heilsangebotes und des universellen Heilswillens Gottes (1 Tim 2,4). Mit der Katholizität der Kir-

¹² Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil. Die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils: HerKorr 17 (1962/63) 87.

¹³ M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*: W. Kern / H. Pottmeyer / M. Seckler (Hg.), HFTb Bd. 4, 2. verb. u. akt. Aufl. (Tübingen 2000) 131-184, hier 160.

¹⁴ Ch. Böttigheimer, *Mut zur Katholizität. Weniger Kirchen ist mehr Kirche*: KNA-ÖKI Nr. 31 (03.08.2004) Thema der Woche, 1-8.

che korreliert deren Einheit, die sich jedoch weder diktieren noch institutionell erzwingen lässt und daher nicht mit Uniformität verwechselt werden darf. Analog zur trinitarischen Verfasstheit Gottes impliziert die Katholizität der Kirche eine grundsätzliche Vielfalt. Mit ihr verbinden sich zwangsläufig Spannungen, die aber erst dann problematisch werden, wenn sich Gegensätze nicht mehr gegenseitig konditionieren, sondern isolieren, selbst genügen und aus der Kirche auswandern, wodurch erst Einheit und Katholizität der Kirche defizitär werden.

Das Prinzip der Katholizität erhebt also keine Maximalforderungen für den Glaubenskonsens, sondern lässt in Randfragen christlichen Glaubens Verschiedenheiten zu, sofern diese mit dem verbindlichen Grundkonsens im gemeinsamen Verständnis des Evangeliums im Einklang stehen. Um ihrer Katholizität willen hat die Kirche Spannungen und Gegensätze im Glauben auszuhalten und eine über den Fundamentalkonsens hinausgehende Vielstimmigkeit als legitim zu erachten. Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit, so lautet das katholische Prinzip; „alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche.“¹⁵ Der Leib Christi hat nicht nur ein Glied, sondern viele verschiedene Glieder, mahnt der Apostel Paulus (1 Kor 12,4-31).

II. Vielfältige Traditionen sachlicher Differenzierung

Ein Blick in die Theologie- und Kirchengeschichte lehrt, dass der katholischen Kirche ein „differenzierter Konsens“, nämlich eine inhaltliche Konzentration auf das Fundamentale und Zentrale der Glaubenslehre als Ganzer – eine Grundvoraussetzung für eine „Einheit in Vielfalt“ bzw. einen „differenzierten Konsens“ –, keineswegs fremd ist. Aufgrund der Fülle christlicher Glaubensaussagen war während der gesamten Theologiegeschichte stets die Notwendigkeit zur Besinnung auf das fundamentum fidei christianae, auf die Grundwahrheiten des Glaubens („articuli fidei fundamentales“) und damit zur Differenzierung zwischen fundamentalen Artikeln und nicht-fundamentalen Glaubenslehren oder Einzellehren gegeben. Auf diesen Sachverhalt weist eine Vielzahl an Fakten unmissverständlich hin, von denen nachfolgend zehn näherhin expliziert werden sollen:

(1) Die neutestamentlichen Einzelwahrheiten gründen in dem apostolischen Kerygma, dem „Ur-Dogma ... [das] die Offenbarung Gottes, sein in Christus erschlossenes ‘Mysterium’ (Eph 1,9) gleichsam in wenigen Worten zusammenfasst“.¹⁶ Wo dieses apostolische Kerygma, das Tod und Auferstehung Jesu Christi umfasst, in der kirchlichen Vermittlung autoritative Gestalt annahm, sprach man ab dem 2. Jahrhundert von der „regula fidei“ bzw. „regula veritatis“ (Glaubens- bzw.

¹⁵ J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte (1825), hg. v. J.R. Geiselman (Darmstadt 1957) 237.

¹⁶ W. Seibel, *Der eine Glaube und die Vielfalt der Dogmen*: StZ 169 (1961/62) 264-277, hier 265.

Wahrheitsregel).¹⁷ In dieser Richtschnur des Glaubens waren die zentralen Inhalte der apostolischen Überlieferung, also die fundamentale Tradition zusammengefasst; sie brachte das Glaubensbewusstsein der Kirche zum Ausdruck. Die *regula fidei* war vor der Kanonisierung der Hl. Schriften der erste Kanon der Kirche, der zunächst noch nicht wörtlich abgefasst war, dann aber im Laufe der Theologiegeschichte, vor allem aus apologetischen und katechetischen Gründen, durch Konzilsbeschlüsse und symbolische Bekenntnisformeln eine immer bestimmtere Sprachgestalt annahm, bis die *regula fidei* in den Symbola und Dogmen ihre erste schriftliche Fixierung fand.

Insofern sich die *regula fidei* auf den Kern der apostolischen Tradition bezieht und eine „durch den Glauben selbst gegebene Richtschnur“¹⁸ darstellt, steht sie für ein mehr oder weniger festes Lehrgefüge innerhalb eines Pluralismus von Theologien, der schon in neutestamentlicher und nachapostolischer Zeit greifbar wird. Die Ausbildung einer christlichen Glaubenslehre ging demnach einher mit einer verstärkten Konzentration auf die Glaubensinhalte sowie der Vorstellung, dass sich die rechte Lehre auf zentrale geoffenbarte Glaubensinhalte zurückführen lassen muss. Somit markiert die *regula fidei* die theologische Einheit in Vielfalt und steht für die grundsätzliche Möglichkeit, ja Notwendigkeit, innerhalb der christlichen Glaubensaussagen zu differenzieren und zu gewichten.

(2) Dass es um der Einheit der Kirche willen geboten ist, innerhalb der Glaubenswahrheiten zu gewichten und damit verbunden auch die Vielfalt kirchlichen Lebens zu achten, darüber legt schon die Frühe Kirche Zeugnis ab, in der u.a. weder das Osterfasten noch der Zeitpunkt der Osterfeier einheitlich waren, ohne dass dadurch die Einheit zerstört worden wäre. Von dem katholischen Prinzip der Einheit in Vielfalt spricht explizit ein Schreiben¹⁹ des Patriarchen von Konstantinopel, Photius I. (858-867/877-886), an Papst Nikolaus I. (858-867) im September des Jahres 861. Obschon es bereits kurze Zeit später im Zusammenhang mit der sog. „Bulgarenfrage“ zwischen Photius I. und Nikolaus I., der ein entschiedener Verfechter des päpstlichen Primats war, zum Streit bis hin zur gegenseitigen Exkommunikation kam, war der besagte Brief aus dem Jahre 861 noch in einer eindeutigen irenischen Gesinnung abgefasst. Der Patriarch unterstrich darin „das Prinzip, dass man zwischen grundlegenden Glaubenswahrheiten, die in den ökumenischen Konzilen entschieden wurden und für alle Gläubigen heilsnotwendig sind, und solchen, die sekundär sind bzw. nur von einigen Christen übernommen wurden, d.h. eine Art Lokaltraditionen bilden, unterscheiden muss“.²⁰ Zwischen verschiedenen Patriarchaten können also sehr wohl sekundäre Lehrdifferenzen wie auch unterschiedliche Bräuche – etwa hinsichtlich des Samstagsfastens in der Großen Fastenzeit, der

¹⁷ H.J. Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung: HfTh, Bd. 4 (s. Anm. 13) 85-108, hier 89.

¹⁸ W. Beinert, *Regula fidei*: LThK³ VI (1999) 976-977, hier 976.

¹⁹ J. Valettas, *Letters of Photius* (London 1864) = PG 102, Sp. 593-618.

²⁰ Th. Nikolaou, Vervollständigung des Schismas zwischen Ost- und Westkirche im Jahre 1204 und die Anfänge des Uniatismus: Rundbrief des Zentrums für ökumenische Forschung (München 2004) 13-32, hier 17.

Gestattung von Milchspeisen in der ersten Woche Quadrages, des Priesterzölibats etc. bestehen; eine gewisse Vielfalt innerhalb der Glaubenswahrheiten und des kirchlichen Lebens ist nicht verwerflich, sondern selbst in soteriologischer Hinsicht legitim: „Die Unterschiedlichkeit und die Abweichung in den genannten Dingen hat nicht verhindert, dass diejenigen, unter denen diese sich vollziehen, die eine ... und vergöttlichende Gnade des Geistes in vollem Umfang ... und unverändert empfangen.“²¹ Das bedeutet, dass unbeschadet der Heilszuwendung Gottes innerhalb der christlichen Glaubenslehre zu differenzieren und dabei im Sinne des Subsidiaritätsprinzips die Eigentraditionen der Lokalkirchen zu respektieren sind.

(3) Ein weiteres nachdrückliches Beispiel für die inhaltliche Gewichtung von Glaubensaussagen findet sich in der scholastischen Theologie, insbesondere bei Thomas von Aquin wieder, der die inhaltliche Rangordnung dogmatischer Glaubensaussagen bzw. „Glaubensartikel“ („*articuli fidei*“) systematisierte in der Scholastik war noch nicht von Dogmen, sondern von Glaubensartikeln die Rede, welche wesentlich auf die 12 Wahrheiten des Apostolicums bzw. auf die 14 Wahrheiten des Nicaeno-Konstantinopolitanums bezogen wurden. Mit Hilfe aristotelischer Begrifflichkeit unterscheidet der Aquinate zwischen „*articuli fidei*“ als „*fidei objectum per se*“ bzw. „*prima credibilia*“, die jeder Christ zu glauben hat, und den von diesen Fundamentalwahrheiten unterschiedenen Nichtartikeln (*indirecte credibilia*), die das kennzeichnen, was „*per accidens, aut secundario*“ zu glauben ist: Hinsichtlich der „Glaubensartikel ... ist der Mensch verpflichtet, sie ausdrücklich für wahr zu halten, ... Hinsichtlich der anderen Glaubensdinge aber ist der Mensch nicht verpflichtet, sie ausdrücklich für wahr zu halten, sondern nur einschlussweise oder in der Bereitschaft des Geistes, insofern er bereit ist, alles zu glauben, was die göttliche Schrift enthält. Aber nur dann ist er gehalten, derartiges ausdrücklich zu glauben, wenn es für ihn feststeht, dass es in der Glaubenslehre mitgehalten ist.“²²

Diese hierarchische Differenzierung innerhalb der *credibilia* nimmt Thomas unter einem rein soteriologischen Gesichtspunkt vor, nämlich unter Hinordnung auf die Heilsbedeutsamkeit, d.h. das „ewige Leben“.²³ Die Glaubensartikel als „*objectum fidei per se, proprie*“ werden näherhin durch drei Momente bestimmt: Es handelt sich um Wahrheiten, die unmittelbar formell von Gott geoffenbart wurden, die für den christlichen Glauben von fundamentaler, heilsnotwendiger Bedeutung sind und in einem Symbolum Aufnahme gefunden haben.

(4) Mit der Besinnung auf die heilsnotwendige Glaubenswahrheit steht die Lehre von der *fides implicita*²⁴ in unmittelbarem Zusammenhang, die bis in die Väterzeit

²¹ Zit. ebd., 18.

²² Thomas v. Aquin, S.th. II,2, q. 2, a.5.

²³ Ebd. II,2, q. 1, a.6. „Es gibt einige Glaubensgegenstände, auf welche sich der Glaube an und für sich bezieht; es gibt aber auch Glaubensgegenstände, auf welche sich der Glaube nicht an und für sich bezieht, sondern im Zusammenhang mit anderen Glaubensgegenständen“ (ebd.).

²⁴ P. Neuner, Die Diskussion um die *fides implicita* als ökumenisches Problem: *Fides quaerens intellectum*. Beiträge zur Fundamentaltheologie, hg. v. M. Kessler / W. Pannenberg / H.J. Pottmeyer (Tübingen 1992) 442-456; ders., Was muss der Christ glauben? Die Lehre von der *Fides implicita* zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation: StZ 212 (1994) 219-231.

zurückreicht, aber erst in der Hochscholastik ausgebildet wurde, weshalb auch die Begriffe „fides explicita“ und „implicita“ erst im 13. Jahrhundert (Wilhelm von Auxerre) begegnen.²⁵ Gemäß dieser Lehre setzen die Glaubensartikel eine explizite Glaubenszustimmung voraus, durch welche dann auch die Nichtartikel mit eingeschlossen werden, so dass sich der formale Glaubensakt, selbst wenn er auf die Glaubensartikel beschränkt bleibt, stets auf die Lehre der Kirche als Ganze richtet. Damit gibt es zwar keine Differenzierung innerhalb des Glaubensgehorsams, wohl aber innerhalb der Glaubenslehre, insofern Glaubensaussagen entweder absolut notwendig, d.h. fundamental, oder weniger notwendig sind und infolgedessen das eine Mal eine fides explicita und das andere Mal eine fides implicita voraussetzen. „Nach traditioneller katholischer Lehre brauchen nicht alle Inhalte der Offenbarung von allen ausdrücklich geglaubt zu werden. Die fides explicita, die die heilsnotwendigen Wahrheiten ergreift, kann verbunden sein mit einer fides implicita, welche die nicht-heilsnotwendigen Wahrheiten nur im Glauben der Kirche bejaht.“²⁶ Zwischen dem Glauben des Einzelnen, der nicht alle Glaubensaussagen in derselben Weise zu glauben hat, und dem Glauben der Kirche können also Differenzen bestehen, die legitim sind, sofern der Einzelne grundsätzlich an der Treue zur Kirche festhält.

(5) Der Übereinstimmung im Zentrum der christlichen Botschaft kommt eine höhere Relevanz zu als einem Konsens in Randfragen. Eine derartige inhaltliche Rangordnung christlicher Glaubenswahrheiten kennt und lehrt auch der Catechismus Romanus. Der 1566 von Pius V. herausgegebene Catechismus konzentriert sich unter Absehung von Unwesentlichem (Ave-Maria, kirchliche Gebote etc.) auf die vier Grundformeln des christlichen Glaubens (Apostolicum, Sakramente, 10 Gebote und Vaterunser)²⁷ und nahm damit der Sache nach innerhalb der Fülle christlicher Glaubenslehre eine auf das Fundament bezogene Differenzierung der Glaubensaussagen vor,²⁸ wobei die eigentliche Grundlage der christlichen Unterweisung formelhaft zusammengefasst wurde. Die Trinität wird beispielsweise als „Grundfeste und Gesamtinhalt der Wahrheit“ („veritas fundamentum ac summam“) bezeichnet, die „alle zuerst und notwendig ... zu glauben haben“ („primo ac necessario omnibus credendum est“)²⁹ und der Glaubensartikel von Jesus Christus als „die stärkste Grundfeste unseres Heiles und unserer Erlösung“ („fundamentum firmissimum est nostrae salutis ac redemptionis“).³⁰ Und während auf dem Artikel

²⁵ G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita, Bd. I: Innerhalb der katholischen Kirche (Leipzig 1903) 61f.

²⁶ H. Schützeichel, Das hierarchische Denken in der Theologie: Cath(M) 25 (1971) 90-111, hier 107.

²⁷ J. Hofinger, Catechismus Romanus: LThK² II (1986) 977f.

²⁸ U. Valeske, Hierarchia Veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismuskonkordat des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch (München 1968) 84-86.

²⁹ Der Römische Catechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius des Fünften herausgegeben. Unter Zugrundelegung der Ausgabe und der Übersetzung von Kanonikus Dr. Smets bzw. Prof. Dr. Buse. 4., verb. Aufl., Bd. I (Regensburg 1905) Pars. I Caput. I/IV, 11.

³⁰ Ebd., Pars. I Caput. III/I, 25.

vom Leiden Christi „die christliche Religion und der Glaube“ ruht („articulo veluti fundamento quodam Christiana religio et fides nititur“),³¹ heißt es im Zusammenhang mit dem Kirchenartikel differenzierend, dass „nicht ebenso an die Kirche [ge]glaubt“ werden dürfe, „wie an Gott“ („Non ut in Deum ita in ecclesiam credendum est“); wir glauben „eine heilige, und nicht *an* eine heilige Kirche ..., um auch durch diese verschiedene Redeweise Gott ... von den erschaffenen Dingen zu unterscheiden“.³²

Wie der Tridentinische Catechismus die christliche Glaubenslehre auf die vier katechetischen Hauptstücke hin konzentriert, so greift auch der „Catechismus der katholischen Kirche“ (1992) diese theologische Gewichtung in Form der vierfachen Gliederung auf: Glaubensbekenntnis, Sakramente, Dekalog, Gebet.

(6) Die Notwendigkeit zur Gewichtung theologischer Aussagen spiegelt sich in den Katechismen der katholischen Kirche von Anfang an wider und sie ist für die religiöse Unterweisung bis heute von herausragender Bedeutung geblieben. Dies gilt umso mehr in Zeiten säkularisierter Gesellschaften, da das Glaubenswissen der Kirchenglieder einer Erosion ausgesetzt ist und die Skepsis der Gläubigen u.a. deshalb wächst, weil das überkommene Credo zunehmend unverständlich wirkt, so dass sich „die Kirche ... notgedrungen mit der partiellen Identifikation ihrer Glieder abfinden“³³ muss. Im Gegensatz dazu differenziert sich die theologische Forschung mehr und mehr aus und manifestiert sich heute in einer unüberschaubaren Vielfalt. In einer solchen Situation wird die Suche nach „Kurzformeln des Glaubens“, welche die Mitte der christlichen Glaubenslehre, in der alles zusammengefasst ist, zum Ausdruck bringen, wichtiger denn je. Die Konzentration auf den Kern des christlichen Glaubens war u.a. ein besonderes Anliegen Karl Rahners³⁴ und in den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts sind ihm in der Einschätzung hinsichtlich der Bedeutsamkeit einer Formulierung einer allgemein verständlichen Quintessenz des Christlichen namhafte Theologen gefolgt.³⁵ Diese Suche nach einer knappen Zusammenfassung des Kerns christlichen Glaubens belegt ebenso wie die traditionelle Lehre von der fides implicita, dass „es ... durchaus genügen [kann], im Zentrum der christlichen Botschaft eine Übereinstimmung zu finden und Differenzen in den anderen Fragen als legitim zu ertragen“.³⁶

(7) Die vom kirchlichen Lehramt seit der Scholastik geübte Praxis der Lehrbeurteilung impliziert gleichfalls eine Hierarchie christlicher Glaubenswahrheiten. Denn indem die theologischen Lehren dogmatisch beurteilt (Notationen) und so der Ge-

³¹ Ebd., Pars. I Caput. V/V, 41.

³² Ebd., Pars. I Caput. X/XIX, 85f.

³³ P. Neuner, Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen (Darmstadt 1997) 171.

³⁴ K. Rahner, Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des Glaubens: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII (Einsiedeln u.a. 1967) 153-164; Reflexion zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens: ebd., Bd. IX (Einsiedeln u.a. 1970) 242-256.

³⁵ Th. Schneider, Kurzformeln des Glaubens. Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen: Cath(M) 25 (1971) 179-197.

³⁶ P. Neuner, Ökumenische Theologie (s. Anm. 33) 171.

wissheitsgrad entweder ihrer Verwerfung (negative Zensuren) oder aber ihrer Annehmbarkeit (positive Qualifikationen) festgestellt wurde, wurde auch über deren Nähe zur *regula fidei remota* (Schrift und Tradition) bzw. *proxima* (kirchliches Lehramt) befunden. Kam es vor allem im 17. und 18. Jahrhundert zur Ausbildung vielfältiger und noch variierender Abstufungen, so nahmen diese insbesondere im 19. Jahrhundert eine eindeutigeren Gestalt an.³⁷

Von einer Rangordnung kirchlicher Lehraussagen zeugt auch der Treueeid bzw. die neue Formel der „*Professio fidei*“, die heute selbst für kirchliche Ämter unterhalb des Bischofsamtes unter Androhung strafrechtlicher Bestimmungen angeordnet wird. Denn hier werden in den Zusätzen zum Nicaeno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis drei Kategorien von Wahrheiten unterschieden und Glaubensgehorsam nicht nur für die kirchlichen Definitionen, sondern auch für die vom Lehramt der Kirche in den letzten Jahrzehnten als „bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt[en]“ Lehren verlangt.³⁸

(8) Eine Konzentration auf die wesentlichen Glaubenswahrheiten spiegelt sich zudem in der unter bestimmten Bedingungen möglichen „offenen“ Kommunion wider, welche die Väter des II. Vaticanums den Ostchristen eingeräumt haben (OE 27), ungeachtet dessen, dass von den orientalischen Kirchen der universale Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des römischen Papstes nicht anerkannt werden. Angesichts der vom Konzil gegenüber den Ostkirchen eingeräumten Gottesdienstgemeinschaft („*communicatio in sacris*“) kann gefolgert werden, dass Kirchengemeinschaft grundsätzlich dann möglich ist, wenn in den christlichen Grundwahrheiten Übereinstimmung herrscht, während ein Konsens in nicht-fundamentalen Glaubensartikeln keine notwendige Bedingung für Kommuniongemeinschaft darstellt.

(9) Papst Johannes XXIII. zitierte in seiner Antrittsenzyklika „*Ad Petri Cathedram*“ (22. Juli 1959) einen Friedensspruch, der lange Zeit dem hl. Augustinus zugesprochen wurde, in Wahrheit jedoch dem irenischen Humanismus entstammt und auf den lutherischen Theologen Petrus Meiderlin (1582-1651) zurückgeht:³⁹ „*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*“⁴⁰ („In Notwendigem Einheit, in Ungewissem Freiheit, in allem Liebe“). Mit dieser Formel, die der Irenik des 16. und 17. Jahrhunderts zugrunde lag und vom II. Vaticanum aufgegriffen wurde (UR 4), hat erstmals die *Maxime* von der „Einheit im Notwendigen“ Eingang in ein offizielles Dokument der römisch-katholischen Kirche gefunden. Demnach kann

³⁷ An positiven Qualifikationen wurden unterschieden: 1) *fides divina*; 2) *fides divina et catholica*; 3) *fides proximum*; 4) *fides ecclesiastica*; 5) *theologicè certum*; 6) *sententia communis*; 7) *sententia pia*; 8) *sententia probabilis*; 9) *sententia tolerata* – für die negativen Zensuren trafen die entsprechenden Entgegensetzungen zu.

³⁸ AAS 81 (1989) 104-106; Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „*Ad tuendam fidem*“: *L'Osservatore Romano* (30. Juni/1. Juli 1998).

³⁹ F. Lücke, Über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches: *In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas!* Eine litterarhistorische theologische Studie (Göttingen 1850).

⁴⁰ Johannes XXIII., Enzyklika „*Ad Petri Cathedram*“: AAS 51 (1959) 497-531, hier 513.

von solchen geoffenbarten Wahrheiten gesprochen werden, die fundamental sind, und solchen, die auf diese zurückgeführt werden können, also von solchen, die das „Fundament des christlichen Glaubens“ selbst betreffen, und solchen, die als Interpretationen des Urmysteriums, Jesus Christus, aufzufassen sind.

(10) Die Notwendigkeit der inhaltlichen Differenzierung innerhalb der christlichen Glaubensbotschaft wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil schließlich noch an einer weiteren Stelle explizit gelehrt: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder ‘Hierarchie’ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (UR 11). Von einem lehramtlichen Text wird hier erstmals eingeräumt, dass im ökumenischen Gespräch auf die nach logischen Aspekten aufgebaute Rangordnung von Glaubensaussagen zu achten ist, was so viel besagt, als dass „von solchen geoffenbarten Wahrheiten“ gesprochen werden kann, „die fundamental sind, und solchen, die auf diese zurückgeführt werden können“.⁴¹ Wozu das Konzil gerade in ökumenischen Fragen anleiten möchte, ist eine „tief greifende[n] Konzentrationsbewegung“,⁴² die einer Hochspielung einzelner Glaubenswahrheiten entgegenwirkt und stattdessen auf die Verdeutlichung ihres Zusammenhangs mit dem Glaubensfundament drängt. „Die Wahrheiten, in denen die Christen übereinstimmen, wie auch die Unterscheidungslehren [sollen] mehr gewogen als nur aufgezählt werden“,⁴³ das eröffnet sowohl einen ökumenischen Spielraum wie auch, dass dem legitimen Pluralismus in Leben und Lehre der Kirche Rechnung getragen wird.

III. Legitimität des „differenzierten Konsenses“

In christlicher Theologie und Kirche ist von Anfang an eine Bewegung hin auf das christologische und trinitarische Geheimnis beobachtbar und diese Hinordnung auf das Zentrum des christlichen Glaubens setzt eine strukturierende Kraft in Bezug auf die christliche Glaubenslehre als Ganze frei. Die damit verbundene essenzielle Differenzierung innerhalb der Glaubensaussagen ist von einer quantitativen Reduktion, Selektion oder gar Negierung grundsätzlich zu unterscheiden. „*Konzentration* auf das Wesentliche besagt etwas anderes als *Reduktion* ... Eine differenzierte Bewertung der Rangordnung besagt in diesem Sinn nicht ein Verdrängen tradierter

⁴¹ H. Mühlen, Die Lehre des Vaticanums II über die „*hierarchia veritatum*“ und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog: *ThGl* 56 (1966) 303-335, hier 304.

⁴² U. Valeske, *Hierarchia Veritatum* (s. Anm. 28) 171. Valeske stellt fest, dass die vom Ökumenismusdekret ausgesagte „*hierarchia veritatum*“ innerhalb des dogmatischen Gefüges eine nicht zu übersehende Bewegung ausgelöst hat: eine „Umschichtung vom Formalen auf das Materiale, vom Quantitativen auf das Qualitative, vom Relativen auf das Absolute, vom Extensiven auf das Intensive, vom Zentrifugalen auf das Zentripetale, von den Mysterien auf das Mysterium, von den Wahrheiten auf die Wahrheit, von den *enuntiabilia* auf die *res*, von der *fides quae creditur* auf die *fides qua creditur*“ (ebd.).

⁴³ L. Jaeger, Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar = *KKTS* 13 (Paderborn 1965) 98.

Lehrunterschiede, sondern die Bereitschaft, deren Stellenwert im Gesamt des Glaubens zu überprüfen.“⁴⁴

Um dem Missverständnis vorzubeugen, die sekundären Glaubensartikel wären Gegenstand der freien Meinung und könnten darum nach Belieben angenommen oder aber abgelehnt werden, war die katholische Kirche gegenüber der protestantischen Fundamentalartikellehre, die nicht selten zu Unrecht der Simplifizierung bzw. Relativierung zentraler Glaubenssätze bezichtigt wurde,⁴⁵ skeptisch bis ablehnend eingestellt (DH 3683).⁴⁶ In der Tat können Glaubensartikel, die die Kirche in ihrer Tradition als wahr erkannt und als verbindlich rezipiert hat, nicht postwendend als unverbindlich erklärt oder gar aus der kirchlichen Lehre ausgegrenzt werden, zumal ja alle Glaubenswahrheiten miteinander in Verbindung stehen (DH 3016). Andererseits aber sind kirchliche Dogmen stets relativ, nämlich auf das Urmysterium sowie auf einen bestimmten kontextbedingten Fragehorizont bezogen und insofern keine fixierten, sondern dynamische Sätze. Ihr eigentlicher Sinn kann im Wandel der Zeit auf dem Weg der Einfaltung, des regressus ad fontem, neu eruiert und im Zuge dessen auch ihre wahre theologische Bedeutung erkannt werden.

Eine sachliche Differenzierung zwischen zentraleren und mehr peripheren Aussagen des christlichen Glaubens, „zwischen dem, was Konsens erfordert, und dem, was des Konsenses nicht bedarf“,⁴⁷ wurde von Anfang an in der christlichen Theologie vorgenommen. Glaubenssätze wurden hierbei nicht der Beliebigkeit anheim gestellt, vielmehr sind ja bei der Bejahung fundamentaler und unverzichtbarer Glaubenssätze die weniger wichtigen, die lediglich Teilaspekte der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus benennen, immer schon mit gemeint. Indem der „differenzierte Konsens“ Einheit im Zentralen konstatiert und die noch verbleibenden Unterschiede als Ausdruck legitimer Vielfalt interpretiert, ohne sie deshalb für beliebig zu erklären, vermag er sich zu Recht auf die kirchliche Tradition zu berufen. Die grundlegende Implikation des „differenzierten Konsenses“ hat somit als prinzipiell legitim zu gelten.

Bleibt noch die Frage zu beantworten, inwiefern mit der Rangordnung von Glaubensartikeln auch ein differenzierter Verpflichtungsgrad verbunden ist. Dass die Glaubenswahrheiten nicht nur unterschiedlich zu gewichten, sondern auf unterschiedliche Weise zu wissen und zu bekennen sind – ohne dadurch die weniger bedeutsamen Sätze freilich der Beliebigkeit bis hin zur möglichen Ablehnung anheim zu stellen –, darauf weist bereits die Lehre von der fides explicita bzw. implicita hin.

⁴⁴ A. Kreiner, „Hierarchia veritatum“. Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz: Cath(M) 46 (1992) 1-30, hier 19.

⁴⁵ Ch. Böttigheimer, Die ökumenische Relevanz der Fundamentalartikellehre: ÖR 46 (1997) 312-320; ders., Auf der Suche nach der ewig gültigen Lehre. Theologische Grundlagenreflexion im Dienste der Irenik bei Georg Calixt: KuD 44 (1998) 219-235.

⁴⁶ So fand letztendlich die im 16. Jh. innerhalb des Protestantismus sich etablierende Fundamentalartikellehre „im Satz des Vat. II v. der ‘Hierarchie der Wahrheiten’ ... eine wichtige Entsprechung“ (H. Wagner, Art. Fundamentalartikellehre: LThK³ IV [1995] 223).

⁴⁷ K. Lehmann, Unterzeichnung (s. Anm. 5) hier 77.

Von einer differenzierten Verbindlichkeit kirchlicher Einzelaussagen gingen wohl auch die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils insofern aus als sie, wie oben dargestellt, den Ostchristen die Möglichkeit einer „offenen“ Kommunion einräumten (OE 27), obgleich diese ja weder den universalen Jurisdiktionsprimat noch die päpstliche Infallibilität anerkennen. Die Kommuniongemeinschaft ist demnach allein darin begründet, dass zwar nicht in Fragen des Papsttums, wohl aber in der Frage des Amtes und der Eucharistie Einigkeit besteht (OE 25) und dies gemessen am christlichen Grundmysterium schwerer wiegt als die Unterscheidungslehre in Sachen Papsttum. Der Primatslehre kommt darum kein Verpflichtungscharakter hinsichtlich einer möglichen Interkommunion zu. Hier korreliert die sachliche Gewichtung ganz offensichtlich mit einer differenzierten Verbindlichkeit.

Zudem versteht das Zweite Vatikanische Konzil den Glauben weniger als einen formalen, sondern vielmehr als einen personalen Akt. Der christliche Glaube wird als völlige Ganzhingabe des Menschen an Gott gedeutet und nicht mehr als intellektueller Dogmenglaube gesehen. Im totalen Ja lässt sich der Mensch ganz auf Gott ein und verwirklicht darin seine eigene Existenz. Der Glaube wird so aus der Verengung eines rein intellektualistischen Vorgangs befreit. Im Rahmen eines solchen personal-dialogischen Glaubensverständnisses ist von einer existenziellen Rangordnung von Glaubensaussagen auszugehen. Im Idealfall beeinflusst das sachliche Gewicht eines Glaubensinhalts den Intensitätsgrad der personalen Glaubenszustimmung mit, so dass sich mit zunehmender Wichtigkeit einer christlichen Glaubenswahrheit auch die Intensität des Glaubensaktes erhöht.

Von hier aus kann gefolgert werden, dass es sich beim Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten tatsächlich um ein Interpretations- wie auch Autoritätsprinzip handelt, das solange rechtens ist, als dies zu keiner willkürlichen Verwerfung von Offenbarungswahrheiten führt. Vor diesem Hintergrund ist die Feststellung eines differenzierten Konsenses grundsätzlich dann legitim, wenn im Verständnis der christlichen Grundmysterien eine Übereinstimmung herrscht und die untergeordneten, die Fundamentalwahrheiten explizierenden Glaubensartikel diesem Grundkonsens nicht widersprechen. Nicht-fundamentale, das Grundmysterium auslegende Glaubensartikel stellen keine notwendige Bedingung der Möglichkeit von Kirchengemeinschaft dar. In diesem Sinne formulierte bereits die Gemeinsame Synode der Deutschen Bistümer wegweisend, dass „die katholische Kirche von ihren Mitgliedern nicht [verlangt], dass sie alle Ausprägungen und Ableitungen in der Geschichte des gelehrten und gelebten Glaubens *in gleicher Weise* bejahen. Noch weniger erwartet sie dies von den anderen Christen. Hier öffnet sich ein breites Feld ökumenischer Möglichkeiten, das im Gespräch mit den Kirchen zu sondieren ist. Dabei ist auch zu prüfen, inwieweit eine Einigung in der Weise möglich ist, dass eine Kirche die Tradition der anderen als zulässige Entfaltung der Offenbarung respektieren und anerkennen kann, auch wenn sie diese für sich selbst nicht übernehmen will (z.B.

bestimmte Formen der eucharistischen Frömmigkeit und der Heiligenverehrung, Sakramentalien, Ablass).“⁴⁸

IV. Ausblick

Ein regressus ad fontem und damit verbunden eine sachliche Differenzierung von Glaubensaussagen lässt das authentische Wesen des Kircheseins immer wieder neu hervortreten und so eine „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ möglich werden. Eine solche essenzielle Rangordnung von Glaubensaussagen weiß eine breite, auf die Anfänge der Kirche zurückgehende Tradition hinter sich.

Die Glaubenswahrheiten sind für das Christsein nicht alle gleichermaßen konstitutiv, da sie zum Fundament des Glaubens eine unterschiedliche Nähe aufweisen. „Die Berücksichtigung der *Hierarchie der Wahrheiten* ermöglicht ... einen legitimen Raum für eine pluralistische Ausformulierung des christlichen Bekenntnisses, die nicht eo ipso als Bedrohung des Wesentlichen oder Zentralen empfunden werden muss.“⁴⁹ Ein gewisser theologischer Pluralismus, wie es diesen in der Kirche von Anfang an gegeben hat, ist demnach durchaus legitim. Denn schon die neutestamentlichen Schriften zeichnen sich durch keine Einheitstheologie aus, sondern durch eine Theologie in Theologien. Theologie existiert nur im Plural der Theologien; aufgrund der unterschiedlichen Kirchenbilder im Neuen Testament (Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Geistes) lässt sich beispielsweise nicht nur ein bestimmtes Kirchenbild biblisch legitimieren,⁵⁰ wie sich auch mehr als nur eine neutestamentliche Lehre vom kirchlichen Amt ausfindig machen lässt. Die im Neuen Testament bezeugte theologische Pluralität löste jedoch die Einheit im apostolischen Kerygma nicht einfach auf, weshalb sich die neutestamentlichen Schriften trotz ihrer Verschiedenheit und ihren unterschiedlichen theologischen Akzentuierungen in ihrer Gesamtheit als kanonisierbar erwiesen.

Auch das kirchliche Lehramt äußerte sich im Laufe der Geschichte zu verschiedenen, das christliche Zentrum nicht unmittelbar betreffenden Fragen keineswegs immer einheitlich. Das belegt: In weniger zentralen Fragen christlichen Glaubens ist ein Pluralismus, der sogar beinahe Gegensätzliches umfassen kann, durchaus legitim. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang beispielsweise nur an das Verhältnis der katholischen Kirchen zum modernen Liberalismus und seinen demokratischen

und menschenrechtlichen Forderungen.⁵¹ Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begann das kirchliche Lehramt von seiner bisherigen Lehre nicht nur graduell, sondern prinzipiell abzurücken, indem es nun zwischen der christlich-biblischen Tradition und den liberalen Menschenrechten eine innere Affinität erkannte und darum die Demokratie ebenso wie die modernen Menschenrechte anerkannte.⁵² Als besonders bahnbrechend kann in diesem Kontext die Anerkennung der Religionsfreiheit sowie des Autonomiegedankens angesehen werden. Bezogen auf Päpste wie Pius IX., Pius X. und Pius XI. in Abwehr des modernen Freiheitsverständnisses, weil es die abendländische Kultur ins Chaos stürze, gegen die Demokratie Stellung, so bewertete das Zweite Vatikanische Konzil die menschliche Freiheit grundsätzlich positiv und bekräftigte ausdrücklich die Autonomie der Welt: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers“ (GS 36).

Ähnlich verhält es sich mit den äußerst divergierenden Aussagen des kirchlichen Lehramtes zur Heilsnotwendigkeit der Kirche: Bis zum II. Vaticanum war es unmöglich, das Verhältnis der Kirchen untereinander anders zu bestimmen, als dass die Kirche Jesu Christi mit der römisch-katholischen Kirche exklusiv identifiziert und von daher jeder Plural von Kirche als illegitim erklärt wurde. Die anderen Religionsparteien konnten somit keine Instrumente zum Heil („instrumenta salutis“) sein, weshalb sich in Bezug auf die Ökumene allein der sog. „Rückkehrökumenismus“ als legitimer Weg anbot und die ökumenische Bewegung abgelehnt, ja als „große Gottlosigkeit“⁵³ verurteilt wurde. Wiederum war es dann das letzte Konzil, das die entscheidende Wende herbeiführte: Die Konzilsväter erkannten in der ökumenischen Bewegung das „Wehen der Gnade des Heiligen Geistes“ und ermahnten jetzt sogar „alle katholischen Gläubigen, ... mit Eifer an dem ökumenischen Werk“ teilzunehmen (UR 4). Weil der exklusive Wahrheitsanspruch für die römisch-katholische Kirche aufgegeben wurde, konnten nun auch die kirchlichen Elemente

⁴⁸ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz v. L. Bertsch SJ u.a., Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I (Freiburg i.Br. u.a. 1976), Beschluss Ökumene 3.2.3, S. 780f. (Hervorhebung durch Vf.); Gemeinsame röm.-kath./ev.-luth. Kommission, Einheit vor uns. Modelle, Formen u. Phasen kath.-luth. Kirchengemeinschaft: DwÜ II, 451-506, hier Nr. 61-66.

⁴⁹ A. Kreiner, „Hierarchia veritatum“ (s. Anm. 44) hier 19.

⁵⁰ Das veranlasste einst Ernst Käsemann zu der These: „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher dagegen ... die Vielzahl der Konfessionen“ (E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I [Göttingen 1960] 214).

⁵¹ J. Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts: E.-W. Böckenförde / R. Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis (Stuttgart 1987) 138-174; M. Heimbach-Steins, Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen (Mainz 2001).

⁵² Papst Johannes XXIII., Enzyklika „Pacem in terris“ (1963): „Daraus folgt, daß die Lehre, die Wir dargelegt haben, mit jeder Art von Herrschaft des Volkes in einem Staat, die diesen Namen zurecht trägt, zusammenstimmen kann“ (DH 3982); „Anerkennung verdient das Vorgehen jener Nationen, in denen ein möglichst großer Teil der Bürger in echter Freiheit am Gemeinwesen beteiligt ist“ (GS 31).

⁵³ So die Instruktion des Hl. Officiums von 1950 „De motione oecumenica“, zit. nach A. Rohrbasser, Heilslehre der Kirche (Freiburg i.Br. 1953) Nr. 695. Die Enzyklika „Mortalium Animos“ (1928) verbot den Katholiken jede ökumenische Mitarbeit. Die Enzykliken „Mystici Corporis“ (1943) und „Humani Generis“ (1950) bekräftigten die ablehnende Haltung Roms.

außerhalb ihrer selbst gewürdigt werden – allen voran das der Taufe (UR 22). So lehrt das Konzil erstmals, dass diejenigen, die „in rechter Weise die Taufe empfangen haben“, der „Ehrenname des Christen“ zukommt. Während sie noch in der Enzyklika „Mystici Corporis“ von Papst Pius XII. (1943) als „Heiden und öffentliche Sünder“⁵⁴ gebrandmarkt wurden, wird ihnen jetzt also zugestanden, dass sie „durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und Christus eingegliedert sind“, weshalb sie „mit Recht ... von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt“ werden (UR 3).

Plural und vielfältig sind also nicht nur die neutestamentlichen Schriften und die theologischen Positionen und Richtungen, sondern ebenso die Äußerungen des kirchlichen Lehramts. Diese lassen in sekundären Glaubensfragen verschiedene Paradigmenwechsel erkennen, ohne dass dadurch die Einheit im Glauben bzw. das apostolische Kerygma gefährdet würde. So erweist sich die Methode des „differenzierten Konsenses“ sowohl durch die Hl. Schrift als auch durch die Tradition der Kirche begründet und damit das ökumenische Modell „Einheit in Verschiedenheit“ als durchaus evangeliumsgemäß.⁵⁵

⁵⁴ Papst Pius XII., Enzyklika „Mystici Corporis“ (1943): AAS 35 (1943) 200-243, hier 202 = DH 3802.

⁵⁵ Anders: L. Scheffczyk, „Differenzierter Konsens“ (s. Anm. 8) hier 438.