

Anton Houtepen

Hierarchia veritatum und Orthodoxie

Jede Erneuerung der Kirche besteht wesentlich im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung, und so ist ohne Zweifel hierin der Sinn der Bewegung in Richtung auf die Einheit zu sehen. Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Erscheinung ist; was also etwa je nach den Umständen und Zeitverhältnissen im sittlichen Leben, in der Kirchenzucht oder auch in der Art der Lehrverkündigung – die von dem Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muß – nicht genau genug bewahrt worden ist, muß deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden.

Unitatis Redintegratio Nr. 6¹

Die Reform der Kirche, welche das Zweite Vatikanische Konzil um der Glaubwürdigkeit, der werbenden Kraft und der Einheit der Kirche willen im Auge hatte, droht heute nach zwanzig Jahren in Veränderungen auf dem Gebiet der Liturgie und der kirchlichen Ordnung stecken zu bleiben. Die liturgischen Reformen waren dabei einschneidender als die auf dem Gebiet der Kirchenordnung, und sie haben sich auch ökumenisch als am fruchtbarsten erwiesen. Aber sie reichten doch nicht aus, um die Gemeinschaft

mit den Kirchen des Ostens, den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft oder der Reformation wiederherzustellen. Und sie reichten ebensowenig aus, um die Kluft zwischen Lehre und Leben bei der großen Mehrheit der Kirchenmitglieder zu schließen. Reformen auf dem Gebiet der Glaubensartikulation oder der Richtlinien für die persönliche und soziale Lebensgestaltung sind nahezu völlig ausgeblieben. Gegenüber dem tatsächlichen Pluralismus von Überzeugungen und Verhaltensweisen – wie sie von Theologen und Religionssoziologen mit vielen Stichworten angedeutet und beschrieben werden: partielle Identifikation, Kontextualität, Gewissensfreiheit – scheint die kirchliche Lehrautorität in ihren Aussagen, Handlungsweisen und Verurteilungen vielmehr einen vorkonziliaren Begriff von «Orthodoxie» behaupten zu wollen, wobei Veränderungen in den Glaubensartikulationen und in den Richtlinien für das praktische Verhalten tabu sind.

Dies schadet nicht nur der Freiheit der Theologie, es steht auch im Widerspruch zur Logik des ökumenischen Gesprächs. Darin wird doch schließlich nach neuen gemeinsamen Kriterien für die Glaubensstreue gesucht, und zwar vor allem auf dem Weg über eine ökumenische theologische Hermeneutik, in der das Verhältnis von Geschichte und Heiliger Schrift, Schrift und Tradition, Dogma und lehramtlicher Interpretation, Text und Kontext beträchtlich neu erhellt wird². Die bedeutsamste Einsicht aber, die wir in diesem Gespräch gewonnen haben, ist die Überzeugung, daß die vornehmste Funktion des artikulierten Bekennens in der Grundbedeutung der neutestamentlichen *homologia* die Doxologie ist. Die kommunikative, disziplinäre, pädagogische und apologetische Funktion dieses Bekennens ist davon abgeleitet und bleibt ihr schließlich immer untergeordnet. Die lehramtliche Sorge um die wahrheitsgemäße *homologia* hat sich denn auch weniger auf die «determinatio fidei» – verstanden als die genaue Abgrenzung der Artikulationen in Sachen von «fides et mores» – zu richten als vielmehr auf die «communicatio fidei», das Bekennen der Glaubensgemeinschaft, das zu wechselseitiger Übereinstimmung, zu missionarischer Glaubwürdigkeit und zu authentischer Begegnung mit Gott führen kann³. Einseitige Betonung der «determinatio fidei» führt zu Erstarrung der Glaubensartikulation, verführt die Theologie dazu, den Weg einer «Grammatologie»⁴ einzuschlagen, statt sich auf eine direkte

Hermeneusis des menschlichen Suchens nach Gott und nach Gottes Heilsplänen mit den Menschen auszurichten, und so macht sie das ökumenische Gespräch zu einem Spezialfach von Dogmengeschichtlern.

Das Erste Vatikanische Konzil hat dies verhindern wollen. Bei der Suche nach der wirklichen «homología», nach einer wirklichen Einheit schaffenden und kommunikativen, missionarischen und treuen Orthodoxie muß der Akzent auf dem material-qualitativen Inhalt des kirchlichen Bekennens liegen und nicht vornehmlich auf seinen formal-quantitativen Aspekten. Sowohl bei ihrem Streben nach Einheit wie bei dem Wachen über die Glaubensstreue müssen Kirchenglieder und Kirchenleiter daher den «rectum ordinem valorum christianorum» im Auge behalten und von daher auch die in *Unitatis Redintegratio* 6 geforderte Reform der Formulierungen in Sachen von «fides et mores», deren Implikationen nach dem Zweiten Vatikanum noch kaum realisiert worden sind, anpacken.

Weil das Lehramt der katholischen Kirche, namentlich die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer Erklärung «Mysterium Ecclesiae» vom 5. Februar 1973 und in verschiedenen Ansprachen des Papstes⁵ einerseits und viele katholische Theologen – unter ihnen neuerdings wieder Charles Curran⁶ – andererseits diesen Konzilstext auf eine völlig verschiedene Weise auslegen, ist es brotnötig, seine ursprünglichen Intentionen durch eine neue Auslegung zu klären, und zwar sowohl im Blick auf den Fortgang des ökumenischen Gesprächs wie auch zur Überwindung der inneren Polarisierung, schließlich aber vor allem im Interesse der missionarischen Glaubwürdigkeit der Kirche in den verschiedensten Situationen. Weil die beiden letzten Aspekte in diesem Heft schon anderswo ausführlich zur Sprache kommen, beschränke ich mich in diesem Beitrag auf die Bedeutung von *Unitatis Redintegratio* 11 für das ökumenische Gespräch, wenn sich dann auch zeigen dürfte, daß dies nicht ohne Folgen bleibt für das Verständnis von «Orthodoxie» als solcher.

I. «*Hierarchia veritatum doctrinae catholicae*»: von der «*integra doctrina*» zu den «*investigabiles divitiae Christi*» (Eph 3,8)

Die Art und Weise der Formulierung des katholischen Glaubens darf keinerlei Hindernis bilden für den Dialog mit den Brüdern.

Die gesamte Lehre (integra doctrina) muß klar vorgelegt werden... Zugleich muß aber der katholische Glaube tiefer und richtiger ausgedrückt werden auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann. Darüber hinaus müssen beim ökumenischen Dialog die katholischen Theologen, wenn sie in Treue zur Lehre der Kirche in gemeinsamer Forschungsarbeit mit den getrennten Brüdern die göttlichen Geheimnisse zu ergründen suchen, mit Wahrheitsliebe, mit Liebe und Demut vorgehen. 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. So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbewerb zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi (investigabilium divitiarum Christi) angeregt werden.

Unitatis Redintegratio, Nr. 11⁷

Sowohl die Textgeschichte wie die Wirkungsgeschichte von *Unitatis Redintegratio* 11, die unlängst wieder ausführlich und minutiös von H. Witte⁸ analysiert worden ist, machen deutlich, daß diese Passage – die schon oft besprochen und von verschiedenen Autoren die revolutionärste und prophetischste Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils genannt worden ist⁹ – auf dem Hintergrund des katholischen Verständnisses von Dogma gelesen werden muß, die seit dem Ersten Vatikanum die vorherrschende war, und zwar im besonderen als Reaktion auf eine Nuancierung der Passage der Konstitution *Dei Filius* vom 24. April 1870, in der eine formal-quantitative Definition des katholischen Begriffes von «Orthodoxie» gegeben war: «Mit göttlichem und katholischem Glauben ist also all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche in feierlicher Entscheidung oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.»¹⁰

Diese Passage wandte sich gegen Entwicklungen im 19. Jahrhundert, die hinsichtlich der Geltungskraft kirchlicher Lehraussagen Differenzierungen anbringen wollten, indem sie den

verpflichtenden Glaubensinhalt auf die von Konzilien oder durch den Bischof von Rom feierlich verkündeten Bekenntnisaussagen beschränkten. Die betreffende Passage ist eine direkte Zurückweisung der Thesen des Theologenkongresses von München im Jahre 1863 unter Leitung von Ignaz von Döllinger¹¹.

Aber dieser berechnete Einspruch des Ersten Vatikanums gegen einen derartigen *Dogmenminimalismus*, wonach das normgebende kirchliche Bekenntnis und damit die kirchliche Orthodoxie zusammenfielen mit den feierlichen Glaubensdefinitionen und wonach Predigt und Liturgie, Theologie und bischöfliche Hirtenbriefe nur ein unverbindlicher Kommentar wären zu einem juristisch verankerten, aber damit nur minimalen Depositum fidei, schlug nach dem Ersten Vatikanum und vor allem in der Bekämpfung des Modernismus um in einen typisch römisch-katholischen *Dogmenmaximalismus*, der jeder Aussage des Lehramtes, jedem Breve oder jeder Enzyklika Offenbarungscharakter zuerkennen wollte. Jede Unterscheidung zwischen grundlegenden und nichtgrundlegenden Glaubensartikeln, eine traditionelle theologische Unterscheidung, die vor allem in der Reformation und in der anglikanischen Tradition entwickelt wurde und sich dann als brauchbar im ökumenischen Gespräch erwies, wurde von Pius XI. in der Enzyklika «Mortalium Animos» abgelehnt¹². Im ökumenischen Gespräch konnte keine der katholischen Lehraussagen zur Diskussion gestellt, geschweige denn aufgegeben werden. Dieser Integralismus und Immobilismus, der bis zur Enzyklika «Humani Generis» (1950) vorherrschend blieb¹³, machte jede Teilnahme an einem wirklich ökumenischen Gespräch für Katholiken unmöglich: Dies verursachte eine grundlegende «ekklesiologische Asymmetrie» und machte Theologen zu bloßen «Kanzleibeamten des kirchlichen Lehramtes». Dies war die theologische Motivation, die hinter dem katholischen Modell von Einheit stand, das Yves Congar «une conception de l'unité de type militaire uniforme et hiérarchisé» genannt hat¹⁴.

Wohl gab es das System «theologischer Qualifikationen»¹⁵, das Stufungen im verpflichtenden Charakter von Glaubensformulierungen akzeptierte, und zwar nicht bloß entsprechend ihrem Platz innerhalb der «hierarchia auctoritatum» (wobei Schriftworte höhere Autorität genossen als Aussagen einzelner Kirchenväter, Bischöfe oder Theologen), sondern auch entsprechend

ihrer direkten oder weniger direkten Beziehung zur «offenbarten Wahrheit», selbst dort, wo es um feierliche Glaubensaussagen ging. Dieses System war schon in der Scholastik entwickelt worden als Unterscheidung zwischen verschiedenen «genera veritatum catholicarum»¹⁶. Im 14. und 15. Jahrhundert wurde es ausgebaut zu einer mehr oder minder allgemein akzeptierten «hierarchia auctoritatum»¹⁷, die auch von der Reformation übernommen und in der theologischen Literaturgattung der «Loci theologici» wie denen des Melchior Cano und Philipp Melancthons zu einer eigenen Argumentationsmethode verfeinert wurde. In einer ganzen Reihe von Aspekten bot dieses System ein Gegengewicht gegen eine allzu strenge «Lehrzucht». So konnte L. Choupin im Jahre 1907 – auf dem Höhepunkt des Kampfes gegen den Modernismus – darauf hinweisen, daß selbst «unfehlbare» Aussagen des Bischofs von Rom, d. h. definitive Entscheidungen in Sachen «fides et mores», die «ex cathedra» verkündet worden waren, nicht als per definitionem «de fide» akzeptiert werden müssen, falls diese sich nur auf mehr abgeleitete dogmatische Fragen beziehen. Das Nichtakzeptieren solcher Lehraussagen – selbst wenn sie als «unfehlbar» definiert seien – könnte dann auch nicht als «Ketzerie» (Häresie) abgestempelt werden¹⁸.

G. Thils hat darauf hingewiesen, daß nicht alles, was durch die kirchliche Lehrautorität den Katholiken als Orientierungshilfen für Glauben und Leben angeboten wurde, für alle Christen gelten könne. Aussagen, die von den katholischen Kirchenleitern in den Zeitperioden nach den beiden großen Schismen von 1054 und 1517 gemacht worden sind, können daher auch nur mit Mühe Anspruch auf dieselbe universale Gültigkeit erheben wie die Aussagen der ersten sieben oder acht ökumenischen Konzilien¹⁹. Im Dialog mit den Anglikanern ist daher untersucht worden, ob es überhaupt möglich sei, die Annahme der drei letzten feierlich verkündeten katholischen Dogmen (1854, 1870 und 1950) angesichts ihrer sowohl geringeren universalen Autorität als auch ihrer nur entfernteren Verbindung mit dem direkt Offenbarten zur Vorbedingung der Wiederherstellung der *Communio* zu machen²⁰. Im Dialog mit den nichtchalkedonischen Kirchen hat das Sekretariat für die Einheit der Christen selbst die Annahme der Formulierungen von Chalkedon nicht als *conditio sine qua non* für die Wiederherstellung der *Communio* gefordert²¹.

So scheint schon aufgrund der tatsächlich gehandhabten Unterscheidungen in Sachen formelle Geltungskraft dogmatischer Formulierungen ein Freiraum für den Dialog und – mutatis mutandis – dann auch für eine Pluralität von Formulierungen innerhalb ein und derselben katholischen *Communio* von Kirchen möglich zu sein. Die Tatsache, daß den unierten katholischen Kirchen der östlichen Riten die Möglichkeit zugestanden wird, das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel ohne die Zufügung der Filioque-Klausel zu gebrauchen, ist ein frappierendes Beispiel für einen derartigen Freiraum.

Es besteht aber die nicht nur eingebildete, sondern reale Gefahr, daß wir uns auf diesem Weg in eine beengende Dogma-Kasuistik hineinbewegen, die obendrein etwas anachronistisch anmutet angesichts so vieler neuer kritischer Fragen an das klassische Bekenntnis und die christliche Lebensgestaltung, die in allen Kirchen gestellt werden. Es ist daher nur gut, daß angesichts der Entstehungsgeschichte von *Unitatis Redintegratio 11* außer nach diesen «genera veritatum catholicarum» und damit nach formalen Kriterien für die Geltungskraft kirchlicher Aussagen auch direkt verwiesen worden ist auf «die Grundlage des christlichen Glaubens» als das mehr inhaltliche Qualitätskriterium des Dogmas.

Der Text aus *Unitatis Redintegratio 11* geht unmittelbar zurück auf einen Verbesserungsvorschlag («modus») des brasilianischen Bischofs Ferraz, der selbst Konvertit aus dem Protestantismus war. Sein Vorschlag ist wohl zu verstehen im Rahmen der Forderung, die positiven Werte der Reformation anzuerkennen, sich den anglikanischen Kirchen positiv zuzuwenden und die Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen wieder aufzunehmen. Schismen – so Bischof Ferraz – sind ja immer die historische Folge der zu ausschließlichen Betonung bestimmter Dogmen, die früher einmal in der Kirche vernachlässigt worden waren, über die aber heute eher Übereinstimmung besteht: die Rechtfertigung aus dem Glauben und die Werke, der Begriff der Sünde und die Erbsünde, Bekehrung und Heiligung, der Wert der Heiligen Schriften²².

Auf diesem Hintergrund steht auch eine Intervention von Kardinal Léger von Montréal, der darin den dogmatischen «Immobilismus» kritisierte. Ihm ist der Verweis auf «die unergründlichen Reichtümer Christi» (Eph 3,8) zu verdanken, der das Suchen nach der Wahrheit in einen

missionarisch-eschatologischen Rahmen einfügt. «Integra fides», Orthodoxie bleibt immer eine sehr provisorische Sache. Darum müssen katholische Christen auch *zusammen mit anderen* nach der Bedeutung der Geheimnisse Gottes *suchen*²³.

Es muß auch bedacht werden, so ist einer Intervention von Abt Johannes Hoeck zu entnehmen, daß das Dogma als Kanon der Glaubensartikulation immer das Dogma einer *konkreten Glaubensgemeinschaft* ist, so wie dies übrigens auch von den Schriften der Bibel gilt. In diesem Sinne sind – abgesehen vom gemeinsamen Zentrum, Christus – für die Reformation andere Dinge «grundlegende Glaubensartikel» als für die Kirche von Rom oder für die orthodoxen Kirchen. Und so gesehen, kommt höher in der Rangordnung zu stehen, was von *allen* angenommen werden kann. Im ökumenischen Dialog und in der ökumenischen Bewegung selbst entsteht also allmählich eine neue «Hierarchie der Wahrheiten» durch die Konzentration auf das Christumysterium, dadurch daß Konsensus und Konvergenzen festgestellt werden und daß Hauptsachen von Nebensachen unterschieden werden²⁴.

In diesem Letzten haben vor allem Oscar Cullmann und Willem A. Visser't Hooft die Bedeutung von *Unitatis Redintegratio 11* gesehen, und darin erblickten sie auch das eigentlich Revolutionäre²⁵. Alle Kirchen müssen dieses Konzentrationsprogramm durchführen und ihre eigene «hierarchy veritatum» ins Gespräch bringen.

Doch wird damit noch nicht völlig deutlich, *welche konkrete* Rangordnung innerhalb des *katholischen* Dogmas hier angezielt ist, und ebensowenig, wie das Fundament des christlichen Glaubens umschrieben werden kann.

In der Intervention von Erzbischof Pangrazio von Görz wurde eine Unterscheidung gemacht zwischen den Kernmomenten des Christumysteriums, die zur Ordnung des Zieles gehören (wie z. B. Trinität, Inkarnation, Erlösung, Gnade, ewiges Leben, Reich Gottes), und der Ordnung der Heilmittel (wie z. B. die Siebenzahl der Sakramente, die hierarchische Struktur der Kirche, die apostolische Sukzession, der Primat des Bischofs von Rom usw.). Die letzteren sind dabei den ersteren untergeordnet. Unsere Gespaltenheit, sagte Pangrazio, hat viel weniger Bezug auf die Wahrheiten der Zielordnung und viel mehr auf die Wahrheiten der Ordnung der

Heilmittel. Das sollte eigentlich, so schien er sagen zu wollen, den Dialog «entkrampfen» und die Möglichkeit eröffnen, der bereits gegebenen Einheit viel mehr Gewicht beizumessen²⁶. Pangrazios Unterscheidung entspricht der von Thomas von Aquin gemachten Unterscheidung zwischen «credibilia secundum se» und «credibilia in ordine ad alia», aber er füllt diesen Raster wohl ganz anders aus. Für Thomas von Aquin fallen die «credibilia secundum se» zusammen mit den Artikeln des Credo, des apostolischen Glaubensbekenntnisses, und die «credibilia in ordine ad alia» mit demjenigen, was später einmal «facta dogmatica» genannt werden sollte: mit den Details der Heilsgeschichte – etwa daß Abraham zwei Söhne hatte und dergleichen²⁷. Die Unterscheidung von Pangrazio wurde denn auch vom Konzil nicht übernommen, und die konkrete Füllung der Rangordnungen blieb aus. Auch bezüglich der genauen Formulierung der Grundlage des Glaubens hat man die Sache offen lassen wollen. In jedem Falle aber ist dies nicht die Kirche selbst oder das Lehramt und auch nicht das formulierte Dogma, die Heilige Schrift oder das Credo oder so etwas wie die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen oder andere «Kurzformeln des Glaubens». Grundlage des Glaubens ist das Geheimnis Gottes und Christi selbst²⁸.

Man hat hier sichtlich gezögert bei der Entscheidung, ob man einen mehr theozentrischen oder einen mehr christozentrischen Ansatz wählen sollte²⁹. Dasselbe Zögern hinsichtlich der zu bevorzugenden Wahl findet man auch bei den Theologen, die nach dem Zweiten Vatikanum *Unitatis Redintegratio* näher auslegen wollten. Es ist interessant feststellen zu können, daß das christozentrische Bekenntnis zu einer trinitarischen Doxologie führt, sowohl historisch gesehen bei der Entwicklung des konziliaren Dogmas des 4. und 5. Jahrhunderts wie auch in neuerer Zeit in den Diskussionen über die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen³⁰ und in der Struktur einer großen Zahl zeitgenössischer Glaubensbekenntnisse³¹. Im Dialog mit Israel und mit den nichtchristlichen Religionen ist eher eine primär theozentrische Annäherung an die Grundlage des Bekenntnisses und an die «hierarchia veritatum» vonnöten. Das Zweite Vatikanische Konzil macht beide Ansätze möglich, wie aus der Konstitution über die Kirche ersehen werden kann (LG 1 und 13–15).

Was können wir aus dieser Vorgeschichte ler-

nen? Für das ökumenische Gespräch und für die Feststellung der inneren Kriterien für die Glaubensstreue ist das Christusmysterium die Grundlage des christlichen Glaubens, oder besser: Jesus selbst, der bekannt wird als der Christus, der Kyrios seiner Kirche, ist das alle vereinende Zentrum der *homologia*. Innerhalb der *homologia*, die nun einmal der Artikulationen bedarf, gibt es eine Hierarchie der Wahrheiten, die im Gespräch miteinander gegeneinander abgewogen werden müssen und nicht nur als eine Liste von wichtigen oder weniger wichtigen dogmatischen «Verpflichtungen» aufgezählt werden dürfen. «Veritates» bezieht sich dabei nicht einfach auf die noetische Komponente des Bekennens, sondern zielt – angesichts der Vorgeschichte – ebenso sehr auf den «ordo valorum christianorum» und umfaßt also auch kirchliche Elemente und Aspekte der gläubigen Praxis, die vom Bekennen nicht losgelöst werden können. Wenn das Bekennen, Feiern und Dienen, wenn Zeugnis, Liturgie und christliche Lebenspraxis zusammen die Pfeiler der christlichen *koinonia* bilden, dann gilt also von allen drei, daß im Blick auf sie jeweils von mehr zentralen und von mehr abgeleiteten Artikulationen die Rede sein kann. Im ökumenischen Gespräch müssen sie alle drei «gewogen», an den Einsichten der Gesprächspartner geprüft und auf dem Weg über ihre «Konzentration» auf das Zentrum der *homologia* zur Einheit gebracht werden.

Auch in Sachen Ethik ist also eine derartige Konzentration mit angezielt. Es erscheint daher nicht richtig, alle ethischen Werte als von niedrigerem Rang in der «hierarchia veritatum» zu betrachten, wie Curran zu tun scheint, noch unrichtiger aber, die Diskussion darüber aus dem ökumenischen Gespräch und überhaupt aus der Kirche heraushalten zu wollen.

Die Kirchen müssen durch «Re-rezeption» ihrer eigenen Tradition, im Gespräch mit den anderen Kirchentraditionen und im Gespräch mit den verschiedenen Strömungen und Modalitäten in ihrem eigenen inneren Kreis neue «Konvergenzen» zu formulieren suchen, die eine Konzentration auf das Wesentlichste ermöglichen. Das ist, wie die Vorgänge um die Lima-Erklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zeigen können, etwas anderes als das Suchen nach dem größten gemeinsamen Teiler oder dem kleinsten gemeinsamen Vielfachen (das nennt das Zweite Vatikanum in *Unitatis Redintegratio* 11 «falschen Irenismus»). Es ist –

und das hat auch *Unitatis Redintegratio 11* im Auge! – das Suchen nach einer neuen, nun gemeinsamen Artikulation der einen «fides catholica»³². Wir müssen nun noch versuchen, dies des näheren mit Inhalt zu füllen.

II. «*Hierarchia veritatum*» als hermeneutisches Prinzip für das ökumenische Gespräch

Zusammen mit *Lumen Gentium 8* und *13–15*, mit dem Dekret über die Religionsfreiheit und dem Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (Ad Gentes) hat *Unitatis Redintegratio 11* mit seinem Hinweis auf die «*hierarchy veritatum*» eine Wende im Selbstverständnis der katholischen Kirche als der ausschließlichen Gestalt und Hüterin der evangelischen Wahrheit bezeichnet. Aber hat das Aufgeben des Anspruchs, die einzig wahre Kirche Christi zu sein, auch zu derartigen Reformen geführt, daß die Partner im ökumenischen Gespräch ihre eigene Konzentration auf das Wesentliche auch in der *Catholica* widerspiegelt sehen können, so daß mit und mit von einer neuen, nun ökumenischen Orthodoxie gesprochen werden könnte? Das ist nach 20 Jahren multilateraler und bilateraler Dialoge noch weit entfernt davon, deutlich zu werden. Diese Dialoge haben sich bisher eigentlich immer noch bloß auf dem Gebiet der «Ordnung der Mittel» bewegt, um mit Pangrazio zu sprechen: auf dem Gebiet der Sakramente, des kirchlichen Amtes, des Lehramtes, der «Modelle der Einheit». Allein im multilateralen Dialog von «Glaube und Kirchenverfassung» scheint die Rede zu sein von einer Konzentration auf ein ökumenisches Glaubensbekenntnis, wenn dies bisher auch noch zu sehr durch eine Konzentration auf den historischen Credo-Text von Nizäa-Konstantinopel geschieht³³.

Bedeutet dies, daß wir über die «Ordnung des Zieles» doch schon eins sind, oder will es gerade sagen, daß wir eigentlich am verkehrten Ende der «*hierarchy veritatum*» begonnen haben und daß wir über unsere eigentlichen «Grunddifferenzen» noch gar nicht gesprochen haben?³⁴ Obwohl es viele gibt, die dies letztere bestreiten, scheint mir viel eher eine dritte Schlußfolgerung realistisch zu sein: Der von Pangrazio genannte Unterschied ist nur ein Scheinunterschied, dessen Grundfehler eine ungenügende Sicht auf die Kirche und das Heil ist. Es gibt doch keine andere ökumenische Aufgabe als Kirchen zuein-

ander zu bringen und in ihnen Menschen miteinander zu versöhnen, und dies eben gerade mit ihren Bekenntnisstraditionen, liturgischen Formen, ethischen und organisatorischen Grundentscheidungen, innerhalb einer *koinonía* von übrigens freien, sehr verschiedenen, kontextuell gefärbten Gruppen, Bewegungen, örtlichen Kirchen. Es besteht keine über- und außerkirchliche Ökumene von theologischen Übereinstimmungen über Trinität, Inkarnation, Gnade oder ewiges Leben. Die Kirche – *ekklesia tou theou* – ist doch die Gestalt des Heils, Weg und Ziel zugleich, wenigstens was die historische Ordnung betrifft. Die Kirche als von niedrigerem Rang zu erachten – eine Versuchung, die der reformatorischen Unterscheidung zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln nicht ganz fremd ist und die auch in den Reaktionen auf den Lima-Text eine beherrschende Unterströmung darstellt³⁵ – tut Gottes konkreter Oikonomia Abbruch und läßt die menschliche Glaubensantwort allzu leichtfertig entarten in eine abstrakte Gnosis in bezug auf «Gott-an-sich», in bezug auf die innertrinitarischen Beziehungen, das Geheimnis der Inkarnation und des ewigen Lebens. Es führt zu einer Ontologie von Natur und Gnade, in welcher der lebende Mensch und der trauernde Sünder, als Gläubige von Gott in der Kirche zusammengeführt, aus dem Blick verschwunden sind. Weder Gott noch Gottes Heil können zur Sprache kommen außerhalb des symbolischen Universums der Gläubigen, außerhalb der Strukturen des Glaubens, die wir geerbt haben von Israel und von Jesus mit den Seinen, wenn auch das Heil Gottes weder mit Israel noch mit der Kirche identifiziert werden oder in ihnen irgendwo lokalisiert werden kann. Mit H. Mühlens³⁶ und mit der gesamten patristischen Literatur, angefangen bei Ignatius von Antiochien über Irenäus und Augustinus bis hin zu Thomas von Aquin, sollten wir daher Kirche und Sakramente nicht nur in die Reihe der höchsten Glaubenswerte und -wahrheiten aufnehmen, sondern den kirchlichen Charakter *allen* gläubigen Denkens, Sprechens und Handelns zum höchsten Glaubenswert im ökumenischen Gespräch machen.

Die Beziehung zum Christusmysterium, dem Zentrum und Fundament der Identität der Jesus-Bewegung, ist nicht isoliert zu haben: Diese Beziehung ist konstitutiv für die Kirche, aber auch umgekehrt. Auf diese Weise gibt es keine Glaubenswahrheiten isoliert vom Glauben der

Gläubigen, es gibt – um nochmals Thomas von Aquin zu zitieren – keine «*perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*» isoliert vom konkreten Bekennen der Bekenner. Alle Glaubensausagen (sowohl in Form von Dogmen wie in der Form von Lobpreis und selbst als theologische Doktrin), aber auch alle sittlichen Handlungsanweisungen (sowohl in Form von «Geboten» wie in der Gestalt der kirchlichen Disziplin und selbst in Form von Moraltheologie und christlicher Ethik) sind also Instrumente des Glaubenslebens von Jüngern, von Nachfolgern Jesu, von Menschen, die «Amen» sagen zu Gottes «*em-nah*», und allein auf diese Weise sind sie von Gott her in der Geschichte wirksam.

Natürlich stimmt es, daß die theologische Tradition einen Ekklesiologietraktat geboten hat, der Kirche, Sakramente und Ämter als Mittel zum Ziel verabsolutiert hat, so als wäre Gottes Heil nur dort zu finden und als wäre Gott in heiligen Tempeln, heiligen Riten, heiligen Führungsgestalten zu lokalisieren. Die Reformation ist der prophetische Protest gegen eine derartige Tempelideologie und ihre Verteidiger in Ost und West. Aber gerade deswegen sollte das ökumenische Gespräch hier beginnen: bei der Rolle der Glaubensgemeinschaft im Plan Gottes mit den Menschen. Genau dies hat das Zweite Vatikanische Konzil tun wollen, und es ist kaum anzunehmen, daß eine derartige soteriologische Konzentration auf die Kirche als die Gemeinschaft der «Menschen Gottes» als von geringer Bedeutung innerhalb der «*hierarchy veritatum*» erachtet worden sein könnte.

Die konkreten Fragen, die sich heute aufdrängen rund um den Platz der Sakramente im Leben der Gläubigen, um das Verhältnis zwischen Kirchenleitern und Kirchengliedern, um die Berufung von Frauen zum Dienst an Wort und Sakrament, das Verhältnis zwischen örtlicher und universaler Kirche, die Notwendigkeit praktisch-politischen Einsatzes für Friede und Gerechtigkeit und soziale und wirtschaftliche Solidarität mit den Allerärmsten können andererseits nicht ohne tiefgehende Gespräche über die Art von Gottes *oikonomia* und über die Bedeutung des Christumysteriums beantwortet werden.

Aber ein solches Gespräch wird dann auch unvermittelt zu doktrinären Reformen und zur Aufstellung von gemeinsamen Kriterien für die «*communicatio fidei*» führen, die nötig ist zur Förderung einer wahrhaften Orthodoxie und Orthopraxis.

So scheint die zentrale Bedeutung von *Unitatis Redintegratio 11* – betrachtet auf dem Hintergrund der Intentionen des Zweiten Vatikanums als eines Ganzen – darin zu liegen, daß die Konfessionskirchen die Hörtradition der jeweils anderen ernst zu nehmen bereit sind. Alle nehmen sie das Christumysterium zur Grundlage, aber rücken dabei unterschiedliche Akzente in den Vordergrund für den Glauben an Gottes dreifaltige *oikonomia*, für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, für das Verhältnis zwischen Geschichte und Reich Gottes und für die Gestaltung der kirchlichen *koinonia*. Weil die kontextuelle Sichtweise jeder Kirche beschränkt ist und nie alle Aspekte der Tradition zugleich mitbedacht werden können, ist «*aggiornamento*» nicht etwas Einmaliges – wonach alles wieder beim alten bleiben könnte –, sondern ein dauernder Auftrag. Um dies mit einem konkreten Bild zu verdeutlichen: Die Aussagen der Konstitution «*Pastor Aeternus*» des Ersten Vatikanums, die auch mit den Ergänzungen durch das Zweite Vatikanum ein unüberwindlicher Stolperstein zu sein scheinen im ökumenischen Gespräch mit den Kirchen des Ostens ebenso wie mit denen des Westens, sollten im Geist von *Unitatis Redintegratio 11* neu zur Sprache gebracht werden, und zwar in einem Gespräch von Schwesterkirchen, «*par cum pari*» (UR 9). Nicht weil diese Aussagen in der «*hierarchy veritatum*» von geringerer Bedeutung wären (so der Schlußbericht der Anglikanisch/römisch-katholischen Internationalen Kommission, gegen den in diesem Punkt Kardinal Ratzinger Einspruch erhoben hat), sondern weil ihre Beziehung zum zentralen Christumysterium von den Partnern im ökumenischen Gespräch unzureichend gesehen oder gehört wird.

Es kann nicht mehr angehen, darin allein «*Verstocktheit des Herzens*» zu sehen oder bewußte «*Häresie*», ein unzureichendes Kirchenverständnis oder einen antirömischen Affekt. Die antigallikanistische Sicht von *Pastor Aeternus* machte aus dieser Konstitution vor allem eine Aussage über das Verhältnis zwischen primatalem und konziliarem Lehramt. Die Frage nach dem Verhältnis zur Quelle dieses Sprechens (Schrift und Tradition) kam zwar zur Sprache in den Debatten, aber sie klingt nicht nach in der Definition des Dogmas. Ebenso wenig die Frage nach dem Platz der Rezeption durch die Gläubigen im Gesamt der Glaubensartikulation (die «*infallibilitas in credendo*», der «*sensus fidei*»

fidelium») und sicherlich auch nicht die Frage nach der eschatologischen Zielrichtung des biblischen *matheteúein*: inwiefern nämlich lehramtliche Aussagen ausgerichtet sind auf die Kriterien des Reiches Gottes. So fehlt das durch das Zweite Vatikanum in *Unitatis Redintegratio 11* geltend gemachte Basisprinzip – nämlich das Verhältnis zum Christumysterium, verstanden als *parádo-sis*, die ausgerichtet ist auf das Reich Gottes – in dieser Definition.

Die Kirchen, die das Erste Vatikanum in diesem Punkt ablehnen, lehnen also nicht willkürlich und häretisch einen Teil der *parádo-sis* ab – wie von Katholiken lange unterstellt wurde –, sondern sie können den *parádo-sis*-Charakter dieser Aussage nicht akzeptieren. Auch das Zweite Vatikanum hat dies nicht weiter verdeutlicht.

Aber ist es dann nicht heterodox, eine derartige dogmatische Aussage zu einem Thema des Dialogs zu machen und anzubieten, eine neue Formulierung dafür zu suchen? Im Gegenteil, wie uns *Unitatis Redintegratio 11* lehrt. Wer sich am ökumenischen Gespräch beteiligt, wer die Hand zur *koinonía* reicht im Blick auf ein tieferes

Eindringen in die Wahrheit und die bessere Annäherung an das Fundament des Glaubens, der beendet – wenigstens «in voto» – die «Häresie», die besteht in eigenmächtiger und vorwitziger Auswahl und in der Verabsolutierung der Formulierungen früherer Konzilien gegenüber der jetzigen und kommenden konziliaren Beratung, oder auch in der Verabsolutierung von Beschlüssen von Teilkonzilien gegenüber wirklich universalen, ökumenischen Konzilien.

Die Teilnahme am ökumenischen Gespräch hat den Charakter von mindestens präkonziliaren Beratungen. Die Bereitschaft, sich daran zu beteiligen, um die unergründlichen Reichtümer Christi zu suchen, ist mehr als alles andere die aktuelle Norm für «Orthodoxie» heute. Die ausgestreckte Hand der *koinonía* auszuschlagen, ist echte Ketzerei, so wie der Presbyter Johannes uns im Blick auf Diotrophes lehrt, «der so gern den Vorrang unter ihnen in Anspruch nimmt, der uns aber nicht annehmen will... und auch die Brüder nicht, und er hindert alle daran, die es tun wollen, und schließt diese aus der Gemeinde aus» (3 Joh 9–10).

¹ Dekret über den Ökumenismus: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. II (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1967) 11–126. Hier: 71.

² Vgl. die Studien von «Glaube und Kirchenverfassung» von 1976 und 1977 über die Lehrautorität: How Does the Church Teach Authoritatively Today: Siehe: Verbindliches Lehren der Kirche heute (Beiheft zu «Ökumenische Rundschau» 33, Frankfurt am Main 1978); weiter: E. Flesseman-van Leer (Hg.), The Bible. It's Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement (Faith and Order Paper 99, Genf 1980); außerdem die beiden Berichte der Anglikanisch/römisch-katholischen Internationalen Kommission (ARCIC): Authority in the Church I und II: H. Meyer/L. Vischer (Hgg.), Growth in Agreement (New York/Genf 1984) 88–118.

³ Vgl. A. Houtepen, Bekenntnisse der Kirche – Bekenntnis der Ökumene: UNA SANCTA 40 (1985) 62–81; E. Schlink, Ökumenische Dogmatik (1985) 33–67.

⁴ C. Geffré, Le Christianisme au Risque de l'Interprétation (Paris 1983).

⁵ Acta Apostolicae Sedis 65 (1973) 396–408. Vgl. den Brief Johannes Pauls II. an den deutschen Episkopat: AAS 72 (1980) 385–393.

⁶ Origins 15 (1986) 771.

⁷ Dekret über den Ökumenismus: Das Zweite Vatikanische Konzil, aaO. 85–89.

⁸ H. Witte, «Alnaargelang hun band met het fundament van het christelijke geloof verschillend ist». Wording en verwerking van de uitspraak over de hiërarchie van waarheden van Vaticanum II (Tilburg 1986). Diese Studie ist eine

wesentliche Ergänzung zu dem Buch von U. Valeske, Hierarchia Veritatum (München 1968).

⁹ O. Cullmann, Comments on the Decree on Ecumenism: The Ecumenical Review 17 (1965) 93; vgl. J. Tillard, Oecuménisme et Eglise catholique: Nouvelle Revue Théologique 107 (1985) 55–56.

¹⁰ J. Neuner/H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung (Verl. Friedrich Pustet, Regensburg 1949) S. 44, Nr. 38 (= Denziger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Herder, Barcelona/Freiburg i. B./Rom/New York 1967) Nr. 3011.

¹¹ Vgl. Denziger-Schönmetzer (DS) 2879 und Mansi (M.) 53, 192 C; M. 51, 47 C; M. 51, 224–225.

¹² DS 3683.

¹³ DS 3884–3885.

¹⁴ Y. Congar, Diversités et Communion (Paris 1982) 65.

¹⁵ P. Fransen, Enkele opmerkingen over de theologische kwalificaties: P. Fransen, Hermeneutics of the Councils and Other Studies (Löwen 1985) 361–381.

¹⁶ Y. Congar, La Tradition et les traditions (Paris 1960) 128f.

¹⁷ A. Lang, Die theologischen Prinzipien der mittelalterlichen Scholastik (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1964) 112f.; ders., Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (München 1925).

¹⁸ L. Choupin, Valeur de décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Siège (Paris 1907) 22.

¹⁹ G. Thils, L'infaillibilité Pontificale (Gembloux 1969) 158–162. Dieser Gedanke wurde zunächst auch von Ratzin-

ger verteidigt: J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre* (München 1982) 209–211 (Text wurde 1976 geschrieben!), später aber zurückgenommen in Reaktion auf den Schlußbericht der Anglikanisch/römisch-katholischen Internationalen Kommission: J. Ratzinger, *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs: Internationale Zeitschrift Communio* 12 (1983) 244–259 (hier: 254–255).

²⁰ ARCIC, Authority I, Nr. 24; Authority II, Nr. 30: *Growth in Agreement* (aaO.) 98 und 114.

²¹ Information Service SPCU 1974/24, 14–17. Vgl. P. Gregorios u. a., *Does Chalcedon Divide or Unite?: Toward Convergence in Orthodox Christology* (Genf 1981) 1–16.

²² H. Witte, aaO. 31f.

²³ AaO, 42f. Vgl. Christian Duquoc, *Des Eglises Provisoires* (Paris 1985) 97–115.

²⁴ Witte, aaO. 75f.

²⁵ W. Hryniewicz, *La hiérarchie des vérités. Implications oecuméniques d'une idée chrétienne: Irénikon* 51 (1978) 470–491. Vgl. U. Valeske, aaO. 49–52.

²⁶ H. Witte, aaO. 45f. Valeske aaO. 26.

²⁷ *Summa theologiae* II, II, 1, 6 ad 6. Valeske, aaO. 71–77.

²⁸ H. Witte aaO. 290f.

²⁹ AaO. 132–162.

³⁰ AaO. 1622ff. (Hier: 179).

³¹ P. Hoogeveen, *Belijden in Context I u. II* (Utrecht 1985). Vgl. H.-G. Link (Hg.), *Confessing Our Faith Around the World I–V* (Genf 1983–1986).

³² Vgl. M. Thurian u. a., *Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt* (Verl. Otto Lembeck/Verl. Bonifatius-Druckerei, Frankfurt am Main/Paderborn 1983).

³³ Siehe die Themen in «*Growth in Agreement*». Zur Studie von «*Glauben und Kirchenverfassung*» siehe H.-G. Link (Hg.), *Apostolic Faith Today. A Handbook for Study* (Faith and Order Paper No. 124, Genf 1985).

³⁴ H. Meyer, *Fundamental Difference – Fundamental Consensus: Midstream* 25 (1986) 247–259.

³⁵ M. Thurian (Hg.), *Churches Respond to BEM I u. II* (Faith and Order Papers No. 129 u. 132, Genf 1986).

³⁶ H. Mühlen, *Die Bedeutung der Differenz zwischen Zentraldogmen und Randdogmen für den ökumenischen Dialog: J. L. Leuba/H. Stirnimann* (Hgg.), *Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs* (FS Otto Karrer) (Verl. J. Knecht/Evangel. Verlagswerk, Frankfurt am Main/Stuttgart 1969) 191–227.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANTON HOUTEPEN

1940 geboren. Studium der Theologie in Hoeven, Nijmegen und Heidelberg. Derzeit Außerordentlicher Professor für Fundamentaltheologie an der Erasmus-Universität in Rotterdam und Direktor der Abteilung Ökumenik des Interuniversitären Instituts für Missiologie und Ökumenik in Utrecht. Veröffentlichungen: *Onfeilbaarheid en Hermeneutiek* (Diss., Brugge 1973); *Theology of the Saeculum* (Kampen 1976); *Lehrautorität in der ökumenischen Diskussion: Verbindliches Lehren der Kirche heute*. Beiheft zu «*Ökumenische Rundschau*» Nr. 33 (Frankfurt am Main 1978) 120–208; *People of God. A Plea for the Church* (London/New York 1984); *De Petrusdienst van de bisschop van Rome* (Amersfoort 1985); *In God is geen geweld* (Vught 1985). Anschrift: Paul Huflaan 41, NL-3584 GB Utrecht, Niederlande.

Alphonse Ngindu Mushete

Die Auffassung von Wahrheit in der afrikanischen Theologie

I. Eine Theologie für Afrika

Das Wort Johannes' XXIII.: «Die Kirche in Afrika wird afrikanisch sein, oder sie wird nicht sein»¹ kommentierend erklärte der afrikanische Kardinal B. Gantin im Jahre 1982: «*Die Theologie in Afrika wird afrikanisch sein, oder sie wird nicht sein.*» «Das bedeutet», fährt der Prälat fort, «daß sie das ganz eigene Werk der Afrikaner sein wird, indem diese – natürlich in den jeder

menschlichen Unternehmung innewohnenden Grenzen – die Kategorien ihrer Kultur anwenden, ihrer Sensibilität und ihrem eigenen Geist folgen.»²

Seit ein wenig mehr als zehn Jahren wissen diejenigen, die das aktuelle Zeitgeschehen und den theologischen Dialog in Afrika aufmerksam verfolgen, daß die afrikanische Theologie nicht mehr bloß ein Programm ist, sondern eine lebendige und erkennbare Realität. «Die afrikanische Theologie existiert», bestätigt Pater Maurier. «Sie läßt sich leicht entdecken! Wir wollen nicht von der Theologie «am Arbeitsplatz» sprechen, die man in den Seminaren, auf Tagungen, in Predigten lehrt; nicht von jener der Pfarrer, der Basisgemeinden, der Aktivitäten der Bischöfe. Wir wollen nur über das sprechen, was sich in Schriftform verbreitet ... und sich als wohlüberlegte, systematische Arbeit präsentiert. Dessen Menge ist beachtlich.»³