

<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

wir Jesus verstehen können, ebenso wie auch eine zweite und dritte Generation von Christen maßgeblich beitragen zum Verstehenkönnen der Autorität früherer «Apostel und Propheten», auf die ja nach Eph 6,20 die Kirche aufbaut ist.

Im Neuen Testament handelt es sich um den Bericht über einen Juden, der in unserer menschlichen Geschichte auftritt und den nach seinem Tod glühend begeisterte Jünger als den «Christus, Gottes einzigen Sohn, unseren Herrn» bekannten. In diesem Bericht lesen wir, wie bestimmte Menschen auf diese historische Erscheinung Jesu reagiert haben und wie sie dadurch ein neues Leben zu führen begannen; auch wie andere Menschen in einer ebenso radikalen Reaktion in ihrer Begegnung mit Jesus oder weil sie von ihm gehört hatten, ihn heftig verwarfen und ihn sogar durch eine Exekution aus dem Weg räumten. Auf dem Weg über das Neue Testament können wir uns sogar wie in einem Spiegelbild in wesentlichen Zügen vergegenwärtigen, wer Jesus war, wie er lebte, was ihn beseelte. Denn ihm wollen diese Christen nachfolgen, während andere ihn (zur Verteidigung ihres eigenen Status) vernichten. Von ihm selbst haben wir keine Schriften, keine direkten «Dokumente». Nur in der Widerspiegelung durch seine Jünger ist uns ein Portrait Jesu überliefert worden. Die kirchliche «*sequela Jesu*» ist das einzige Dokument, das Jesus uns hinterlassen hat. Sie ist die eigentliche «Ikone» Jesu unter uns.

Die späteren Jünger waren bemüht, zu begreifen, was Jesus für seine ersten Jünger bedeutet hatte. Sie taten alles, um zu erkennen, was er auch für ihr eigenes Leben hier und jetzt bedeuten könnte. Die Geschichte des ersten, bereits reich nuancierten Nachfolgeprozesses schlug sich jedenfalls auf ebenso partikuläre Weise nieder in dem, was wir das Neue Testament nennen. Aus diesen neutestamentlichen Berichten wird offenkundig, daß das, was von Jesu historischem Leben ausgegangen ist, derart war, daß es entweder zu radikaler Nachfolge oder zu schroffer Verwerfung herausforderte. Vor allem die Art seines Auftretens war auffallend und ohne seinesgleichen. Die Frage: «Wer sagt ihr, daß ich bin?» erhält dadurch eine theologisch geladene Bedeutung. Dies ist die Sichtweise der kanonischen Schriften des Neuen Testamentes selbst.

Weiter stellen wir fest, daß die gesamte fernere Geschichte des Christentums aus einem nie auf-

hörenden Nachfolge- und Interpretationsprozeß besteht, in dem Christen, die immer aufs neue mit anderen Situationen und Problemen innerhalb der Kirche und innerhalb unterschiedlicher Kulturräume konfrontiert sind, in Treue zur überlieferten Glaubenstradition sich gläubig, aber auch kritisch mit dem einlassen, was vorausgehende christliche Generationen ihnen hinterlassen haben. Aus der Möglichkeit eines diachronischen Vergleichs dieses interpretativen Handelns von Christen in den verschiedenen Lebensphasen der Kirchengemeinschaft oder aus dem gemeinsamen gläubigen Lernprozeß um Jesus als seine Mitte erhellt schließlich, was «christliche Identität» ist, und zwar durch alle unterschiedlichen Erfahrungen und theoretischen Artikulationen hindurch.

Was im Neuen Testament immer aufs neue auffällt, ist die wesentliche Beziehung zur Person Jesu und zu seiner Botschaft vom Kommen dessen, was Jesus «Reich oder Herrschaft Gottes» nennt. Es besteht eine innere Verbindung zwischen der Botschaft und ihrem Verkündiger, so wie auch ein innerer Zusammenhang besteht zwischen dieser Botschaft und Jesu konsequentem Handeln danach. Mit seiner Person, mit seiner Botschaft und seinem Lebenswandel bürgt Jesus für die befreiende, Kommunikation ermöglichende und versöhnende Menschenliebe Gottes.

Damit wird etwas sehr Wichtiges offenkundig: Jesu Botschaft von und über Gott ist von seiner eigenen Gotteserfahrung her dermaßen in seinen handelnden, befreienden und Kommunikation ermöglichenden Umgang mit den Menschen integriert, daß seine Verkündigung und seine Lebenspraxis einander gegenseitig interpretieren, indem sie beide zusammen die gegebene Situation und den Menschen verändern und erneuern, indem sie ihn in solidarischer Liebe für den Mitmenschen freimachen – so wie Zachäus, der nach der befreienden Begegnung mit Jesus den Armen Anteil gab an all seinem (nicht immer auf faire Weise erworbenen) Besitz.

Daraus erhellt, daß unser gläubiges Wissen um Jesu eigentümliche Weise zu sein, zu reden und zu handeln nicht abzulösen ist von der *Reaktion anderer* darauf. Jesus verkündigt die Wirklichkeit Gottes als Heil für Menschen, die in Kontakt mit ihm dann auch von Grund auf Heil erfahren. In seiner Existenz als Mensch behauptet er durch sein menschliches Handeln Gott als Menschen rettende und befreiende Wirklichkeit. Die Iden-

tität Jesu muß deshalb mit abgelesen werden aus dem und in dem Heil, das dank ihm in anderen Menschen verwirklicht wird. In der Umkehr und Lebenserneuerung von Menschen durch Jesus und im Kontakt mit ihm wird sichtbar, wer Jesus selbst ist und was er tut. Darum gehört das neutestamentliche Zeugnis, das Zeugnis aller Christen, wesentlich zur Antwort auf die Frage, wer Jesus war und wer er sein kann für uns, auch jetzt noch.

Dieses Zeugnis hat darum Anteil an der Autorität Jesu. Es ist von ihr nicht zu lösen. Die «sequela Jesu» (die nicht zu trennen ist von einem begleitenden spontanen oder ausdrücklichen «Interpretationsprozeß») von Christen im Lauf der Zeiten, aber auch heute, ist die historische Vermittlung zwischen der Zeit Jesu und unserer heute lebenden Generation. In Gestalt dieses immer aufs neue zeitgebundenen Zeugnisses leuchtet wie in einem Spiegelbild die Autorität Jesu selbst auf. *Darin* haben die Gläubigen «das Sagen» in der Kirche – aus der Kraft des Heiligen Geistes.

Dieselbe Struktur finden wir übrigens wieder in der Auferstehung Jesu selbst und im Auferstehungsglauben der Christen – zwei verschiedenen, aber nicht voneinander trennbaren Wirklichkeiten. In der Auferstehung Jesu als neuer eschatologischer Heilstat Gottes, vollzogen an Jesus selbst, beglaubigt Gott die Person, die Botschaft und den Lebensweg Jesu über den Bruch hin, den sein Tod darstellt. Er drückt all dem sein Siegel auf und widerspricht damit dem, was Menschen Jesus – und (exemplarisch in ihm) auch anderen Menschen – angetan haben und noch immer antun.

Aber auch hier gilt der Grundsatz, daß das «In-sich» und das «Für-uns» nicht voneinander getrennt werden können. Jesu eigene Auferstehung, seine Sendung des Heiligen Geistes, das Entstehen der christlichen «Gemeinde Gottes», die «aus dem Geist lebt», und das neutestamentliche Zeugnis – obschon dies alles nicht identisch ist – definieren einander wechselseitig. Und allein innerhalb dieser wechselseitigen Definition kann man etwas sagen über Jesus von Nazaret und ihn als den Christus bekennen. *In* der Glaubensgemeinschaft vollzieht sich darum die *Epiphany*, die offenbarende Erscheinung des gekreuzigten, aber dann auferstandenen Jesus. Die Autorität Jesu wird transparent in der echten «sequela Jesu» der Kirchengemeinschaft, die in den Spuren Jesu geht.

## II. Widerspiegelung in der dritten, vierten und ... tausendsten Generation

Die Erfahrung von Gottes Sorge für Menschen, die aus der Botschaft und dem Lebensweg Jesu erhellte, war der Ursprung der ersten Welle der Jesusbewegung, die vor allem von hebräisch (aramäisch) sprechenden christlich gewordenen Juden getragen war. Sie warteten geduldig auf das Kommen Jesu als Weltenrichter. Im Neuen Testament aber kamen vor allem die Segmente der alten christlichen Jesusbewegung zu Wort, die getragen waren von griechisch sprechenden christlich gewordenen Diasporajuden. In ihrem Milieu wurde die judenchristliche Bewegung eine universale Missionskirche. Für diese Christen war nicht die Erfahrung einer Begegnung mit dem historischen Jesus (dem sie ja tatsächlich nie begegnet waren) die unmittelbare Grundlage ihres Glaubens, ihres Kirchenaufbaus und ihrer Sendung, sondern ihre Geisttaufe: ihre Taufe im Namen Jesu. Der Gott dieser Christen war und ist der Gott, der Jesus in seinem Tod nicht im Stich gelassen hat, sondern der ihn selbst zum «lebenspendenden Geist» gemacht hat (1 Kor 15, 45). Christen, die in ihm getauft werden, sind denn auch selbst *pneumatikoi*.

Dies war schon seit altersher die Sicht der Kirche bei den hellenistisch-jüdischen Christen in Jerusalem, dem Kreis um Stephanus. Schon früh wurden sie aus Jerusalem vertrieben. Viele von ihnen wichen über Samaria nach Syrien aus, vor allem nach Antiochia. Dort gründeten sie schließlich die erste große christliche Missionsgemeinde: die Kirche von Antiochia. Bei ihnen ging nach seiner Bekehrung auch Paulus in die Lehre.

Diese pneumatologische Sicht der Kirche war in der alten Kirche sehr verbreitet. Wir kennen dieses Kirchenbild zwar nur mittelbar aus dem Neuen Testament: über Paulus und den Paulinismus, über die Apostelgeschichte des Lukas, über bestimmte Traditionen im Markusevangelium und einige andere Texte im Neuen Testament<sup>1</sup>.

Solidarität und Gleichheit aller Christen «im Geist» (Apg 2, 17–18; 2 Kor 5, 17), «Leben durch den Geist oder im Geist» (Gal 5, 25; 6, 1), «neue Schöpfung» (Gal 6, 15; 2 Kor 5, 17): Das waren die großen Schlüsselworte der christlichen Missionsbewegung und ihrer Theologie. Diese Ekklesiologie fand ihre Quelle in der Geisttaufe, der Grundlage allen kirchlichen Lebens. Paulus, welcher derselben Sicht von Kirche huldigt, wird

der pneumatischen Bewegung zwar vorwerfen, daß sie die Auferstehung leugnet. Aber worum es sich hier eigentlich handelte, war nicht so sehr die Auferstehung als solche als vielmehr eine bestimmte Form von «präsentischer» oder «bereits realisierter Eschatologie»: Durch die Geisttaufe lebten diese Christen *als schon Erlöste* in einer «neuen Welt» und «in der Fülle der Zeiten». Darum machten sie sich nichts von der «alten Welt» zu eigen; manche von ihnen wollten sogar nicht mehr arbeiten. Für sie war die alte Welt irrelevant. Lebten sie doch in der Gemeinschaft von Glaubensgenossen bereits in der neuen Welt, vollkommen fremd und «nicht zu Hause» in der Welt da draußen, in der Alltagswelt.

Einige Stellen der Apostelgeschichte sind für diese frühe christliche Sicht der Kirche bezeichnend (Apg 19, 1–7; und 18, 24–19,1). Es scheint sich um Jünger Jesu gehandelt zu haben, die von Johannes dem Täufer getauft worden waren, die aber nichtsdestoweniger auch «über alles, was Jesus betraf,» unterrichtet waren (Apg 18, 25). Offensichtlich waren sie voll auf der Höhe der sogenannten «Logientradition» über Jesus. Aber vom Geist hatten sie nicht gehört! Apollos war einer von dieser Art Christen, und wahrscheinlich kam er – typisch genug! – aus Ägypten. Er mußte noch die «Geisttaufe» empfangen, welche die Grundlage aller pneumatischen und selbst der ekstatischen Erfahrungen in der Gemeinde war. Apollos kannte noch nicht die «Pneuma-Christologie» dieses vorpaulinischen und großenteils auch des paulinischen Christentums. Die Gegenüberstellung von «Taufe mit Wasser» und «Taufe mit dem Geist» finden wir seit der Q-Tradition (Mt 3, 11 und Lk 3,16) in allen Schichten des Neuen Testaments (Mk 1,8; Joh 1,26. 31. 33; Apg 1,5; 11, 16; 1 Kor 13, 13). Die Apostelgeschichte wendet die Prophetie des Joël auf die ganze christliche Gemeinde an; alle christlich Getauften bilden das eine *prophetische* und *pneumatische* Volk Gottes, eine Gemeinde von gleichen Partnern ohne Herrschaftsverhältnisse (Gal 3,27–29), obgleich dies Leitungsfunktionen nicht ausschließt.

Diesen pneumachristologischen Weisheitsmessianismus faßt Paulus gut zusammen: «Christus ist Gottes Macht und Weisheit» (1 Kor 1, 24), aber diese Vorstellung geht zurück auf vorpaulinische Traditionen: «Ihr seid in Christus (= Messias) Jesus, der für uns die Weisheit Gottes ist» (1 Kor 12,30). Daher ist auch der Antiochenische Name «Christen» (Apg 11,26) abgeleitet,

der bedeutet, daß da Menschen *in* Christus sind, in Jesus, der selbst erfüllt ist von Pneuma, ja selbst «Pneuma ist» (1 Kor 15,45). «Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet» (1 Kor 12, 3).

Diese Weisheitschristologie ist auch der Kern aller von Paulus und den paulinistischen Autoren zitierten Weisheitshymnen, die sich auf Jesus beziehen (Phil 2, 6–11; Kol 1, 15–20; Eph 2, 14–16; 1 Tim 3, 16; Hebr 1,3; 1 Petr 3, 18. 22; auch – aber diesmal in männlichen Logos-Begriffen – in Joh 1, 1–14). Messias Jesus, Weisheit Jesus, Logos Jesus: In all ihrer Christlichkeit sind das typische Ausdrucksformen hellenistischer, christlich gewordener Juden. Christologie ist hier, in Jesus, neugeeichter jüdischer Messianismus.

An allen Küsten des Mittelmeers wimmelte es damals von «Pneumatikern», vor allem von solchen östlicher Herkunft. Auch diese Judenchristen brachten ihre eigenen christlichen Erfahrungen in zeitgenössischen, sehr kontextgebundenen Erfahrungsbegriffen der Kultur dieses Umkreises zum Ausdruck. Für sie war dies alles aber mehr auf der «österlichen» Pflingsterfahrung der Geisttaufe begründet.

Der zum Christ gewordene Paulus wurde vor allem mit dieser Form des alten Christentums konfrontiert. Nicht von ungefähr sprechen noch vorpaulinische Traditionen davon, daß die Kirche *auferbaut* sei auf «Aposteln und Propheten» (Eph 2, 20). Dennoch wird Paulus einige Korrekturen an dieser Tradition anbringen. Paulus will bei allem auch von ihm betonten «Schon» doch vor allem auf das «Noch-nicht» der Erlösung den Nachdruck legen. Dadurch korrigiert er die präsentische Eschatologie und führt so irrational-ekstatische Elemente in der pneumatischen Bewegung auf nüchterne Proportionen zurück (siehe 1 Kor 14, 40). Bei all ihrer Erfahrung als Christen oder Gemeindemitglieder, daß sie «in einer neuen Welt» leben, müssen diese enthusiastischen Christen in die Alltagswelt zurückgeholt werden. Ohne jeden Blick für die kritische Funktion, die Christen in der «alten Welt» zu erfüllen haben, weist Paulus diesen Christen viel eher einen Platz in dieser Welt zu, auf dem sie «systembestätigend» wirken: Der Sklave ist in der Kirche «ein Freier», in der weltlichen Gesellschaft aber bleibt er Sklave. In der Kirche ist die Frau dem Mann in keiner Weise unterworfen, aber «in der Welt» gelten nach wie vor die männlichen Vorrechte. Diese und ähnli-

che Ermahnungen des Paulus sind von pastoral-missionarischen Motiven inspiriert: Für Paulus sind die Heiden «potentielle Christen»; darum darf man ihnen keinen Anstoß geben. Kontextbedingte pastorale Strategie, nicht aber Kerygma oder Dogma ist es, was hier am Werk ist. Darum auch handelt es sich hier nicht um bindende Normen für heutzutage lebende Christen.

«Die Kraft des Geistes»: Dieses Schlüsselwort der alten Kirche bringt die Grundüberzeugung dieser Generation von Christen zum Ausdruck. Die «Großkirche» hat durch ihre Kanonisierung vieler divergierender christlicher Schriften diese *Pneuma-Christologie* auf dem Weg über die *Logientradition* mit dem *historischen Jesus* verbunden. Sie hat auf diese Weise verhindert, daß die Pneumatologie ihre christologische Basis verloren hätte und so zu einer allgemein-religiösen Bewegung ohne messianische oder christologische Grundlage verflacht wäre.

### III. Nichtfunktionale Autorität

Als Barnabas und Paulus durch die Gemeinde von Antiochien ausgesandt wurden (Apg 13, 1–3), hatten dort Propheten und Lehrer (*didaskaloi*) die Gemeindeleitung. Wie aus Dokumenten bis in die Zeit des 3. Jahrhunderts erhellt, konnten «Glaubenslehrer» sowohl ordiniert wie nichtordiniert sein. Sie genossen ein großes Ansehen in der Kirche. Sie wurden Lehrer nicht durch kirchlichen Auftrag, sondern aus eigener Initiative und aufgrund deutlich erkennbarer Geistesgaben («frater aliquis doctor, gratia scientiae donatus» – «ein gewisser Bruder, der Lehrer ist, da er mit der Gnade der Wissenschaft begabt ist», sagt Tertullian<sup>2</sup>). Noch zu Beginn des 3. Jahrhunderts spricht die *Apostolikè Parádosis* des Hippolyt von «doctores», ganz gleich, ob es sich dabei um Kleriker oder um Laien handelte. Für die Unterrichtung im Glauben genügte die Geisttaufe, und diese Geisttaufe war in manchen Gläubigen wirksamer als in anderen.

Vor allem die Geschichte des Laien Origenes, der später verpflichtet wurde, sich zum Priester weihen zu lassen, wie Eusebius berichtet<sup>3</sup> und auch Hieronymus<sup>4</sup>, läßt erkennen, daß Laien von Anfang an «doctores», Glaubenslehrer, in der Kirche waren, wenn auch in der Mitte des 3. Jahrhunderts die Bischöfe alle Ausübung der Lehre an sich zogen, so daß von da an nur noch die Rede war von «*sacerdotes doctores*»<sup>5</sup>. Die Geschichte des Lektorats als eines Weiheamtes

bestätigt die Klerikalisierung der Lehrautorität in der Kirche<sup>6</sup>. Lehrautorität wurde in der Folge ausschließlich verengt auf das Lehramt.

Erst im Hochmittelalter wurde eine neue scharfe Unterscheidung zwischen der «Lehrautorität» der «*doctores*» und dem «Lehramt» von Papst und Bischöfen eingeführt. Letzteres nannte man die «*cathedra pastoralis*», während die Lehrautorität der Theologen «*cathedra magistralis*» genannt wurde. Die mittelalterlichen Theologen betrachteten sich als «*doctores*» – unabhängig von der kirchlichen Autorität. Tatsächlich waren diese *doctores* zwar Priester, aber ihre Lehrautorität gründete sich nicht auf eine Weihe oder einen kirchlichen Auftrag, sondern auf ihre Promotion durch die Universität.

Wenn damit auch von neuem eine nichtamtliche Lehrautorität in der Kirche angenommen wurde, so wird darin doch eine neue Schmälerung der «allgemeinen Lehrautorität der Gläubigen» sichtbar: Sie wurde intellektualistisch reduziert auf die Kaste der Gelehrten. Dabei richtete man sich aus nach dem pseudodionysischen und hierarchisch-feudalen Modell, das Thomas von Aquin in aller Schärfe formuliert: «Die göttliche Offenbarung erreicht die Tieferstehenden zufolge einer bestimmten Rangordnung durch Vermittlung der Höhergestellten... wie aus Dionysius erhellt. Und aus den gleichen Gründen muß daher die Glaubensauslegung den Tiefergestellten von den «maiores» mitgeteilt werden.»<sup>7</sup> Nach Thomas sind die Priester die Steinmetzen einer Kathedrale, die Bischöfe die Bauaufseher und die Theologen die Architekten<sup>8</sup>.

Andererseits war es doch derselbe Thomas, der sagen konnte, eine einfache alte Frau (warum eigentlich nicht auch ein alter Mann?) könne eine tiefere Einsicht in den Glauben haben als der größte Theologe. Es ist auch derselbe feudaldenkende Thomas, der trotzdem einen starken Nachdruck auf die «*cognitio per modum connaturalitatis*» legt: Glaubenserkenntnis aufgrund eines christlichen und schließlich heiligen Lebens.

Erst mit dem Ende des Ancien Régime verschwand der bevorrechtigte Stand der «*doctores*» mit all ihren Privilegien für sie selbst und für ihre eventuelle Frau und ihre eventuellen Kinder. Nur noch in Ausnahmefällen wurden seitdem «Laien» aufgrund ihres eigenen Beitrags zur Glaubenserhellung zu «Kirchenlehrern» erklärt wie z. B. Teresa von Avila und Katharina von Siena. Aber diese durch die Amtskirche aner-

kannten Spitzenfiguren verdeutlichen nur, was in allen Getauften schlechthin vorhanden ist: Es gibt auch außerhalb des Lehramtes und außerhalb der theologischen Autorität von Wissenschaftlern eine *Lehrautorität* in der Kirche.

Seit der Zeit der Aufklärung wird «Autorität» eher noch einseitiger mit Autorität aufgrund von intellektuellen Kenntnissen gleichgesetzt. Mit als Folge davon wurde erst seit dem darauf folgenden 19. Jahrhundert der Begriff «*magisterium*» ausschließlich für die *amtliche* Autorität in der Kirche reserviert. Das alte griechische Wortspiel rund um die Wortstämme *path-* (von *páschein* = leiden) und *math-* (von *manthánein* = lernen) verschwand von der Bühne. In unseren Tagen haben wir aber wieder begonnen einzusehen, daß die Autorität der Vernunft sich unter die Kritik der «Autorität der leidenden Menschheit» stellen muß. Die aufgeklärte Vernunft muß sich empfänglich öffnen für die nichtfunktionale Autorität des leidenden Menschen; sonst droht die Gefahr, daß «Führende», seien dies nun Theologen oder Amtsträger, sich als Ayatollahs aufzuführen. Darum ist das Modell der heutigen Befreiungstheologie so attraktiv. Die Befreiungstheologen artikulieren, was an impliziter Christologie und Theologie in einem Volk lebt, das von Leiden umgeben ist und das aufgrund eines evangelischen Impulses um seiner Brüder und Schwestern willen in Bewegung gerät. Aus Leiden und konkreten Notsituationen entsteht aus der Erinnerung an den biblischen Jesus Christus eine bestimmte Praxis von Christen. Da wächst ein Konsens unter dem gläubigen Volk selbst, das zum Subjekt einenden Glaubensausdrucks wird. Theologen *helfen* dabei nur dem Volk.

In der Vergangenheit waren es oft «religiöse Genies» wie Augustinus, Thomas von Aquin oder Martin Luther, die den Konsens der Gläubigen für lange Zeiträume der Kirchengeschichte beeinflusst haben. In unseren Tagen sehen wir etwas anderes sich vollziehen: Neben der akademischen Theologie entsteht eine Theologie von Basisgruppen. Gottes Offenbarung ist zwar ein von Menschen und ihren historischen Erfahrungen *unabhängiges* Geschehen. Aber dieses Geschehen wird durch Menschen erfahren und zur Sprache gebracht in Form einer kumulativen Erfahrungs- und Interpretationstradition. Und eben *insofern* sie von Menschen zur Sprache gebracht wird, ist diese Gottesoffenbarung *abhängig* von Kultur, Ort und Zeit dieses Zursprache-Bringens. Dies gewinnt vor allem in

unserer heutigen Situation von Kirche und Welt eine markante Bedeutung. Es sind allerlei Formen von außerakademischer Theologie entstanden. Darauf hat vor allem Johann Baptist Metz schon früher hingewiesen. Namentlich Formen eines Theologietreibens, die ihren unmittelbaren Kontext nicht im Universitätsmilieu haben, sondern in Bewegungen, im Leben und in der konkreten Praxis von Glaubensgemeinschaften «an der Basis». Da wird keine Verbindung geschaffen zwischen «Theologie und Universität», sondern zwischen Theologie und einer christlichen Glaubensgemeinschaft, d. h. Kirche, so sehr diese Form von Theologie auch wieder in einem gewissen Sinne «akademisch», d. h. gediegen und solide sein will.

Meines Erachtens macht dieses Phänomen die sogenannte akademische Theologie (im eigentlichen Sinne) nicht überflüssig, aber diese Situation nimmt der akademischen Theologie doch ihren früheren Anspruch auf Quasi-Alleinberechtigung, vielleicht sogar ihren Anspruch, der *primäre* Typ von Theologieausübung zu sein. Die akademische Theologie wird eher zu einem «subsidiären Typ» des Theologietreibens, der nämlich den (außerakademischen) primären Typ von Theologie (in der Form von Gemeindeftheologie) kritisch begleitet mit seiner mehr distanzierten Betrachtungsweise. Der eigentliche Bezugsrahmen eben dieses sekundären Typs von Theologieausübung bleibt die *Universität*, während die nichtakademischen Formen von Theologie (unter welcher Gestalt auch immer) in der *Kirchengemeinschaft* (in sehr situationsbedingten Formen) ihr unmittelbares Milieu haben. Die akademische Theologie sucht dann die neuen Erfahrungen, die neue Praxis und die neuen Reflexionen von örtlichen Gemeinden und Basisgruppen zu *integrieren* in das Gesamt der «kirchlichen Erinnerung» und in die großen Erfahrungs- und Glaubensvorräte der ganzen Kirche. Sie verhindert, daß diese neuen Erfahrungen, in denen sich ein neu wachsender «Konsensus» äußert, sporadisch, d. h. verstreut bleiben oder sich kirchlich desintegrierend auszuwirken beginnen.

Die akademische Theologie «vermittelt» also der Basis die reichen Erfahrungsdaten der Kirchen durch die Jahrhunderte hin und verhütet damit zugleich, daß die Basis in ihrem Wissensstand zu einer Sekte isoliert wird. Als akademische Theologie wird sie selbst bereichert durch die neuen Erfahrungen, Reflexionen und darin

sichtbar werdenden Formen von Konsens aus der «nichtakademischen» Theologie. So wird die große christliche Tradition bereichert durch die Schaffung neuer Traditionen.

In unserer Zeit werden also Basisgruppen je länger desto mehr zu aktiven Subjekten von Glaubensausdruck. Das Entstehen eines neuen Konsensus ist dabei zweifellos selektiv, auswählend. Es gibt aber überhaupt keine Glaubenserfahrungen, die in ihrer punktuellen Aktualität die Fülle der jüdisch-christlichen Erfahrungstradition in sich vergegenwärtigen. Die Amtskirche macht Basisgruppen gelegentlich diesen Vorwurf. Dabei vergißt sie oft, daß auch die amtliche Überlieferung des christlichen Erbes ebenso selektiv ist und obendrein oft noch intellektualistisch. Es besteht und es bestand immer schon ein Unterschied in der Weise, wie die Wertskala in der «*hierarchia veritatum*», der «Rangordnung der Wahrheiten», durch die Amtskirche einerseits und die Kirche des Volkes andererseits ausgelegt wurde, weil beider Lebenszusammenhänge verschieden sind – vor allem die Lebenszusammenhänge von Leiden, Bedürfnissen und Not. Diese Bedingungen können die Gläubigen selbst am besten zur Sprache bringen. Gewöhnliche Gläubige empfinden spontan, daß das «*Kommen des Eschatons*» in eine positive Verbindung mit ihrem Handeln gebracht werden muß. Darum ist das Feld des christlichen Handelns durchweg der Ort, an dem der christliche Konsensus am deutlichsten zustande kommt.

An anderer Stelle dieses Heftes wird dargelegt, wie sowohl die Lehrautorität der Gläubigen und

der ihnen nahestehenden Theologen wie auch die Autorität der akademischen Theologie (in etwas größerer Distanz, wenn auch nicht ohne innere Beteiligung) in einer gegenseitigen Wechselwirkung stehen zur Lehrautorität des Lehramtes in der Kirche, das *in sehr besonderen, bestimmten Fällen mit derselben* «Unfehlbarkeit», d. h. Kursfestigkeit, begabt ist wie auch die gesamte christliche Glaubensgemeinschaft<sup>9</sup>.

Daraus wird wohl folgendes deutlich: Das *Lehramt* in der Kirche empfängt seine Definition von der «Lehrautorität aller Gläubigen» her, die normiert ist durch das «Wort Gottes», unter dem auch das Lehramt steht – und nicht andersherum. Dies ist selbst die Sicht des so umstrittenen Ersten Vatikanischen Konzils. Indem das Zweite Vatikanum in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche «*Lumen gentium*» das Thema «*Volk Gottes*» zur Sprache brachte (wenn auch noch nicht selbst «zu Wort kommen» ließ!), *noch bevor* es daran ging, über amtliche Leitung und amtliche Autorität in der Kirche zu sprechen, hat es damit eine neutestamentliche und altkirchliche Betrachtungsweise zu Ehren gebracht. Auch ökumenisch ist das ein enormer Gewinn. Daraus wurden aber noch nicht die auf der Hand liegenden *kircheninstitutionellen* Konsequenzen gezogen – mit der Folge, daß diese Lehrautorität der Glaubensgemeinschaft heutzutage noch kaum zu ihrem Recht kommt und bisweilen sogar unter der Übermacht des Amtes in der Kirche zu leiden hat. Ekklesiologisch normal ist diese Situation keineswegs.

<sup>1</sup> Einige Literaturhinweise: J. Ash, *The Decline of Extatic Prophecy in the Early Church: Theological Studies* 37 (1976) 227–252; M. E. Boring, *Sayings of the Risen Jesus. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition.* (Cambridge 1982); Y. Congar, *Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine?: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (Mélanges Théologiques G. Philips, Gembloux 1970) 41–63; G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (BWANT 104, Stuttgart 1975); J. Hermann, Kyrios und Pneuma. Studien zur Theologie der paulinischen Hauptbriefe (München 1961); H. Kraft, *Die Entstehung des Christentums (Darmstadt 1981); E. Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (New York 1983); D. Wallace Hadrill, Christian Antioch. A Study of Christian Thought in the East (Cambridge 1982).***

<sup>2</sup> *De praescriptione haereticorum*, XIV, 1; siehe III, 5.

<sup>3</sup> *Hist. Eccl.*, VI, 15; VI, 19.3.

<sup>4</sup> *De Viris Illustribus*, XXXVI.

<sup>5</sup> Th. Schaeffer, *Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes (Frankfurt 1978) 103–115.*

<sup>6</sup> A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical (Paris 1977) 153–170.*

<sup>7</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q.2, a.6.

<sup>8</sup> *Quodlib.*, 1, a. 14. Siehe: R. Guelluy, *La place des théologiens dans l'Eglise et dans la société médiévale: Miscellanea historica in hon. A. de Meyer (Löwen 1946) 571–589; H. Grundmann, *Sacerdotium, Regnum, Studium: Archiv für Kulturgeschichte* 34 (1951–1952) 5–21.*

<sup>9</sup> *Vaticanum I.: Denz.-Sch.* 3074.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

## EDWARD SCHILLEBEECKX

1914 in Antwerpen, Belgien, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1941 Priesterweihe. Studium in Löwen, an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir, Frankreich, an der Ecole des Hautes Etudes und an der Sorbonne in Paris. 1951 Promotion zum Doktor der Theologie. 1959 Magister der Theologie (= Habilitation). Seit 1959 Professor für Dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur von «Tijdschrift voor Theologie». Veröffentlichungen u. a.: Offenbarung und Theologie (Mainz

1965); Gott, Kirche, Welt (Mainz 1970); Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1971); Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg i. B. 1974); Christus und die Christen (Freiburg i. B. 1977); Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Freiburg i. B. 1979); Das kirchliche Amt (Düsseldorf 1981); zus. mit Huub Oosterhuis und Piet Hoogeveen: Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch (Mainz 1984); Een pleidooi voor mensen in de kerk (Baarn 1985). Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, Postbus 9009, NL-6500 GK Nijmegen, Niederlande.

Jan Walgrave

Newmans Essay «Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre»

Unter der immensen Kontroversliteratur, die Newman in der katholischen Zeit hervorbrachte, war der «Rambler»-Aufsatz<sup>1</sup>, mit dem sich dieser Beitrag befaßt, einer der wichtigsten, weil er sich gegen den ultramontanistischen Geist wehrte, der zu Newmans Lebzeiten in den kirchlichen Kreisen vorherrschte. Er war auch eine der für seine Position in der katholischen Kirche folgenreichsten Äußerungen. Nach der Niederlage, die er deswegen erlitt, zog er sich zurück, um viele Jahre «unter der Wolke» der Verdächtigung und des Mißtrauens zu leben, bis zu den glorreichen Tagen der «Apologie» (1864), wo er unter dem allgemeinen Beifall der Anglikaner und Katholiken wieder in die erste Reihe der maßgebenden Katholiken zurückkehren konnte. Freilich hegten die offiziellen, führenden Männer der Kirche ihm gegenüber weiterhin ein gewisses Mißtrauen. Erst seine Erhebung zum Kardinal durch Leo XIII., die Manning und andere vergeblich zu hintertreiben suchten, vermochte dieser unklaren Situation ein Ende zu machen.

Die Sache, für die Newman in der katholischen Kirche einstand, war sehr offen und klar. Sie war maßgebend für alles, was er schon bald nach seiner Konversion unternahm, und er leugnete sie nie. Sein Anliegen war die intellektuelle und religiöse Bildung der katholischen Laien – Bildung in dem Sinn, wie er ihn in seiner «Idea of a University» so bewundernswert darlegte. Eine solche Bildungsarbeit ging nicht nur auf das notwendige Lernen und Sich-Einüben in die wissenschaftliche und geschichtliche Forschung aus, sondern war auch, und zwar in erster Linie, bestrebt, die Befähigung zu richtigem, gesundem Urteil zu pflegen, die er als «imperial intellect» (souveräner Verstand) bezeichnete und in ihren höheren Graden als «mastermind» (überlegener Geist) charakterisierte.

Von dieser Fähigkeit erwartete Newman die Heranbildung von katholischen Laien, die selbständig denken und sprechen und als Partner sich an der Diskussion über solche kirchlichen Angelegenheiten frei beteiligen könnten, welche Bereiche betrafen, in denen sie aufgrund ihrer Stellung und ihrer Verpflichtungen in der Gesellschaft über eine besondere Erfahrung und Sachkenntnis verfügten. Natürlich wünschte er nicht, daß sie in ausgesprochen schulmäßige theologische Dispute eingreifen, obwohl ein genaues, geschultes religiöses Wissen ebenfalls zum Ziel seines Bildungsideals gehörte.

Doch das war eben etwas von dem, wovor Rom und die englischen Bischöfe am meisten Angst hatten. Mußte es nicht zwangsläufig zu Disputen und Zweifeln führen, wenn Laien über kirchliche Probleme frei diskutierten? Selbst der