

Peter Neuner

Was muß der Christ glauben?

Die Lehre von der *Fides implicita* zwischen amtlicher Dogmatik
und partieller Identifikation

Es hat noch nie ein kirchenamtliches Dokument gegeben, das so umfangreich war wie der „Katechismus der katholischen Kirche“: im breitesten Umfang eine Zusammenstellung offizieller kirchlicher Lehre und, nicht zuletzt durch seine ausführlichen Register, zugleich ein Nachschlagewerk, in dem nichts ausgelassen wurde, was den katholischen Glauben ausmacht oder mit ihm in Verbindung steht. Ginge es nur nach dem Umfang, könnte man meinen, der Glaube sei noch nie so reich und so breit entfaltet gewesen wie heute. Indes erweist sich gerade dieser Katechismus zugleich auch als Zeichen der Krise, in der die kirchliche Verkündigung steckt. Anlaß für seine Veröffentlichung war die Erkenntnis, daß die Vermittlung des Glaubens insbesondere an die junge Generation gestört ist. Das Glaubenswissen ist weithin mangelhaft, in vielen Regionen der Kirche noch mehr als in den Ländern, die schulischen Religionsunterricht haben. Sowohl die Gläubigen als auch die Kritiker haben oft nur sehr vage und nicht selten auch direkt falsche Vorstellungen von dem, was sie glauben oder was sie bekämpfen.

Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen¹

Noch beunruhigender ist jedoch das Phänomen, daß viele, die die Glaubenslehre sehr wohl kennen, diese oft nicht mehr in ihrer umfassenden Ganzheit annehmen, sondern eine subjektive Auswahl treffen. Der Glaube scheint sich weithin in der Situation des Marktes zu befinden und damit den Regeln der Selbstbedienung unterworfen zu sein, wo sich jeder mit dem versorgt, was ihm gefällt, was ihm als richtig und hilfreich erscheint, und den Rest auf sich beruhen läßt oder auch dezidiert zurückweist. Das „Auswahlchristentum“, von dem Paul M. Zulehner spricht², ist nicht mehr mit dem Stigma der Häresie belastet, sondern erscheint weithin als Normalfall christlicher Existenz. Zur Information über den Glauben und um ihn in seiner integralen Fülle festzuhalten, wurde der Katechismus vorgelegt, der sich selbst als „organisches Ganzes“ versteht und „die wunderbare Einheit des Geheimnisses Gottes“ ungebrochen zum Ausdruck bringen will (S. 32 f.).

Auf das Phänomen einer weitgehenden Differenz von amtlichem und subjekti-

vem Glauben wurden die Kirchen zunächst von außen hingewiesen. 1967 veröffentlichte die Hamburger Zeitschrift „Der Spiegel“ eine Umfrage mit dem Thema „Was glauben die Deutschen?“, die plötzlich die Tatsache ins öffentliche Bewußtsein rückte, daß der persönliche Glaube und die amtliche Glaubenslehre der christlichen Kirchen weit voneinander abweichen, daß auch jene, die sich selbst sehr wohl als Christen und Katholiken verstehen, darum noch keineswegs alle Lehren und Verhaltensweisen akzeptieren oder gar praktizieren, die von der Kirche als verbindlich angesehen werden. Innerkirchliche Untersuchungen, insbesondere die große Befragung der deutschen Katholiken zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode, bestätigten dieses Ergebnis. Dabei wurde auch deutlich, daß diese Differenz von den Betroffenen nicht mehr als schuldhafter Glaubenszweifel empfunden wird, sondern als Konsequenz der Mündigkeit der Laien, die das Konzil propagierte. Die ungebrochene und unterschiedslose Identifikation mit allen kirchlichen Lehren und Verhaltensweisen, bis zum Konzil vorausgesetzt und mit der Autorität der göttlichen Offenbarung begründet, war einer nur noch partiellen Identifikation gewichen, die ganz bewußt Vorbehalte machte – und dies ohne schlechtes Gewissen.

Gleichsam mit Händen zu greifen wurde dies in der Diskussion um die Enzyklika „*Humanae vitae*“ von 1968. Plötzlich wurde deutlich, daß, jedenfalls im Feld der Moral, kirchenamtliche Aussagen und das Bewußtsein der Christen weit auseinanderliegen und daß selbst die Theologen, die diese Lehre begründen und verteidigen sollten, sich von ihr distanzieren. Jedenfalls im neueren Katholizismus hatte es bis dahin kein Beispiel gegeben, daß eine zwar nicht unfehlbar, aber doch mit hohem Verbindlichkeitsgrad vorgetragene Lehre nicht nur bei einigen Außenseitern, sondern bis in die Kerngemeinden hinein auf Skepsis oder offene Ablehnung stieß, und daß auch viele Theologen öffentlich und manche Bischöfe hinter vorgehaltener Hand ihre abweichende Meinung ausdrückten oder erkennen ließen.

Eine neue Phase dieser Problematik begann 1979 mit der Maßregelung Hans Küngs, der aus erkenntnistheoretischen Gründen die Möglichkeit unfehlbarer Sätze in Frage gestellt hatte. Er wurde seines theologischen Lehramts entsetzt, wobei das Problem entstand, daß viele Katholiken der Auffassung Küngs näherstanden als den Argumenten seiner Kritiker oder was sie dafür hielten, und sich insbesondere durch Küngs Schriften in ihrem Glauben gestärkt und getragen fühlten. Es entstand das Wort vom „Recht der Gemeinden auf den ganzen Glauben“, vom „schlichten Glauben des einfachen Volkes“³. Es diente als Begründung für Maßregelungen von Theologen, die kirchliche Äußerungen kritisierten. Während es in den Gemeinden faktisch gährte und der Widerspruch offen formuliert wurde, gab sich das Lehramt als Hüter des Glaubens der schweigenden Mehrheit aus, jener, die nicht protestieren, sondern getreu glauben, und die vor dem Dissens der Theologen und einiger von ihnen aufgewiegelter Abweichler in Schutz genommen werden mußten.

Während sich die Kontroverse im Anschluß an Hans Küng vorwiegend um das Problem „Unfehlbarkeit“ und um die Möglichkeit unfehlbarer Sätze drehte, also um das Dogma im engeren Sinn des Wortes, trat in der Folgezeit in der Auseinandersetzung um moraltheologische Äußerungen immer mehr das nichtunfehlbare, das sogenannte „authentische“ Lehramt ins Zentrum. Diese Kontroverse verlief keineswegs weniger scharf. Insbesondere wurde der These widersprochen, nicht-unfehlbare Äußerungen seien fehlbar und damit der freien Diskussion und der kritischen Würdigung anheimgestellt. Die verbindliche Lehre könne nicht auf die Dogmen allein begrenzt werden, auch bei anderen „authentischen“ Aussagen „ist eine religiöse Zustimmung des Willens und des Verstandes gefordert. Diese darf nicht rein äußerlich und disziplinar bleiben, sondern muß sich in die Logik des Glaubensgehorsams einfügen und von ihm bestimmen lassen.“⁴ Durch diese Argumentation gerieten auch nichtunfehlbare Äußerungen immer mehr in den Bannkreis einer Quasi-Unfehlbarkeit, die verbindlichen Lehren, denen gegenüber man kein Widerspruch zulassen wollte, wurden immer mehr, der „Glaube“ scheinbar immer reicher und umfassender.

Der Katechismus der katholischen Kirche stellt jetzt zumindest einen vorläufigen Höhepunkt in dieser Entwicklung dar: In 2865 Nummern wird der Glaube der Kirche umrissen, und es wird keinerlei Differenz gemacht zwischen bedeutenden und weniger bedeutenden, für die christliche Botschaft konstitutiven, und vielleicht nur von einer innerkirchlichen Schule vertretenen Meinungen. Die traditionelle Lehre von den unterschiedlichen Verbindlichkeitsgraden, die ein breites Spektrum zwischen dogmatischer Verbindlichkeit (*de fide divina et catholica*) und gerade noch tolerierbarer Sondermeinung (*opinio tolerata*) kannte, wird einer Präsentation geopfert, in der alles gleich verbindlich, wichtig, weil kirchlichen und damit letztlich göttlichen Ursprungs ist. Man fühlt sich an die Enzyklika „*Mortalium animos*“ von 1928 erinnert, in der Papst Pius XI. die ökumenische Bewegung mit der Begründung zurückwies:

„Außerdem ist es absolut unstatthaft, auf dem Gebiet der Glaubenswahrheiten den ... Unterschied zwischen den sogenannten ‚grundlegenden‘ und ‚nichtgrundlegenden‘ Glaubenswahrheiten zu machen, als müßten die grundlegenden von allen angenommen werden, während die nichtgrundlegenden der freien Zustimmung der Gläubigen überlassen werden könnten ... Deshalb müssen alle wahren Anhänger Christi beispielsweise dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter Maria genau denselben Glauben schenken wie dem Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, und sie dürfen die Menschwerdung unseres Herrn nicht anders glauben als das unfehlbare Lehramt des Papstes.“⁵

Glaube und Kirche erscheinen wieder unter dem Bild der Burg, aus deren Mauer auch nicht der kleinste Stein herausgebrochen werden darf, damit nicht das ganze Gebäude einstürzt.

Doch gab es auch Gegenbewegungen zu dieser Tendenz einer immer weiteren Ausgestaltung und Anreicherung der Glaubensaussagen und einem quantitativen Verständnis der „katholischen Fülle“. Erasmus von Rotterdam klagte zum Beginn der Neuzeit: „Die Glaubensartikel nehmen zu, die Liebe nimmt ab.“ Die Refor-

mation war bestimmt von der Bemühung um eine Konzentration auf die Mitte, das entscheidend und unterscheidend Christliche, das, was Kirche zur Kirche und den Christen zum Christen macht. Um diese Mitte bemühten sich die Reformbewegungen und die Theologen, die sich angesichts der Fülle von Glaubensaussagen und religiöser Praktiken auf das „Wesen des Christentums“ konzentrierten. In dieser Tradition steht ein John Henry Newman, der anlässlich des Ersten Vatikanums dagegen protestierte, daß Dogmen aufgestellt werden sollten, die „ein Luxus übertriebener Frömmigkeit und nicht eine ernste, bittere Notwendigkeit“, die immer gefährliche Medizin bei anders nicht überwindbarer Glaubensnot und Glaubensgefährdung seien⁶. Das Zweite Vatikanum sprach von einer „Hierarchie der Wahrheiten“, „je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (UR 11), der zufolge es nicht darum geht, die Glaubenswahrheiten flächig nebeneinanderzustellen, sondern sie zu gewichten. Schon während des Konzils entstand dabei die Diskussion, ob diese Aussage von der „hierarchia veritatum“ nur einer rechten Interpretation der vielfältigen Einzelaussagen dient, oder ob sie nicht gegebenenfalls auch ein Verbindlichkeitskriterium aufstellt und damit so etwas wie eine mögliche Auswahl legitimiert. Insbesondere aus katechetischer und pastoraltheologischer Überlegung entstand nach dem Konzil die Diskussion um die „Kurzformeln des Glaubens“, die den Glauben wieder als personalen Akt deutlich machen und ihn nicht in einer Fülle von Einzelaussagen zerfließen lassen wollten. Eine unverdächtige Vorläuferin hat diese Tradition in der überkommenen Lehre von der *Fides implicita*, vom eingeschlossenen Glauben.

Die Lehre von der *Fides implicita*

Die Lehre von der *Fides implicita* geht der Sache nach bis in die Zeit der Kirchenväter und zu der bei ihnen verbreiteten Ansicht zurück, daß Kirche nicht erst mit dem Wirken Jesu, seiner Verkündigung und seiner Auferstehung begann, sondern daß sie seit Abel, dem ersten Gerechten, existierte, ja gegebenenfalls schon präexistent war vor aller Schöpfung. Weil ohne Glaube niemand Gott gefallen, Glaube aber nicht ohne Kirche gedacht werden kann, ist es nach Augustin der gleiche Glaube, der die Gerechten des Alten Bundes und die Heiligen der christlichen Kirche zum Heil führt. „Damals (im Alten Bund) war der Glaube noch verborgen. Denn das gleiche glaubten und das gleiche hofften alle die Gerechten und Heiligen auch schon in dieser Zeit. Nun aber ist der Glaube offenbar.“⁷ Was im Alten Bund verborgen, dunkel, einschlufweise geglaubt wurde, ist durch Christus geoffenbart und kann nun explizit und klar von jedermann geglaubt werden. Die Lehre von der *Fides implicita* sollte also ursprünglich das Heil der Menschen gewährleisten, denen ein eindeutiges Bekenntnis zum Glauben noch nicht möglich war.

Später veränderte sich die Problemstellung. Sie richtete sich nach der Konstantinischen Wende auf die vielen Getauften in der nun großen Kirche, die von ihrer geistigen Situation her gar nicht fähig waren, die zunehmend immer komplizierter werdende Glaubenslehre und die in ihren Dienst genommene hellenistische Philosophie zu erfassen. Die Artikel des Glaubensbekenntnisses verlangen zu ihrem rechten Verstehen ein hohes Maß an geistigen Fähigkeiten, und niemand wollte denen, die diese nicht aufbrachten, das Heil absprechen. Was müssen die einfachen Leute, die „Rudes“, von der christlichen Botschaft wissen, um recht zu glauben? Welches Maß an Unwissen bzw. an irrigen Vorstellungen ist zulässig, ohne daß damit die Rechtgläubigkeit angetastet und die Grenze zur Häresie überschritten wird? Welchen Glauben muß selbst der Köhler aufbringen, der sein Leben tief in den Wäldern verbringt, abgeschlossen von aller Information und sogar von den Festfeiern der christlichen Kirche, in denen die zentralen Gehalte der Botschaft vermittelt und in der Verkündigung erklärt werden?

Die klassische Antwort auf dieses Problem formulierte Papst *Gregor der Große* in einer Allegorie zu Ijob 1,14, wo es heißt: „Die Rinder waren beim Pflügen, und die Esel weideten daneben“. Dazu gab Gregor folgende für uns überraschende allegorische Auslegung:

„Als was sollen wir die Ochsen auffassen denn als Bild für tüchtig arbeitende Menschen, als was die Esel denn als Leute, die in bescheidenen (geistigen) Verhältnissen leben? Treffend heißt es, daß sie (die Esel) neben den Ochsen weiden: weil die geistig schlichten Leute, die Hohes nicht erfassen können, sich dort aufhalten, wo sie durch die Liebe das Gut ihrer Brüder für ihr eigenes halten können. Sie hegen keinen Neid auf fremde Geistesgaben und sondern sich ... keineswegs ab. So stärken sich also die Esel zusammen mit den Ochsen: weil die Einfältigen, mit den Klugen verbunden, sich von deren Einsicht nähren.“⁸

Die Ungebildeten und die Laien sind versinnbildet in den Eseln, die geistig arbeitenden Priester und Mönche in den Ochsen. Die Ungebildeten glauben das, was sie nicht selbst zu erfassen vermögen, im Vertrauen auf die Gebildeten und durch deren Glauben. Was die begabteren Brüder erarbeiten, das gehört auch den Einfältigen, den „Simplices“, sie teilen implizit deren Glauben. Sie haben keine Veranlassung zum Neid; sie können, wenn auch nur langsam, teilhaben an den Erkenntnissen der Einsichtigen⁹. So glauben sie implizit mit, was diese explizit vor Augen haben und formulieren können. Diese Deutung Papst Gregors und damit das Thema der *Fides implicita* blieb für die abendländische Kirche fast ein Jahrtausend hindurch verbindlich und wegweisend.

In der mittelalterlichen Theologie wurde dieses Problem insbesondere durch *Thomas von Aquin* weiter bedacht. Implizit glauben heißt bei ihm, einen Artikel in einem anderen glauben, in dem er enthalten, gleichsam eingewickelt ist, oder aus dem er mit Notwendigkeit folgt, ohne daß er als solcher bereits bekannt sein mußte. Explizit und implizit bezieht sich dabei nicht auf verschiedene Glaubensinhalte, sondern auf den gleichen Glauben, der unterschiedlich erfaßt wird: das eine Mal in sich und in seinen Einzelaspekten, das andere Mal eingerollt, in einem anderen. Die

Offenbarung wurde nicht der großen Volksmenge, sondern nur wenigen Ausgewählten zuteil. Die meisten Menschen glauben, indem sie sich an die Propheten und Apostel als die Vorbilder anschließen, sie glauben das, was diese geglaubt haben. Der Glaube der einfachen Leute ist in deren Glauben impliziert, sie halten sich an das, was jenen explizit deutlich ist und in allen Einzelheiten umschrieben werden konnte. Dabei wäre es durchaus wünschenswert, daß auch die „Minores“ zu einem expliziten und distinkten Glauben kommen und daß sie ihren Glauben in seinen Einzelheiten, Ausfaltungen und Konsequenzen erkennen. Soweit ihnen dies aber nicht möglich ist, genügt es für ihr Heil, wenn sie, ohne Einzelheiten zu wissen, sich dem Glauben der „Majores“ anschließen, also glauben, was diese glauben. Im Ausdruck „glauben, was die Majores glauben“ fand die Lehre von der *Fides implicita* ihre zunächst prägnanteste Formulierung.

Diese Grundposition wendet Thomas auf die Frage an, ob „die Glaubensartikel in der Abfolge der Zeiten gewachsen“ sind¹⁰; denn neue Artikel sind dazugekommen und müssen nun geglaubt werden, obwohl sie früher nicht bekannt waren. Dennoch hat sich nach seiner Überzeugung damit der Glaube nicht geändert, weil „in betreff des Inhalts der Glaubensartikel kein Wachstum stattgefunden hat in der Abfolge der Zeiten; denn was immer die Späteren geglaubt haben, war enthalten im Glauben der vorhergehenden Väter, wenn auch einschlußweise (*implicite*)“. Von hier aus findet Thomas eine Erklärung der Dogmenentwicklung: „Was aber die Entfaltung betrifft, so ist die Zahl der Artikel gewachsen, weil einiges von den Späteren ausführlich (*explicite*) erkannt wurde, was von den Früheren nicht ausführlich erkannt wurde.“¹¹

Implikation bedeutet nach Thomas darüber hinaus die globale Annahme dessen, was in der Schrift steht. Das, wodurch der Mensch selig wird, muß ein jeder selbst glauben, um zum Heil zu kommen. Aber das ist vom Inhalt her nicht sehr viel. In den beiden Glaubenswahrheiten „daß Gott ist und Vorsehung walten läßt über das Heil der Menschen“¹² sind nach Thomas alle anderen Glaubenswahrheiten bereits mitenthalten. „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.“¹³ Schon im Alten Testament haben die Majores, die Patriarchen und die Propheten, Christus vorhergesehen und ihn im Verborgenen verkündigt. Darum ist es nötig, das Alte Testament allegorisch auf Jesus den Christus und seine Heilstaten hin auszulegen. Wegen dieser Implikation haben die alttestamentlichen Schriften eine verborgene, typologische Bedeutung. Sie müssen allegorisch ausgelegt werden, weil sich nur so auch jene Wahrheit erschließt, die der Mehrzahl der Leser und Hörer in ihren Einzelaspekten nicht zugänglich ist, die aber die alttestamentlichen Schriftsteller und die Majores bereits erkannt, vor den Augen der unverständigen Menge aber verborgen gehalten hatten, und die jetzt in der allegorischen Schriftauslegung sichtbar gemacht wird.

Bei Thomas verbinden sich in der Lehre von der Fides implicita also zwei Tendenzen: Auf der einen Seite ist es die Aussage, daß keineswegs jedermann den expliziten und umfassenden Glauben der Kirche kennen und bekennen muß, um zum Heil zu gelangen, daß vielmehr in der Regel ein verborgener, impliziter Glaube genügt. Daneben steht die Forderung, sich den Zeugen des Glaubens, den Majores, anzuschließen und das zu glauben, was sie geglaubt haben, selbst wenn man es im einzelnen nicht zu benennen vermag. Die letztgenannte Tendenz sollte in der Folgezeit vor allem Bedeutung erlangen. Aus der Erkenntnis, daß die Majores in ihren Aussagen keineswegs lückenlos übereinstimmen, daß sich in ihren Schriften Widersprüche finden, trat an die Stelle der Majores die Autorität der Kirche: Nicht die einzelnen Majores, wohl aber die Kirche als ganze kann den rechten Glauben garantieren, sie hat die Verheißung, im Glauben nicht irrezugehen. Damit hat die Lehre von der Fides implicita ihre klassische Gestalt gefunden: Glauben, was die Kirche glaubt: „Credere quod credit ecclesia“, „implicite omnes articulos credere“, implizit alle Glaubensartikel der Kirche glauben, selbst wenn man sie nicht im einzelnen kennt. Dieser Prozeß einer Verkirchlichung des impliziten Glaubens ging weiter, als aus dem „quod ecclesia credit“ ein „quod ecclesia docet“, was die Kirche lehrt, und ein „quod papa docet“, was der Papst lehrt, wurde. In dieser Entwicklungslinie wurde die Lehre von der Fides implicita zum Inbegriff eines Kirchenglaubens, demzufolge „mit göttlichem und katholischem Glauben all das zu glauben ist, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche in feierlichem Entscheid oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird“¹⁴.

Neben dieser Entwicklungstendenz findet sich in der mittelalterlichen Lehre von der Fides implicita aber auch die gegenläufige Konzeption. Vom Ansatz her brachte sie eine Differenz zwischen dem einzelnen Glaubenden und der offiziellen Lehre der Kirche zum Ausdruck. Man wollte der Tatsache gerecht werden, daß sich der Glaube der Gläubigen nur partiell mit der offiziellen Kirchenlehre deckte, und das mit Recht. Im Alten Testament war dies offensichtlich, aber auch in der christlichen Kirche wichen beide voneinander ab. In der Überlegung, wer als Häretiker bezeichnet werden muß und wer nicht, gab die mittelalterliche Theologie die Antwort, es genüge, die Glaubenslehren, die jemand nicht kennt und die er darum auch nicht explizit bekennen kann, nicht zu bezweifeln. Nach Wilhelm von Auxerre im 13. Jahrhundert ist es für den rechten Glauben hinreichend, einige Glaubensartikel explizit, und die anderen im allgemeinen zu bekennen, wenn man nur keinem in direkter Weise widerspricht. Der Häresie macht man sich erst schuldig bei expliziter Zurückweisung eines Glaubensartikels. Unter Glaubensartikel verstand die Scholastik dabei die Aussagen des Glaubensbekenntnisses, konkret des Apostolikums. Diese dürfen nicht direkt und hartnäckig bezweifelt werden, mehr ist zur Vermeidung der Häresie nicht gefordert.

Nach Albert d. Gr. ist Fides implicita nicht einfachhin die „bloße Bereitwillig-

keit, den ganzen Kirchenglauben anzunehmen“¹⁵, vielmehr sollen die Gläubigen eine irrige Verkündigung ihrer Priester, wenn sie diese als solche erkennen, nicht annehmen, sondern ruhig bei der *Fides implicita* bleiben. Albert hält damit eine bedingte oder nur begrenzte Zustimmung zu den kirchlichen Autoritäten für legitim. Nach Thomas muß ein der Häresie angeklagter einfacher Gläubiger nicht alle Artikel des Glaubens explizit kennen, er darf nur nicht „*pertinaciter contrario alicuius articulorum*“¹⁶, also hartnäckig und starrsinnig das Gegenteil eines Artikels des Glaubensbekenntnisses behaupten. Wenn er dies nicht tut, darf ihm eine aus Unkenntnis geborene Differenz zum Glauben der Kirche nicht als Häresie angerechnet werden. Rechtgläubig ist, wer keine der katholischen Lehre widersprechende Auffassung explizit und hartnäckig festhält. Als Beweis dafür, daß keine *Pertinacia* vorliegt, empfiehlt Wilhelm von Occam die „*protestatio*“, das heißt eine allgemeine Erklärung, daß man nichts gegen den katholischen Glauben lehren oder festhalten wolle. Diese „*protestatio*“ ist nach Occam in so schlimmen Zeiten, wo aus Haß, Rachsucht, Neid und Bosheit viele von den Besten und Weisesten der Häresie angeklagt werden, ein viel gebrauchtes und probates Mittel, seine Rechtgläubigkeit zu erweisen. „Protestant“ war zur Zeit Occams, das heißt rund zweihundert Jahre vor Luther, wer allgemein erklärte, den Glauben der Kirche festhalten zu wollen, und dies im Gegensatz zum Häretiker, der mit vollem Wissen und hartnäckig eine verbindliche Glaubenslehre explizit leugnet¹⁷.

Occam eröffnete damit das Recht zur bloßen *Fides implicita* nicht allein den Ungebildeten, sondern auch den Theologen. So wollte er selbst die Lehre von der Transsubstantiation nur implizit glauben (obwohl er sie natürlich kannte), weil er andere Arten der Gegenwart Christi nicht ausschließen könne. Da er sich aber generell zum Glauben der Kirche bekenne, dürfe ihm dies nicht als Häresie, sondern höchstens als unverschuldeter Irrtum angelastet werden. Occam berief sich dabei auf eine Interpretation Papst Innozenz' III., der den Abt Joachim von Fiore trotz unbestreitbarer Irrtümer in der Trinitätslehre vor dem Vorwurf der Häresie in Schutz genommen hatte, weil dieser sich in einem Brief mit der Überschrift „*Protestatio abbatis Joachim*“ aus dem Jahr 1200 generell der römischen Kirche unterworfen und erklärt hatte, nichts als den Glauben der Kirche lehren zu wollen¹⁸. Hier wird das Recht zu einem „nur“ impliziten Glauben nicht nur den Ungebildeten, sondern auch den Theologen zugestanden, die mit der offiziellen Glaubenslehre leichter in Konflikt kommen können als die Köhler.

Das Maß, in dem der Glaube explizit bekannt sein muß, richtet sich nach dem kirchlichen Stand des Glaubenden. In einer immer wieder als verbindlich erachteten und häufig zitierten Entscheidung hat es Papst *Innozenz IV.* (gest. 1254) als für jedermann notwendig bezeichnet, zu wissen und zu bekennen, daß Gott ist und daß er das Gute vergilt. Alle anderen Glaubensaussagen müssen die Einfältigen und alle Laien nur implizit glauben. Dies genügt auch für die niedrigen Kleriker, die „*Meßpriester*“, die arm sind, ihren Lebensunterhalt mit Handarbeit verdienen

müssen und sich deshalb nicht dem Studium widmen können. Lediglich hinsichtlich des Altarsakraments, mit dem sie täglich umgehen, sollen sie zusätzlich explizit glauben, daß darin der wahre Leib Christi hervorgebracht wird. Sollten sie aber Mittel für das Studium haben, sind sie verpflichtet, die Wissenslücken zu schließen. Auch begabte Laien tun gut daran, sich eingehender mit der Glaubenslehre zu beschäftigen, moralisch dazu gehalten sind sie aber im Gegensatz zu den Klerikern nicht; für sie genügt es, wenn sie die guten Werke eines christlichen Lebens verrichten, dadurch werden sie selig. Die Pfarrer aber, die Seelsorge treiben (*praelati ecclesiarum*), haben das Glaubensbekenntnis auswendig zu kennen. Die Bischöfe sollen zusätzlich noch wissen, was die einzelnen Artikel des Credo bedeuten, oder zumindest sollten sie jemanden kennen, der es ihnen notfalls zu erklären vermag. Wo sich diese Forderungen nicht erfüllen lassen, kann der Papst in Einzelfällen dispensieren¹⁹.

Die Kritik der Reformatoren

Die Lehre von der *Fides implicita* diente zwei zueinander in Spannung stehenden Anliegen: einerseits legitimierte sie eine Differenz zwischen dem Glauben des einzelnen und dem offiziellen Glauben der Kirche, andererseits führte sie zu einer zunehmenden Verkirchlichung des Glaubens und barg die Gefahr einer Entmündigung der Laien, die sich nur der Kirche unterwerfen und nicht eigenständig glauben und kritisch prüfen sollten. An dieser zweiten Argumentationsfigur, die sich im Spätmittelalter immer mehr durchgesetzt hatte, entzündete sich die Kritik der Reformatoren. Adolf von Harnack urteilte gar: „An diesem Punkte war das Verderben vielleicht am größten; denn die *Fides implicita*, die bloße Unterwerfung, wurde jetzt gewissermaßen dogmatisches Grundprinzip.“²⁰ Sie wurde zu einem zentralen Kritikpunkt der Reformatoren an den Altgläubigen²¹.

Nach *Martin Luther* ist die *Fides implicita* kein heilswirksamer Glaube, er führt vielmehr geradewegs zur Hölle²². „So wenig ein anderer für mich in die Hölle oder in den Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben.“²³ Luther unterscheidet zweierlei Arten von Glauben. „Es ist zu merken, daß auf zweierlei Weise geglaubt wird. Die eine Art ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn ein Glaube. Die andere Art, der Glaube, der allein einen Christenmenschen macht, ist das Vertrauen, das es auf Gott wagt im Leben und Sterben.“²⁴ Nur diese zweite Art ist ein Glaube, der zum Heil führt. In ihm hat die *Fides implicita* keinen Ort, diese kann nur in einem Für-Wahr-Halte-Glauben angesiedelt werden, und der macht keinen Christen. Darüber hinaus war Luther überzeugt von der Klarheit und der Suffizienz der Schrift: Alle Artikel des Glaubens können klar und eindeutig aus der Bibel erhoben werden²⁵. Darum müsse man nichts implizit glauben. Nicht zuletzt durch seine Übersetzung sei die Schrift jetzt für jedermann offen und

zugänglich, niemand sei mehr auf ein Lehramt angewiesen, das sich zwischen ihn und die Offenbarung stellt. „Es ist eine greuliche, große Schmach und Lästerung wider die Heilige Schrift und alle Christenheit, so man sagt, daß die Heilige Schrift finster sei und nicht so klar, daß sie jedermann mag verstehen.“²⁶ So diene die Lehre von der *Fides implicita* lediglich dazu, daß Rom immer neue menschliche Traditionen erfindet und sie den Gläubigen als verpflichtende Glaubenssätze auferlegt. Auf diesem Weg könne jeder Aberglaube legitimiert werden, wenn er nur den Plänen der Papisten diene.

Noch schärfer als Luther äußert sich *Johannes Calvin* gegen die *Fides implicita*:

„Mit diesem Namen zieren sie (die Römer) die größte Unwissenheit und täuschen so das arme Volk auf die verderblichste Weise. Ja, dieses Gerede ... begräbt nicht allein den wahren Glauben, sondern zerstört ihn von Grund auf. Heißt das denn noch glauben, wenn man keinerlei Erkenntnis hat und seinen Sinn bloß gehorsam der Kirche unterwirft? Nein, der Glaube ruht nicht auf Unwissenheit, sondern auf Erkenntnis; und zwar handelt es sich dabei nicht bloß um die Erkenntnis Gottes, sondern auch um die des göttlichen Willens. Wir erlangen nämlich das Heil nicht dadurch, daß wir bereit sind, alles, was die Kirche uns zu glauben vorschreibt, als wahr anzunehmen, oder ihr die Aufgabe zuschieben, zu forschen und kennenzulernen, sondern nur dann, wenn wir erkennen, daß Gott um der Versöhnung willen, die durch Christus geschehen ist, uns gnädiger Vater ist, und daß Christus uns zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zum Leben gegeben ist. Durch diese Erkenntnis, sage ich, und nicht durch Unterwerfung unseres Sinnes, erlangen wir den Zutritt zum Himmelreich.“²⁷

Diese Kritik der Reformatoren wurde in der Aufklärungstheologie aufgegriffen. Ihr erschien die *Fides implicita* als pauschale Übergabe des Glaubens an die Autorität der Kirche und damit an ein fremdes Subjekt, und genau das war der Inbegriff unaufgeklärten Verhaltens. So war die protestantische Theologie im 19. und 20. Jahrhundert von einer ungebrochenen Kritik an der Lehre von der *Fides implicita* bestimmt. Allerdings war man sich dabei kaum bewußt, damit nur einen Strang der Argumentation zu treffen.

Eine ökumenische Strategie?

Dennoch wurde nie völlig vergessen, daß am Ursprung der Lehre von der *Fides implicita* die Differenz zwischen dem offiziellen Glauben der Kirche und dem der Gläubigen stand. Insbesondere *Karl Rahner* hat verschiedentlich darauf hingewiesen, daß dem Christen beispielsweise bei der Lehre von den Ablässen oft nicht viel anderes übrigbleibt, „als eine solche unverstandene Wahrheit – vergraben zwischen den Aktendeckeln der *fides implicita* – auf sich beruhen zu lassen. Er hat das Gefühl: es mag damit schon recht sein und etwas auf sich haben; aber er könne damit ‚nichts anfangen‘.“²⁸ Mit Recht schieben die Christen für sie unverständliche Glaubensaussagen „auf die Seite, an den Rand des Denkens und Lebens, ins Unterbewußtsein, würde man heute sagen, in den Bereich der *fides implicita*, hätte man früher gesagt“²⁹. Dabei könne die Lehre von der *Fides implicita*, „die früher für

evangelische Ohren wie ein Greuel klang“, das genuin reformatorische Anliegen zum Ausdruck bringen, nämlich daß Glaube primär nicht ein Für-Wahr-Halten von Sätzen ist, sondern daß er „immer als Übergabe an den unbegreiflichen Gott, als Annahme des Unverfügbaren, als Haben des Unübersehbaren – als wirkliches Haben! – (und das meint eigentlich *fides implicita*) erst zu seinem eigentlichen Wesen kommt“³⁰. In diesen Streifbemerkungen hat Karl Rahner auf Aspekte der Lehre von der *Fides implicita* zurückgegriffen, die unter dem Eindruck der Kontroverstheologie fast völlig vergessen worden waren.

Unmittelbar in die ökumenische Problematik führte er sie ein in den zusammen von ihm und *Heinrich Fries* zur Diskussion gestellten Thesen „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit“³¹. So besagt die These 2, daß angesichts der fortschreitenden Spezialisierung auch der Fachmann immer weniger vom Gesamtwissen selbst seines Fachgebiets versteht, im Verhältnis zum Gesamtumfang des Wissens also zunehmend weniger informiert ist. Immer mehr ist der einzelne darauf angewiesen, zu vertrauen, daß andere in ihrem Fach zuverlässig gearbeitet haben und daß die von ihnen vorgetragenen Ergebnisse richtig sind. In dieser Situation muß er sich damit zufriedengeben, daß er in vieler Hinsicht nicht zu einem eigenständigen und differenzierten Urteil fähig ist, daß er gar nicht explizit zustimmen oder auch zurückweisen kann, weil er die Sache nicht genügend versteht. Dies gilt, wie für alle anderen Gebiete, auch für die Theologie. Auch der Theologe wird durch die zunehmende Spezialisierung angesichts des Ganzen seines Fachs „immer dümmer“. Was in der mittelalterlichen Theologie als „Köhlerglaube“ abgehandelt wurde, gilt heute auch für den aufgeklärten Christen und weithin auch für den Theologen, der sich außerhalb seines meist eng begrenzten Spezialbereichs nur im Glauben an das anschließen kann, was andere (hoffentlich zuverlässig) bearbeitet haben.

Angesichts dieser Situation muß sich jedermann redlicherweise damit begnügen, daß er manche Aussagen „nicht positiv ablehnt, aber auch noch nicht explizit bejaht“ (44). Das bedeutet: „Nicht alle Wahrheiten, die von der Kirche gelehrt werden, müssen vom einzelnen explizit bejaht werden“ (44). Rahner spricht in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von der *Fides implicita*, aber er macht deutlich, daß nach seiner Überzeugung nicht alles und jedes explizit angenommen und geglaubt werden müsse; daß es hinreichend sei, manche Glaubensaussagen nicht direkt zu bezweifeln, sich eines negativen Urteils zu enthalten, ohne diese Artikel oder die auf sie gestützte Praxis zu übernehmen. Diese Vorstellung, die in der frühen und der mittelalterlichen Kirche für die Rudes, die Köhler entwickelt wurde, gilt heute, wenn auch in modifizierter Form, auch für die Theologen und die kirchlichen Amtsträger, deren Wissensbereich immer enger und deren Raum des Nichtwissens immer breiter wird.

Es darf aber, wie die Dogmengeschichte zeigt, niemand als Häretiker bezeichnet werden, der nicht eine verpflichtende Glaubensaussage explizit und pertinaciter

leugnet. Ein respektvolles Auf- sich-Beruhigenlassen trennt nicht von der Kirche, zu diesem Verhalten ist der Christ ermächtigt, damit haben sich die Kirchen immer zufriedengegeben. Wenn nicht mit zweierlei Maß gemessen wird, kann eine solche Praxis, angewandt auf die Ökumene, auch nicht die Kirchenspaltung legitimieren. Die Einigung der Kirchen ist bereits dann möglich, wenn keine der Kirchen etwas explizit und letztverbindlich verwirft, was eine andere Kirche ebenso explizit und letztverbindlich lehrt. Wo dies nicht geschieht, besteht bereits eine wahre Gemeinschaft im Glauben, und damit ist die Kirchenspaltung überwindbar.

Wer gegen diesen Vorschlag den Vorwurf des Glaubensminimalismus und Reduktionismus erhebt³², sollte beachten, daß beispielsweise für Thomas von Aquin der Glaube bereits dann vollständig und explizit ist, wenn die Aussagen der Schrift und die Artikel des Glaubensbekenntnisses, und zwar des Apostolikums, gewußt und angenommen werden; *Fides implicita* bedeutet bei ihm also, daß diese nur einschlußweise und nicht ausdrücklich gewußt und bejaht werden. Demgegenüber fordern Fries und Rahner von allen christlichen Kirchen die explizite Anerkennung der Schrift, des Apostolikums und des Nizäno-Konstantinopolitanums; lediglich bei Glaubensaussagen späterer Zeit erachten sie ein explizites Bekenntnis nicht als Voraussetzung für die Einheit der Kirchen. Sie bleiben damit sogar hinter der „Liberalität“ der mittelalterlichen Lehre von der *Fides implicita* zurück. Unbeschadet dieser Differenz aber wird in den Thesen von Fries und Rahner eine Tradition fruchtbar gemacht, die heute dazu dienen könnte, das unveräußerliche Recht des glaubenden Individuums innerhalb der Kirche und gegenüber der amtlichen Lehre ihrer Repräsentanten zu begründen und zugleich die ökumenische Diskussion und die Wiederherstellung einer Einheit in Vielfalt neu zu befruchten.

Angesichts der Tendenz, katholische Fülle primär als Vielzahl von Artikeln zu verstehen und Rechtgläubigkeit als Vollständigkeit und Konformität gerade auch in abgeleiteten Glaubensaussagen zu umschreiben, kommt der Konzentration auf die Mitte des Glaubens neue Bedeutung zu. Ohne diese Bewegung hin auf das Zentrum und seine strukturierende Kraft könnte der Umkreis sonst leicht zum Rand verkommen.

ANMERKUNGEN

¹ Unter dem Titel „Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen“ haben F. Haarsma, W. Kasper u. F. X. Kaufmann aus religionssoziol. u. dogm. Sicht eine Reflexion über das Problem der partiellen Identifikation veröffentlicht (Freiburg 1970). Schon damals bezeichnete W. Kasper eine Problemverweigerung, die diese zweifellos beunruhigenden Fakten nicht zur Kenntnis nimmt oder sie überspielt, als „nicht nur dumm, sie ist überdies theologisch falsch, denn die Sichtbarkeit der Kirche und ihrer Sendung in der Welt als Glaubensartikel zu behaupten und empirischen Untersuchungen der Situation dieser Kirche prinzipiell zu mißtrauen, ist ein Widerspruch in sich und Ausdruck eines halbherzigen Glaubens“ (41); vgl. auch J. Gründel u. a., *Zwischen Loyalität und Widerspruch. Christsein mit der Kirche* (Regensburg 1993).

² P. M. Zulehner stellt in seiner Untersuchung „Leutereligion“ (Freiburg 1982) fest, der Haupttyp heutiger Kirchenmitglieder seien „Auswahlchristen“ (67); vgl. auch P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie* (Frankfurt 1980). Neben die „Auswahl“ ist inzwischen auch eine „Ergänzung“ getreten. Manche Vorstellungen der „New-Age-Bewegung“ oder auch von östl. Religionen, wie die Reinkarnationslehre, scheinen vielen mit der christl. Botschaft durchaus vereinbar zu sein, ungeachtet kirchenamtl. oder auch theol. Bedenken.

³ Zur Funktion dieses Arguments s. Kasper 41.

⁴ So die „Instruktion über die kirchl. Berufung des Theologen“ v. 1990, Nr. 23.

⁵ Zit. n. A. Rohrbasser, *Heilslehre d. Kirche* (Freiburg 1953) 407f.

⁶ J. H. Newman, Briefe u. Tagebuchaufzeichnungen aus d. kath. Zeit seines Lebens (Werke II/III, Mainz 1957) 543; zu Newmans Bewertung d. Fides implicita, die er als Vorstufe zu Indifferenz bzw. zum Aberglauben wertet, s.: *Polemische Schriften* (Werke IV, Mainz 1959) 292.

⁷ *Contra Faustum* 1.19, 14.

⁸ Gregor d. Gr., *Moralia in Job* II 49: *Sources chrétiennes*, Bd. 32b (1975) 328.

⁹ Vgl. dazu G. Hoffmann, *Die Lehre v. d. Fides Implicita*, Bd. 1 (Leipzig 1903) 41.

¹⁰ S. th. II 2, q. 1, a. 7. ¹¹ Ebd. ¹² Ebd.

¹³ S. th. II 2, q. 2, a. 5. ¹⁴ I. Vat. DH 3011.

¹⁵ Nach R. M. Schultes, *Fides implicita* (Regensburg 1920) 64.

¹⁶ *De ver. q.* 14, a. 11 ad 5. ¹⁷ Vgl. dazu Schultes 146f.

¹⁸ Vgl. Hoffmann 65.

¹⁹ Der Text ist dokumentiert bei Schultes 40f.

²⁰ A. v. Harnack, *Lehrb. d. Dogmengeschichte*, Bd. 3 (Tübingen 1910) 651.

²¹ „Rom hat es sich ja zum Grundsatz gemacht, die Laien am Gängelbände zu halten, und ist niemals ernstlich gewillt gewesen, ihnen eine zureichende Einsicht in die letzten Gründe des Glaubens oder eine fruchtbare Anleitung zu selbstständiger Charakterbildung zu gewähren, und solange es diese Dinge meidet, muß es sich bei dem Durchschnittschristen mit einem sehr bescheidenen Maße bewußter, auf persönlicher Überzeugung beruhender und von wirklicher Erkenntnis durchhauchter Frömmigkeit zufrieden geben. Rom muß den guten Willen des Menschen, die allgemeine Bereitschaft, zu glauben, schon für den Glauben selbst nehmen und jeden als Christen gelten lassen, der sich im voraus und auf jeden Fall dem Urteil der Kirche ein- und unterordnet.“ So Scholz in einer Artikelfolge „Von mancherlei Art des Glaubens“, in: *Die Christl. Welt* 6 (1892) 1094.

²² In einer Erörterung über die Fides implicita, gestaltet als Gespräch zwischen einem Gelehrten und einem Köhler, kommt Luther zu dem Ergebnis: „Gott verleihe uns solchen Glaubens nicht viel. Denn wo diese nicht anders als so geglaubt haben, so haben sich beide, Gelehrter und Köhler, in den Abgrund der Hölle hineingeglaubt“ (WA 30,3,562).

²³ WA 11, 442. ²⁴ WA 12, dt. n. Schultes 10.

²⁵ P. Neuner, F. Schröder, *Luthers These von der Klarheit der Schrift*, in: *ThGl* 74 (1984) 39–58.

²⁶ WA 8, 236. ²⁷ Calvin, *Institutio* III 2,2.

²⁸ K. Rahner, *Schr. z. Th.*, Bd. 2 (Köln 1961) 185. ²⁹ Ebd. 211.

³⁰ Ebd. Bd. 5 (1962) 49; vgl. auch 155 u. 389.

³¹ H. Fries, K. Rahner, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (Freiburg 1983).

³² S. hierzu H. Fries, *Zustimmung u. Kritik. Eine Bilanz*, in d. v. H. Fries besorgten Sonderausg. d. Buchs (Freiburg 1985) 157–189.