

Herbert Vorgrimler

Vom «sensus fidei» zum  
«consensus fidelium»

*Zu den Begriffen*

Der Begriff «sensus fidei» bezeichnet – in einer vorläufigen Umschreibung – eine bestimmte Art von Erkenntnis, die aus dem Glauben kommt und sich auf Wesensinhalte des Glaubens bezieht. Der genauere Kontext, in dem theologisch über den «sensus fidei» diskutiert wird<sup>1</sup>, ergibt sich aus der Frage, *wer* diesen Glaubenssinn oder dieses «Gespür» für wesentliche Glaubensinhalte habe. Wie das Neue Testament und eine lange Tradition bezeugen, kommt der Glaubenssinn *jedem* an die Offenbarung Gottes Glaubenden zu. Zunächst meint er also das individuelle, vom Glauben und daher von Gott selber «erleuchtete» Bewußtsein; in einem weiteren Sinn bezeichnet er das kollektive Glaubensbewußtsein und heißt daher auch «sensus fidelium», wörtlich: «Gläubigensinn». Vom «sensus fidei» ist der «consensus fidelium», der Glaubenskonsens, zu unterscheiden. Der Konsens der Glaubenden ist die aus dem Glaubenssinn erwachsende Übereinstimmung der Glaubenden hinsichtlich bestimmter Glaubensinhalte und die entsprechende Äußerung dieser Übereinstimmung.

*Zu den geschichtlichen Problemen*

Die biblischen Zeugnisse für die nachösterliche Glaubensreflexion besagen, kurz zusammenge-

faßt: Der Geist Gottes bewirkt den Glauben, macht ihn in unterschiedlicher Weise lebendig und läßt konkrete «Früchte des Geistes» hervorgehen. Es ist keine Rede davon, daß es bei der Glaubenserkenntnis irgendwelche Privilegien gäbe, so daß manche eine eigene Erkenntnisquelle oder eine bessere, größere oder tiefere Erkenntnis hätten als die übrigen, also etwa aufgrund ihrer Positionen und Funktionen in der und für die Gemeinde über eine Art Geheimwissen verfügten. Das frühe Christentum widersteht der in der Gnosis beheimateten Versuchung zum Elitären und Esoterischen. Aber das Problem der aufkommenden «Irrlehre» führte, wie die Spätschriften des Neuen Testaments zeigen, zu der Auffassung, Amtsträger seien nötig, um die Reinheit der apostolischen Lehrüberlieferung zu sichern.

Die biblische Botschaft geriet, wie allgemein bekannt ist, in der frühen Kirche zunehmend in die Hände von gebildeten «Experten», Theologen und Bischöfen (meist Bischöfen, die damals zugleich Theologen waren), und wurde von ihnen je nach der Situation des Dialogs, z. B. mit dem Hellenismus, umformuliert oder zur Beendigung innerkirchlicher Konflikte in abgrenzende dogmatische Sätze gebracht. Trotz dieser Engführung und Intellektualisierung der Glaubensbotschaft wußten die Kirchenväter um die Bedeutung des Glaubenssinns der vielen: Die übereinstimmende Auffassung der Glaubenden «von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien», wie eine bereits verräterische Formulierung bei Augustinus besagt, war für sie ein Kriterium für die Echtheit und Wahrheit einer Glaubensaussage. Augustinus sprach von «dogma popolare».

Mit der Gregorianischen Reform, die vom 11. Jahrhundert ab die Position des Papsttums absicherte, geriet diese Überlieferung in den Sog des «Vollmachtdenkens». Es wurde nicht geleugnet, daß auch das gläubige Volk eine «Vollmacht» habe, aber sie wurde praktisch unwirksam gemacht, etwa wenn man sagte, die Fülle der Vollmacht, die *plenitudo potestatis*, liege beim Papst amtlich, *in ministerio*, vor, beim Volk dagegen grundlegend, *in fundamento*. Innerhalb des gläubigen Volkes unterschied man die Ungebildeten, die *rudes*, von den Wissenden und Gebildeten. Die Streitigkeiten um die wahre Kirche und deren Struktur, die sich seit Wyclif und Hus zuspitzten und in der Reformation vorläufig kulminierten, führten dazu, daß das

Thema des Glaubenssinns nun immer stärker im Zusammenhang mit der Irrtumslosigkeit der Glaubenslehre erörtert wurde. In der nachtridentinischen römischen Theologie sprach man die Irrtumslosigkeit dem Papst «in docendo», wenn er (unter Beachtung der bekannten Bedingungen) lehrt, dem Volk «in credendo», wenn es glaubt, zu.

Damit legten sich im Hinblick auf unser Thema wenigstens zwei römische Positionen nahe: Das Lehramt, in Sonderheit das päpstliche, hat eine andere Erkenntnisquelle als die «einfachen» Christen, und diese gewöhnlichen Christen haben keine eigene Lehrautorität. Die Päpste begannen, das letztere auch hinsichtlich der Fachtheologen zu behaupten: Nach dem «Delegationsmodell», das noch Paul VI. vertrat, kommt den Theologen jeder Art nur die Aufgabe zu, kirchenamtliche Erklärungen weiter zu unterbauen, zu verdeutlichen und so delegiert in fremder Kompetenz zu lehren<sup>2</sup>.

Die Erneuerung der Ekklesiologie im 19. Jahrhundert von einem Gemeinschafts- statt von einem Gesellschaftsdenken aus konnte diese Tendenzen zunächst noch nicht auf den Boden der Tradition zurückholen. Nach dem *I. Vatikanum* sprach die römische Theologie von einer aktiven, den Päpsten reservierten und von einer passiven, der Gesamtkirche zukommenden Lehrunfehlbarkeit. Die dem Lehramt gegenüberstehende Kirche hatte so nur die Möglichkeit, das Gelehrte passiv zu rezipieren und sich dabei allerdings nicht zu irren.

Das I. Vatikanum hat in seiner dogmatischen Definition der Lehrautorität der Päpste außerdem bekräftigt, daß ein Papst beim Einsatz seiner höchsten Lehrautorität den Konsens der Gesamtkirche nicht benötigt<sup>3</sup>. Damit wollte jenes Konzil freilich die altkirchliche Auffassung von der Übereinstimmung der Glaubenden als Erkenntnis-kriterium für die Echtheit und Wahrheit einer Glaubensaussage nicht außer Kraft setzen. «Consensus» wurde vom I. Vatikanum nicht im Sinn der Kirchenväter und ihres Communio-Denkens verstanden, sondern im Sinn der römischen Rechtssprache: Eine päpstliche Definition ist zu ihrer Rechtsgültigkeit nicht auf eine Bestätigung oder Zustimmung der Kirche angewiesen, sagt das Dogma des I. Vatikanums.

Der Erneuerung der Theologie im 20. Jahrhundert im Geist des Neuen Testaments und der frühen Kirche ist es zu verdanken, daß das *II. Vatikanum* auf die altkirchliche Theologie

des Glaubenssinns und der Übereinstimmung zurückgriff und die Lehrunfehlbarkeit der Kirche als ganzer erkannte, wobei die fatale Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Lehrunfehlbarkeit fallengelassen wurde. In «Lumen gentium» 12 heißt es: «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. Joh 2,20 und 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie «von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien» [das Konzil zitiert hier Augustinus] ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.»

Hier wird nicht nur die Lehrunfehlbarkeit zurück- und eingebunden in die Glaubensunfehlbarkeit aller Glaubenden; hier wird auch ansatzweise, in dem letzten zitierten Satz, die einseitige Fixierung auf theoretische Wahrheiten überwunden. So kann der heutige Stand der allgemein, auch kirchenamtlich, anerkannten Meinung über den «Glaubenssinn» mit der Definition Wolfgang Beinerts wiedergegeben werden: «Der Glaubenssinn ist ein allen Gliedern der Kirche zukommendes freies Charisma der inneren Übereinstimmung mit dem Gegenstand des Glaubens, kraft dessen die Kirche in ihrer Gesamtheit, die sich im Glaubenskonsens ausspricht, das Objekt des Glaubens erkennt und im Lebensvollzug bekennt in ständiger Konsonanz mit dem kirchlichen Lehramt.»<sup>4</sup>

### Offene Fragen

Das II. Vatikanum hat hinsichtlich des Glaubenssinns eine fast vergessene Wahrheit wieder betont, es hat die Hierarchie und ihre Kompetenzen in das Ganze des Gottesvolkes zurückzubinden versucht, aber es hatte bei diesem Thema wie auch bei anderen Themen fundamentale Schwächen: Es war nicht konsequent und nicht konkret

genug. So blieben wichtige Fragen offen, von denen hier zwei Problemkomplexe angesprochen werden sollen: 1. Kommt nun hinsichtlich theoretischer Wahrheiten, das heißt, auch im Bereich der eigentlichen Lehre, der Gesamtheit der Glaubenden aus ihrem Glaubenssinn heraus eine Aussagekompetenz, eine Lehrkompetenz, zu? 2. Wie und wo läßt sich der Konsens entdecken, der sich hinsichtlich bestimmter Glaubensinhalte aus dem Glaubenssinn ergibt?

### 1. Zur Lehrautorität der Glaubenden

Auf den ersten Blick kommt der Gesamtheit der Glaubenden in der Kirche heute keine Lehrkompetenz zu. Es ist bekannt, daß aufgrund der historischen Entwicklung das kirchliche Lehramt (nach dem II. Vatikanum: der Gesamtepiskopat mit dem Papst an der Spitze) die Lehrkompetenz für sich reklamiert. Selbst wenn dieses Lehramt bereit wäre, die Theologen nicht mehr nach einem Delegationsmodell, sondern nach einem «Kooperationsmodell» zu betrachten und zu behandeln, würde damit noch nichts über eine Lehrautorität der Gesamtheit der Glaubenden ausgesagt. Denn die Lehrkompetenz ergäbe sich hier aus der Sachkompetenz, und diese käme und kommt aus einer bestimmten historischen Bildung, aus hermeneutischen und anderen intellektuellen Fähigkeiten zustande, die nicht einfach der Gesamtheit zu eigen sind. Die Lehrkompetenz der Theologen beruht natürlich auf Elementen, die mit dem Glaubenssinn zusammenhängen: Theologen und Hierarchen haben die gleichen Erkenntnisquellen, aber auch Theologen und Nichttheologen haben die gleichen Erkenntnisquellen; für die Lehrkompetenz der Theologen spielt es keine Rolle, ob der/die Lehrende ordiniert ist oder nicht; es besteht grundsätzlich Chancengleichheit unter allen Glaubenden, Theologen zu werden. Vom Bereich des Glaubenssinns sind die Theologen so zwar nicht getrennt, aber doch «abgehoben»: Sie beschäftigen sich, wie es die Art von Spezialisten ist, nur mit bestimmten Aspekten bestimmter Glaubensinhalte; sie wissen von immer weniger immer mehr. Zweifellos wird dort, wo Meinungen und Überzeugungen unter den Druck von Experten und Kompetenten gesetzt werden, nach außen hin der Eindruck einer gewissen Geschlossenheit erzeugt, die leicht als «Einheit» verklärt werden kann. Dabei wird aber leicht übersehen, wie

schnell ein Glaube, der nur von solchen, die ein Geheimwissen besitzen, authentisch ausgelegt werden kann, in Passivität gerät<sup>5</sup>.

Eine seltsame Rivalität zeichnet sich in manchen Äußerungen der Nachkonzilszeit ab: Manchmal erwecken theologische Experten den Eindruck, bei ihnen sei der Glaube des Volkes am besten aufgehoben, sie hätten ihn gegenüber dem Lehramt zu artikulieren. Umgekehrt haben schon Vertreter des Lehramts (auch sie, ihrerseits, Theologen ...) behauptet, sie hätten das Volk und seinen Glauben vor der Fachtheologie in Schutz zu nehmen. Beide bleiben den Beweis dafür schuldig, daß die «einfachen» Glaubenden durch sie vertreten sein wollen. Es gibt Theologen, die dieser Situation gegenüber nicht unsensibel und gleichgültig sind. Hinzuweisen ist z. B. auf Johann Baptist Metz und seine immer neuen Versuche, dem menschlichen Subjekt in Kirche und Gesellschaft seine Ehre wiederzugeben und dem elitären Denken, der Verdammung der großen Mehrzahl zur Sprachlosigkeit ein Ende zu machen. In die gleiche Richtung zielten wiederholte Bemühungen Karl Rahners, unter denen ich zwei hervorheben möchte.

1. Rahner hat mehrfach darauf hingewiesen, daß es eine legitime Differenz zwischen einem individuellen und dem kollektiven Glaubensbewußtsein gibt<sup>6</sup>. Er nannte das individuelle Glaubensbewußtsein den «konkreten Katechismus», der nicht einfach die Wiederholung des Gesamtbewußtseins der Kirche darstellt; in dem persönlichen Glaubensinteresse – wie Rahner es nannte, womit er natürlich ein Gruppenbewußtsein nicht ausschließen wollte – besteht mit Recht nicht ein gleich waches und lebendiges Interesse für schlechthin jede Wahrheit, die vom Lehramt vorgetragen wird. Es gibt Gruppen in ein und derselben Kirche, die jeweils ihre subjektive Hierarchie der Glaubenswahrheiten haben und die dabei verschiedene Selektionsprinzipien und -raster anwenden<sup>7</sup>. Die ganze inhaltliche Fülle der geschichtlichen Vermittlungen muß gar nicht immer und bei allen auf einmal zusammen gegeben sein<sup>8</sup>. Rahner hat sehr nachdrücklich betont, daß die einheitsstiftende Kraft, die die Glaubenden zur Gemeinschaft zusammenfügt und die Einheit ihres Glaubens bewirkt, nicht die amtliche Institution, sondern der Geist Gottes ist. Diesem Geist gehorsam, haben beide «Größen» einander positiv zur Kenntnis zu nehmen und von einander zu lernen: Der «offizielle Glaube der Amtskirche» und der «reale Glaube des

faktischen Kirchenvolkes» verhalten sich gegenseitig normativ<sup>9</sup>.

2. Diese Überlegungen wurden von Rahner ergänzt vom Thema der Offenbarung her<sup>10</sup>. Als ursprünglichsten Adressaten und Träger der Offenbarung Gottes identifiziert Rahner «den Menschen», das heißt die in bestimmten gesellschaftlich verfaßten Gruppen existierende Menschheit, das «Volk». Dieser Begriff von Offenbarung ergibt sich aus Rahners heute von sehr vielen akzeptiertem Verständnis von Gnade als der aus dem universalen Heilswillen entspringenden Selbstmitteilung Gottes, die auch außerhalb einer speziellen Wortoffenbarung gegeben ist. Die «Offenbarungsträger» sind dem gegenüber nicht alleinige Empfänger der Offenbarung Gottes, sondern authentische, verbalisierende Interpreten seiner Wortoffenbarung.

Nun stellt Rahner fest, daß die Offenbarung Gottes nur gehört ist, wenn die Selbstmitteilung Gottes erfahren und angenommen wird, und zwar nicht als eine Theorie, sondern ursprünglicher im existentiellen Vollzug des menschlichen Lebens. Auf dieses Schlüsselwort, mit dem sich unsere Frage weiter klärt, ist später zurückzukommen. Natürlich gehört es zu einer bejahten kirchlichen Existenz, daß diese eigene und ursprüngliche Offenbarung Gottes vom geschichtlich ergangenen Wort Gottes her in einer «anfänglichen Reflexion» gedeutet und ausgesprochen wird. So ergibt sich wieder die gegenseitige Normativität: Das Lehramt hat, unter dem geschichtlich ergangenen Wort Gottes stehend, dieses zu behüten und auszulegen, es hat aber auch auf das «Volk» und dessen Glaubenserfahrungen zu hören. Das «Volk» als Träger der ursprünglichsten Offenbarung ist noch am wenigsten von der Theologie als reflexem Menschenwerk berührt, ist nicht durch deren verengenden Raster gegangen. Aber es ist in Gefahr, seinen Glauben aus anderen Gründen deprivieren zu lassen: Gegen Wildwüchse und Verirrungen in Aberglauben ist es geschützt, wenn es auf das geschichtlich ergangene Wort Gottes hört. So ist bei den «einfachen» Glaubenden, wenn sie ihren Glauben artikulieren, eine wirkliche Lehrautorität gegeben, die aus ihrer Würde als Empfänger einer völlig ursprünglichen Offenbarung Gottes stammt.

Rahner hat sich zur Art und Weise dieser Artikulation nicht geäußert. Die «einfachen» Glaubenden sind erst in Ansätzen dabei, ihren Mut und ihre Sprache zu finden. Ihre «Lehre»

wird in einer anderen Form, mit anderen Methoden vorgelegt werden, als wir es von der intellektualisierten Theologie gewohnt sind. Sie wird «narrativ» oder in Gestalt der «oral history» vorgehen, wie erste Versuche im Feminismus, in Lateinamerika und in Afrika zeigen.

## 2. Zur Feststellung des Konsenses

Wie läßt sich die Übereinstimmung der Glaubenden hinsichtlich bestimmter Glaubensinhalte feststellen? Zunächst dürfte es wohl unbezweifelbar sein, daß die Glaubenden sich selber äußern müssen; sie können nicht einfach durch ihre Bischöfe vertreten werden, wie das Pius IX. und Pius XII. bei ihren Dogmatisierungsbefragungen annahmen. Sodann dürfte es nicht genügen, auf die Wiederholung des «Credo» in der Liturgie hinzuweisen und zu meinen, damit käme die Übereinstimmung der Glaubenden weltweit genügend zum Ausdruck. Denn die Begrifflichkeit des «Credo» und erst recht die späterer dogmatischer Formeln wirft so viele Verstehens- und Verständigungsprobleme auf, daß die Rezitation eher den *Willen* zur Übereinstimmung als diese selber bekundet. Echte Verständigung geschieht in gelungenen Kommunikationsgemeinschaften, die dann, wenn es sich um theologische und philosophische Inhalte handelt, naturgemäß zunächst einmal sehr klein und schon wieder elitär sind. Auch ist zu beachten, daß ein Konsens nie «fertig» ist, da das Leben mit seinen differenzierten Fragen weitergeht: Konsens ist immer im Werden begriffen.

Die Frage nach dem Konsens läßt sich wohl leichter beantworten, wenn nicht an die satzhafte Artikulation des Glaubens und in diesem Sinn an «Theorien» gedacht wird, sondern an den konkreten Vollzug des Glaubens im menschlichen Leben. Diese Sicht auf das konkrete Christenleben verbindet sich mit dem legitimen «konkreten Katechismus»: Wohl ist der Ausgangspunkt die empfangene Offenbarung Gottes, sein vernommenes geschichtliches Wort; aber die für das Subjekt wichtige Hierarchie der Glaubenswahrheiten ergibt sich aus der konkreten Situation des Subjekts, aus seinen konkreten Nöten, Bedürfnissen und Sehnsüchten. Was ihm in dieser Situation an Hilfe aus dem Glauben zukommt, erfährt und weiß es selber; das kann ihm nicht «von oben» oder von Amts wegen verordnet werden.

Es ist das Schicksal vieler amtlicher Dokumente, daß sie in bester Absicht verfaßt, aber sogleich

mit ihrer Veröffentlichung schon wieder vergessen sind: weil sie dem Partner, dem an ursprünglicher Würde ebenbürtigen Adressaten einfach von oben und von außen zugemutet wurden, ohne daß er als Subjekt in seiner konkreten Situation ernst genommen wurde. Amt und Theologie können nicht beliebig festsetzen, welche Glaubenswahrheiten aus dem umfangreichen Fundus des offiziellen Glaubens der Amtskirche zu aktualisieren und spekulativ auszubauen sind. Sie können zwar von ihren Rechten her diesen Versuch machen – beispielsweise eine Neubelebung und Verfeinerung der Lehre über das innertrinitarische Leben Gottes in Angriff nehmen –, aber sie verbauen sich damit selber den Weg zur Rezeption, die nur Ergebnis eines Dialogs und nicht eines Oktroys sein kann.

Damit zeigt sich aber auch, daß es leichter ist, den Konsens der Glaubenden über eine von einem fundamentalen Glauben genährte christliche Praxis als über eine Glaubentheorie zu ermitteln. Wie sollte festgestellt werden, was eine Vielzahl von Glaubenden beispielsweise vom innertrinitarischen Leben Gottes denkt, für wie wichtig dieses Denken in ihrem eigenen Leben genommen wird? Aus einer bestimmten Situation aber mit ihren konkreten Nöten und Bedürfnissen entsteht immer wieder eine bestimmte Praxis von Christen, das heißt von Menschen, die eigene ursprüngliche Adressaten einer göttlichen Offenbarung und Hörer des geschichtlich ergangenen Wortes Gottes sind. Sie sind sich einig, daß der Wille Gottes in einer bestimmten Stunde ein bestimmtes Handeln von ihnen verlangt; sie sind dabei von der Erinnerung an Jesus her in ihrer Überzeugung motiviert und gestärkt. Ihre Praxis ist auch für Außenstehende erkennbar; sie ist jenes Zeugnis, das eindeutige Rückschlüsse auf ihren Glaubenssinn zuläßt.

Konkrete Beobachtungen sollen diese These noch ergänzen. Die einfache und praktische Verkündigung Jesu von Nazaret (wie sie beispielsweise auf exegetischer Seite von Paul Hoffmann, auf systematischer Seite von Edward Schillebeeckx so eindringlich und gründlich erhoben wurde) erweist sich auch in der Gegenwart als zugänglich für das «Volk». Auch ohne theologische Experten gelangen ihre Impulse zur Geltung. Die Übereinstimmung der Glaubenden bezieht sich nicht nur auf das, *was* Jesus will; sie

bezieht sich auch auf das Fundament der Verkündigung Jesu, auf seinen vertrauensvollen Gottesglauben und auf die Einzigartigkeit der Person Jesu.

Diese Übereinstimmung kommt hinsichtlich dieser Glaubensinhalte wie hinsichtlich der von Jesus geforderten radikalen christlichen Praxis deutlich und für das «breite Volk» gültig zum Ausdruck. Als heute *bestes Beispiel* darf die von Christen mitgetragene weltweite *Friedens- und Befreiungsbewegung* genannt werden. Sie entspricht den konkreten Nöten und Bedürfnissen der Christen wie anderer Menschen. Sie bringt das Spezifische des christlichen Glaubens, hier nämlich die Fundierung im Friedens- und Gerechtigkeitswillen Gottes zum Ausdruck und bedeutet zugleich eine Bejahung der christologischen Grundaussagen. So hat sie Bestand vor der geschichtlichen Wortoffenbarung Gottes, anders als andere Ausprägungen des Volksglaubens, die vielleicht auch von vielen getragen werden, aber vor dem Evangelium nicht Bestand haben können, wie z. B. manche exzessive Ausprägungen der Marienfrömmigkeit. Analog zu den Häresien gegenüber theoretischen Glaubenswahrheiten muß man sagen: Auch hier gibt es Menschen, die sich «Christen» nennen und sich dennoch dieser Bewegung verweigern; auch sie geraten unter das kritische Gericht der Offenbarung Gottes.

Die christlich-konkrete Praxis entsteht aus dem Glaubenssinn, sie wird nicht «oben» ausgedacht. Wo praktische Verhaltensweisen «von oben» empfohlen werden, die nicht aus der einfachen und praktischen Verkündigung Jesu hervorgehen und so dem «Volk» verständlich sind, sondern wieder komplizierte theoretische Begründungsprobleme aufwerfen, z. B. ein bestimmtes Verständnis von Naturrecht voraussetzen wie die Weisungen zur Geburtenregelung, da kommt ersichtlich ein solcher Konsens des «Volkes» nicht zustande. Der *Konsens* kann sich also auch *in der Form einer «aktiven Rezeption» oder in Gestalt der Verweigerung dieser Rezeption* äußern. Je stärker eine bestimmte Glaubenspraxis der aktuellen Notsituation entspricht und in der Verkündigung Jesu verwurzelt ist, desto mehr wächst sie über prophetische Einzelsubjekte und begrenzte gesellschaftliche Gruppen hinaus mit der Tendenz, Glaubenszeugnis der Gesamtheit aller Glaubenden zu werden.

<sup>1</sup> Gute Erstinformationen finden sich bei: H. Bacht, Consensus: LThK III (1959) 43–46; M. Seckler, Glaubenssinn: LThK IV (1960) 945–948; M. Löhrer: MySal I (1965) 547–555; W. Beinert, Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (Sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntnis-kriteriums: Catholica 25 (1971) 271–303, hier weitere Literatur. Für eine Vertiefung der Problematik vgl. M. Garijo, Der Begriff der «Rezeption» und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie: P. Lengsfeld – H. G. Stobbe (Hg.), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung (Stuttgart/Berlin 1981) 97–109; J. Wohlmuth, Konsens als Wahrheit?: Zeitschr. Kath. Theol. 103 (1981) 309–323 (Literatur!).

<sup>2</sup> Vgl. H. Vorgrimler, Die Autonomie der Theologie: K. Rahner/H. Fries (Hg.), Theologie in Freiheit und Verantwortung (München 1981) 138–173, mit weiterer Literatur, hier insbesondere von M. Seckler.

<sup>3</sup> Vgl. H. Fries, «Ex sese, non ex consensu ecclesiae»: Volk Gottes (Festschrift für J. Höfer, Freiburg i.Br. 1967) 480–500.

<sup>4</sup> W. Beinert, aaO. 293.

<sup>5</sup> A. Grillmeier: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I (1966) 189.

<sup>6</sup> K. Rahner, Häresien in der Kirche heute?: Schriften zur Theologie IX (Zürich 1970) 453–478.

<sup>7</sup> H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Freiburg i.Br. 1983) 45.

<sup>8</sup> K. Rahner, Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes: K. Rahner/H. Fries (Hg.), Theologie in Freiheit und Verantwortung (München 1981) 15–29, hier 21 f.

<sup>9</sup> AaO. 22.

<sup>10</sup> K. Rahner, Zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion: Schriften zur Theologie XVI (Zürich 1984) 195–195.

## HERBERT VORGRIMLER

1929 in Freiburg i.Br. geboren; studierte Philosophie und Theologie an den Universitäten Freiburg i.Br. und Innsbruck; seit 1972 als Schüler und Nachfolger Karl Rahners Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster. Er veröffentlichte zusammen mit K. Rahner u. a. Kleines theol. Wörterbuch (1983). Eigene Veröffentlichungen u. a.: Buße und Krankensalbung (1978); Der Tod im Denken und Leben des Christen (1978, spanisch 1981); Hoffnung auf Vollendung (1980); Wir werden auferstehen (1981); Jesus – Gottes und des Menschen Sohn (1984). Anschrift: Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster.

Edward Schillebeeckx

## Die Lehrautorität aller

Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments

Von einem «Magisterium» der Gläubigen zu reden hat – sprachwissenschaftlich betrachtet – etwas Unlogisches, etwas Widersprüchliches an sich. Jedenfalls *kann* darin eine Verwechslung liegen in bezug auf eine doppelte Ebene, auf der jemand Autorität ausüben kann. Darum will ich, um Mißverständnissen oder einem unsauberen Sprachgebrauch vorzubeugen, vorab eine deutliche Unterscheidung anbringen zwischen Autorität in der Kirche – verstanden als die gesamte Glaubensgemeinschaft – in Glaubensdingen einerseits und der Lehrautorität der Amtskirche andererseits; mit anderen Worten: zwischen der *Lehrautorität* aller und dem *Lehramt* von bloß einigen, die hierzu durch die Glaubensgemeinschaft selbst kraft des ihr innewohnenden Heiligen Geistes und im Namen Christi bevollmächtigt wurden.

Die nur schwer bestimmbare Lehrautorität der Gläubigen in Sachen des lehrhaften Glaubensausdrucks liegt auf einer anderen Ebene als die juridisch schärfer bestimmbare Autorität der offiziellen Amtsträger, als die Autorität des Weltepiskopats in Einheit mit dem Papst: «Petrus mit den Elfen;» am liebsten möchte ich sagen: «Nie ohne die Elfe.»

Beide Formen von Autorität in der Kirche haben eine wechselseitig normative, kritische und komplementäre Funktion in bezug auf die gläubige Erkenntnis des kirchlichen Glaubensinhalts als Frucht von Gottes Handeln. Als systematischer Theologe analysiere ich hier nur (der Planung dieses Heftes entsprechend), was die innere Struktur der Berichte der kanonischen Bibel uns hinsichtlich der eigentümlichen Autorität der Gläubigen in Sachen von Glauben und Ethik als einer Widerspiegelung der Autorität Jesu in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft lehren kann.

### *I. Jesus im Spiegelbild der kirchlichen «sequela Jesu»*

Nicht nur das Alte Testament, sondern auch Jesu eigene Jünger tragen maßgeblich dazu bei, daß