

die Vorstellung gefördert, als gäbe es auf geschichtlichem Gebiet neben den wirklichen Quellen eine geheiligte „Tradition“, ähnlich wie die Theologie neben der Hl. Schrift die Tradition als Glaubensquelle anerkennt. Man urteilt dann so: Daß Konstantin vom Papst Silvester getauft worden ist, kann man nicht ohne weiteres bestreiten, denn es steht im Martyrologium Romanum. Oder: Die Übertragung des Heiligen Hauses von Loreto steht im Martyrologium (10. Dezember), ist also eine von der Kirche anerkannte Tatsache.

Es ist klar, daß es eine solche „Tradition“ bei historischen Tatsachen nicht gibt. Dadurch, daß Baronius oder Benedikt XIV. oder Usuard oder Ado von Vienne eine Notiz in das Martyrologium aufgenommen haben, ist sie nicht wahrer geworden, als sie vorher war. Jede einzelne Notiz im Martyrologium ist historisch genau so viel wert wie die Quelle, aus der sie stammt.

Andern, und die sind vielleicht zahlreicher, wird das Martyrologium Anlaß zum entgegengesetzten Irrtum. Weil sie gehört haben, daß im Martyrologium viel Unverbürgtes und sogar manches nachweislich Falsche steht, machen sie Kurzschuß und meinen, daß alles falsch sei, was über Heilige berichtet wird. Ebenso wie Barlaam und Josaphat erfundene Heilige sind, so habe auch der heilige Benedikt nie existiert, geschweige denn die Martyrin Cäcilia. Man kann solche Ansichten selbst von Leuten hören, denen ein besseres Urteil zuzutrauen wäre.

Allerdings ist es leichter, an dem Martyrologium Romanum, wie es jetzt ist, Kritik zu üben, als zu sagen, wie man es verbessern sollte. Das Martyrologium soll kein bloßer rubrizistischer Kalender sein, ein Verzeichnis der an einzelnen Tagen und Orten geübten Kulte; aber auch kein historisch-kritisches Heiligenlexikon oder ein Handbuch der Hagio-graphie. Es soll aber auch kein bloßes Erbauungsbuch sein. Ob es jemals gelingen wird, diese drei Zwecke: liturgisches Gebrauchsbuch, wissenschaftlich

zuverlässiges Handbuch, Erbauungsbuch, in glücklicher Weise zu vereinigen?

Ludwig von Hertling SJ

### „In necessariis unitas“

In seiner Antrittsenzyklika *Ad Petri Cathedram* hat Papst Johannes XXIII. im Hinblick auf die Einheit des Glaubens und die Freiheit der theologischen Schulen eine alte Formel zitiert, die ihrer Herkunft und ihrem Sinngehalt nach eine nähere Betrachtung verdient. Der Papst sagt: „Auf jeden Fall muß man immer an dem Grundsatz festhalten, der in verschiedenen Formulierungen verschiedenen Autoren zugeschrieben wird: Einheit im Notwendigen, Freiheit im Zweifelhaften, in allem aber die Liebe“: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*<sup>1</sup>.

#### DER URSPRUNG DES GRUNDSATZES

Obwohl dieser Spruch ganz vom Geist des heiligen Augustinus geprägt ist, kommt er entgegen einer verbreiteten Ansicht weder in den Werken des Augustinus noch im folgenden Jahrtausend, soweit man heute sehen kann, irgendwo vor. Er begegnet vielmehr zum ersten Mal in einer 1626 erschienenen Schrift, die den Titel trägt: „*Paraenesis votiva pro pace Ecclesiae ad Theologos Augustanae Confessionis*“ (Dringende Ermahnung zum Frieden in der Kirche an die Theologen des Augsburger Bekenntnisses) und von einem *Rupertus Meldenius* verfaßt ist. Dieser Name ist ein Anagramm für den lutherischen Theologen *Petrus Meiderlin* (1582–1651), der von 1612 bis 1650 das Kolleg St. Anna in Augsburg mit dem Titel eines „Ephorus“ leitete<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> AAS 51 (1959) 513.

<sup>2</sup> Der erste Fundort des Spruches wurde entdeckt von *F. Lücke*, Über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches: *In necessariis unitas* . . . , Göttingen 1850, ferner in: *Theol. Studien u. Kritiken* (1851) 905–938. Den Verf. identifizierte *L. Bauer*, *M. Peter*

Meiderlin wendet sich gegen die heftigen theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit, die nicht nur die Trennung zwischen Luthertum und Calvinismus verursacht hatten, sondern auch die Einheit des Luthertums selbst bedrohten. Hier, unter den Anhängern des Augsburger Bekenntnisses, will Meiderlin die gefährdete Einheit retten und die schon zerstörte wiederherstellen. Er ermahnt die Theologen, sie sollten über ihren Streitigkeiten nicht vergessen, daß der Glaube ohne die Werke tot ist und daß es keinen Nutzen, ja nur Verderben bringt, wenn man über das Wort Gottes redet und nicht nach ihm lebt. Darum müsse die Liebe als das „sicherste Kennzeichen des Christentums“ (f. 15<sup>r</sup>) den Theologen bei ihrer Arbeit als letztes und einziges Ziel vor Augen stehen. Sie sollten sich gegenseitig ertragen und einander gelten lassen, statt jeweils die eigene Meinung absolut zu setzen und jeden Andersdenkenden blindlings zu verurteilen. Die höchsten Güter der Kirche seien Frieden und innere Eintracht. Sie dürften niemals aufs Spiel gesetzt werden.

In diesem Zusammenhang finden wir den berühmten Satz. Er heißt in der Formulierung Meiderlins: „Verbo dicam: si nos servaremus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque caritatem, optimo certe loco essent res nostrae“: „Um es mit einem Wort zu sagen: wenn wir im Notwendigen die Einheit, im nicht Notwendigen die Freiheit, in beiden aber die Liebe bewahrten, dann wäre es um unsere Sache bestens bestellt“ (f. 21<sup>v</sup>). Er erklärt dann auch, was er unter diesen *necessaria* versteht: Eine bestimmte Zahl von Dogmen und Sätzen, die er als absolut heilsnot-

wendige Wahrheit aus dem überlieferten Glaubensgut abgrenzt und denen gegenüber alles andere als nicht heilsnotwendig gilt, so daß über diese Fragen unbeschadet des ewigen Heils und der Einheit der Kirche verschiedene Meinungen nebeneinander bestehen könnten und in dieser Verschiedenheit geduldet werden müßten.

Der Text stammt also aus den protestantischen Unionsbestrebungen des 17. Jahrhunderts und ist in seinem ursprünglichen Sinngehalt nur zu verstehen, wenn man die beiden großen Bewegungen der damaligen Zeit, die herrschende Orthodoxie und den sich langsam durchsetzenden irenischen Humanismus kennt.

Im 17. Jahrhundert herrschte im ganzen protestantischen Europa eine noch ungebrochene Dogmenfestigkeit. Niemals, weder vorher noch nachher, hielt man am Buchstaben des eigenen Bekenntnisses so unverrückbar fest wie in jenem Jahrhundert. Lutheraner wie Reformierte wachten eifersüchtig über die Reinheit der in den Bekenntnisschriften formulierten Lehre. Es war die Zeit eines vollkommen gesicherten Glaubens und einer betonten Kirchlichkeit, die eher das Trennende als das Einende hervorhob und überhaupt auf eine scharfe Abgrenzung der eigenen gegenüber fremden Konfessionen bedacht war. Dabei erstreckte sich die Unbeugsamkeit der Theologen auch auf solche Gebiete, wo es um gar nichts Heilsnotwendiges ging, wo man also flexibler hätte sein können. Die ausgedehnte theologische Systematik führte nicht selten zu dem von Meiderlin so lebhaft beklagten starren Formalismus, der über der exakten theologischen Begrifflichkeit vergaß, daß sich die rationale Richtigkeit der Lehrsätze in dem Erweis der Liebe, der Geduld und der wahren Toleranz bewähren müsse – in jener Haltung, an der es in jener Zeit der gereizten und unduldsamen Polemik allzu häufig fehlte.

Doch waren in dieser Welt der unbeeirrten Dogmenfestigkeit schon andere geistige Kräfte am Werk, nicht so mäch-

Meiderlin, Ephorus des Kollegiums bei St. Anna von 1612–1650, Augsburg 1906. Zusammenfassend: G. Krüger in: *Theol. Studien u. Kritiken* 100 (1927) 154–163; A. Eekhof, De zinspreuk: *In necessariis unitas* . . ., Leiden 1931. Neuestens: J. Lécuyer in: *Recherches de Science religieuse* 49 (1961) 549–560. — Die Bayerische Staatsbibliothek besitzt eines der seltenen Exemplare der „*Paraenesis votiva*“. Es ist ein Bändchen von 30 ungezählten Blättern.

tig und nicht so lautstark wie jene, aber doch voll guten Willens und in ihren besten Vertretern von wahrhaft christlichen Impulsen beseelt. Ihre Ideen stammten aus der Welt des Humanismus und des mystischen Spiritualismus, also aus jenen Kreisen, die sich von der Reformation distanziert hatten, weil sie ihnen zu radikal (wie Erasmus und viele Humanisten) oder noch zu konservativ war (wie die vom platonisierenden Humanismus Italiens beeinflussten Kreise um Acontius und Sozzini). Hier wandte man sich grundsätzlich gegen jedes starre Festhalten an dogmatischen Lehrsätzen und überhaupt gegen jede Verabsolutierung der eigenen Position. Man war überzeugt, daß nur die wahre Liebe und ein tätiges christliches Leben wichtig seien und nicht die theoretische Richtigkeit eines theologischen Lehrsystems. Der christliche Glaube umfaßte für sie nicht den weitverzweigten Kosmos der geoffenbarten Dogmen, sondern richtete sich auf einige wenige große Wahrheiten, die der Fassungskraft jedes Menschen zugänglich und auch im Leben bewährbar seien. Alle anderen Formeln und Lehrsätze, um die man sich unter den Konfessionen stritt, würden doch nur unwesentliche Fragen betreffen und könnten ruhig dem Belieben der einzelnen überlassen werden. Ihr großes Ziel war die Aussöhnung der streitenden Konfessionen auf der Basis eines auf eine geringe Zahl wesentlicher Sätze reduzierten Christentums, das sich weniger in einer dogmatischen Rechtgläubigkeit als im Erweis der christlichen Liebe bewähren sollte.

Diese Ideen treffen wir bei den Humanisten des 16. Jahrhunderts, vor allem bei Erasmus. Ihre Spuren tauchen bei den Unionstheologen – katholischen wie protestantischen – jener Zeit auf, bei Georg Witzel, Georg Cassander und auch bei Melancthon. Sie werden von einigen Theologen, die den Reformierten nahestehen, aber doch viel spiritualistischer gesinnt sind, wie J. Acontius, F. Sozzini, I. Casaubon und J. Dury auf ihren weiten Reisen in ganz Europa ver-

breitet und fallen besonders im anglikanischen England und in den reformierten Niederlanden (man denke an H. Grotius!) auf fruchtbaren Boden. Im Luthertum wird ihnen der Zutritt noch weithin verwehrt. Männer, die sich ihm wie der einflußreiche Georg Calixt öffnen, treffen überall auf heftigen Widerstand und gelten zeit ihres Lebens als Außenseiter.

Doch kann sich auch die orthodoxe Theologie der beiden Konfessionen der Auseinandersetzung mit diesen Problemen nicht entziehen. Sie spielt sich in der Diskussion um die „Fundamentalartikel“ ab, also um die Frage, welche Sätze des christlichen Glaubens „fundamental“ und daher unaufgebbar seien und bei welchen man eine Verschiedenheit der Meinungen dulden könne<sup>3</sup>.

Obwohl die Formulierung des Satzes von der Einheit im Notwendigen von einem orthodoxen Lutheraner stammt, drückt er doch das zentrale Anliegen jenes irenischen Humanismus, von dessen Einfluß auch Meiderlin nicht unberührt war, ebenso kurz wie umfassend aus. Es ist deswegen im Grund belanglos, wer ihn formuliert hat. Er könnte ebensogut von Erasmus oder einem der Ireniker des 16. Jahrhunderts stammen. Er weist zuerst auf die Bemühungen hin, innerhalb des Glaubensgutes einen Grundbestand allein wesentlicher Wahrheiten als Basis einer Wiedervereinigung herauszustellen. Er zeigt auch die entscheidende Schwäche solcher Bestrebungen, weil er eigentlich nicht sagt, auf welchem Weg man dieses Notwendige finden kann. Indem er aber die Liebe als die alles tragende Kraft nennt, zeugt er von den echt christlichen Impulsen, die hinter jener Bewegung stehen.

#### SINN UND BEDEUTUNG

Von hier aus ergeben sich Wert und Bedeutung des Spruches innerhalb der katholischen Kirche. Obwohl sich der christliche Glaube nicht in „notwendige“

<sup>3</sup> Vgl. *W. Seibel*, *Der eine Glaube und die Vielfalt der Dogmen*, in dieser Zschr. 169 (1961/62) 264–277, bes. 267–270. Dort weitere Literatur.

und „nicht notwendige“ Wahrheiten auseinanderreißen läßt, weil die Wahrheit als solche absolut verpflichtet und nur als ganze angenommen oder abgelehnt werden kann, gibt es doch eine deutliche Unterscheidung zwischen dem Glaubensgut göttlichen Rechtes und göttlicher Herkunft, den eigentlichen Dogmen (die „necessaria“), und dem Bereich der Meinungen, Ansichten und Gebräuche, die nur kirchlichen Rechtes sind oder vollständig dem freien Widerstreit der Meinungen offenstehen (die „non necessaria“ in der Formel Meiderlins und die „dubia“ der Enzyklika).

Damit kommt in unserer Formel ein Wesenszug der Offenbarung und der Kirche zum Ausdruck. Weil die Kirche eine Gemeinschaft von Personen ist und weil ihr Ziel darin besteht, diesen ihren Gliedern zur vollen Verwirklichung ihres Personseins im Glauben und in der Liebe zu helfen, ist ihr von ihrem Wesen her eine reiche Vielgestaltigkeit der Glaubensweisen und des Glaubensverständnisses eingestiftet, eine Vielgestaltigkeit, die genau der je einmaligen und unverwechselbaren Personwürde ihrer Glieder entspricht. Die Einheit der Kirche ist eine Einheit der letzten Grundhaltungen, des Glaubens und der Liebe. Sie braucht sich nicht auf formale Mechanismen zu stützen und bedarf keiner äußeren Uniformität. Sie läßt vielmehr genau in dem Maß, als sie innere Festigkeit besitzt, jene Vielgestaltigkeit und die mit ihr notwendig verbundene Freiheit zu, ja ermöglicht und fordert sie als die Voraussetzung ihrer selbst. Die Einheit der Kirche zeigt sich gerade darin, daß sich die Glieder der Kirche innerhalb der einen Offenbarung und des einen Glaubens in ihrer Verschiedenheit gegenseitig anerkennen und gelten lassen. Das kirchliche Amt hat daher nicht nur und nicht einmal in erster Linie darüber zu wachen, daß diese Freiheit nicht die von der Offenbarung gesetzten Grenzen überschreitet. Es gehört zu seinen wichtigsten Aufgaben, dem Pluralismus der verschiedenen Gaben und Glaubensweisen Raum zu schaffen und

alles abzuwehren, was ihn auch auf solchen Gebieten einzuengen versucht, die zu den „dubia“ und den „non necessaria“ gehören. Weil die Kirche in Gott geeint ist und von Gott in ihrer Einheit erhalten wird, kann sie innerhalb des von der Offenbarung umgrenzten Raumes ungleich mehr Freiheit gewähren als jedes nur irdische Gebilde, ohne je um ihre wahre Einheit bangen zu müssen. Die Weite der herrschenden Freiheit ist daher geradezu Zeichen und Maßstab der inneren Glaubenskraft – wobei diese Freiheit nicht nur von oben, sondern auch von unten her eingengt werden kann, wenn nämlich die Christen die ihnen aufgegebenen Freiheit nicht mehr zu übernehmen bereit sind oder wenn sie gar selbst aus einem falschen Einheitsbegriff heraus eine Begrenzung der Vielfalt fordern (und dabei ähnlich den von Meiderlin angegriffenen Theologen ihre eigene Position jeweils als die normative betrachten).

Es ist verständlich, daß in unserer nach immer größerer Uniformität strebenden Welt auch an die Kirche die Versuchung herantreten kann, sich als ähnlich geschlossene und auch nach außen hin möglichst gleichförmige Größe darzustellen. Man kann es daher nur begrüßen, daß Johannes XXIII. bereits in seiner Antrittsenzyklika allen Bestrebungen dieser Art entgegengetreten ist, indem er sich die alte Maxime von der Einheit im Notwendigen zu eigen machte und in ein offizielles Dokument des kirchlichen Lehramtes aufgenommen hat. Er führt damit nur eine Tradition weiter, die weit über die Zeit des irenischen Humanismus zurückreicht. Schon Gregor der Große hat sie in einer berühmten gewordenen und im Mittelalter häufig wiederholten Formel ausgesprochen, als er dem Bischof Leander von Sevilla auf die Frage nach der Zulässigkeit des einmaligen (gegenüber dem in Rom üblichen dreimaligen) Untertauchens des Täuflings antwortete: „In una fide nil officit Ecclesiae consuetudo diversa“: Bei der Einheit des Glaubens schadet der Kirche eine Verschie-

denheit in den Gebräuchen nicht<sup>4</sup>.

Darüber hinaus bestimmt dieser Grundsatz die überragende Rolle der Liebe für die Erkenntnis und das Bekenntnis der Wahrheit. Das „in omni-bus caritas“ besagt zuerst, daß der Gläubige das im formulierten Dogma Gemeinte, nämlich das lebenspendende und heilschaffende Wort Gottes, erst dann wahrhaft besitzt, wenn er liebt, weil der Glaube ohne die Liebe tot ist, und daß deshalb alles kirchliche Handeln stets die Liebe als oberstes Ziel vor sich haben muß. Es besagt weiter, daß erst die Kräfte der Liebe und der Geduld die vom Glauben geforderte und geschaffene Vielgestaltigkeit ermöglichen. Eine solche Freiheit kann nur wachsen und bewahrt werden, wenn jeder die Glaubensweisen und das Glaubensverständnis des andern auch dann achtet und gelten läßt, wenn es der eigenen Meinung nicht entspricht: Dieses Einanderertragen und Einandergeltenlassen ist ein Teil der Liebe, von der die in der Liebestat des Sohnes Gottes begründete Kirche in ihrer Existenz und ihrem Leben Zeugnis geben soll.

Vor allem aber weist das Wort von der Bedeutung der Liebe auf den Wesenszusammenhang von Wahrheit und Liebe hin. Wie der göttliche Heilsrat-schluß als eine Tat reiner Liebe und Gnade der Mitteilung der heilsnotwendigen Lehre vorhergeht, so geht auch der Glaubenserkenntnis die Gottes- und Nächstenliebe zumindest sachlich und logisch voraus. Solange in einem Menschen noch nicht die Liebe wach geworden ist und ihn nach Gott suchen läßt, wird er im Offenbarungsgeschehen nicht die Heilswirklichkeit göttlichen Ursprungs sehen. Erst die Liebe lenkt die Kräfte des Verstandes und des Willens dorthin, wo die göttliche Wahrheit allererst als solche für den einzelnen auftaucht. Die Liebe folgt nicht erst dem Glauben, sondern ist mit ihm gleichwesentlich und gleichsprünglich, ja

sie begründet und trägt ihn als ein Moment ihrer selbst. Daher ist die Kirche nicht deshalb in sich einig, weil sie sich zur selben Lehre bekennt, sondern sie bekennt sich zur selben Lehre, weil sie auf einem viel tieferen Grund schon einig ist. Wie alle Verträge und Vereinbarungen keine wahre Gemeinschaft stiften können, sondern sie als Grund ihrer Festigkeit voraussetzen, so ist die Einheit in der Lehre eine Folge der Einheit in der Liebe, und alle die Einheit bedrohenden Differenzen in der Lehre weisen nur auf die tieferliegende Trennung in der Liebe als ihre Ursache hin. Darum ist das eigentliche Kriterium der Wahrheit einer theologischen Lehre oder einer religiösen Überzeugung nicht allein ihre inhaltliche Übereinstimmung mit der objektiven Norm der Schrift und der bereits formulierten dogmatischen Sätze. Sie erweist sich letztlich dann als wahr, wenn sie von der in der göttlichen Liebe begründeten und geeinten Gemeinschaft der ganzen Kirche als Teil ihres Glaubens aufgenommen wird, wenn sie sich an der Kirche und in der Kirche bewährt, wenn sie also einende und nicht trennende Kraft besitzt.

Für unser Problem bedeutet dies: Erst die in der Einheit der Kirche Gestalt gewordene Liebe kann selbst wieder erkennen, wo die Grenze zwischen den „necessaria“ und den „non necessaria“ oder den „dubia“ verläuft. Die Formel Meiderlins beantwortet also doch die Frage, an der damals die Bemühungen um eine allgemein anerkannte Festlegung der Necessaria scheiterten. Nur darf man dann die Liebe nicht – wie es die Vertreter jenes irenischen Humanismus im Grund taten – als die rein subjektiven Tugenden des gegenseitigen Duldens und des toleranten Gewährenlassens betrachten. Man muß sie vielmehr als die Grundbewegung der gesamten Heilsordnung verstehen, die mit der Liebestat Gottes beginnt und sich in der Einheit der kirchlichen Gemeinschaft auch als Einheit des formulierten Dogmas ständig neu manifestieren und bewahren muß. Wolfgang Seibel SJ

<sup>4</sup> Ep. I 43: PL 77, 497. Über das Weiterleben im Mittelalter: J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 3I, Freiburg 1952, 130.