

Hans Waldenfels

Autorität und Erkenntnis

In der Einleitung zu Hegels «Phänomenologie des Geistes» heißt es: «Der eigenen Überzeugung folgen ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Überzeugung ist nicht notwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrtums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Überzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurteils zu stecken, unterscheidet sich voneinander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern beiwohnt.»

In diesen Sätzen ist das Problem des von der neuzeitlich-europäischen Aufklärung geprägten Menschen knapp zusammengefaßt: Die Autorität als Instanz der Fremdbestimmung des Menschen wird als Gegeninstanz zur Freiheit menschlicher Selbstbestimmung kritisiert, doch angesichts der konstitutiven Begrenztheit des menschlichen Daseins kann sich der Mensch in seinem Erkennen und Wollen der Fremdbestimmung wirkungsvoll und sinnvoll nicht völlig entziehen. Das Problem spitzt sich zu, wo die Autorität in ihrer gesellschaftlich-institutionalisierten Gestalt betrachtet wird und dann Menschen als Autoritätsträger anderen Menschen als von diesen Autoritätsträgern Bestimmten gegenüberstehen.

Zur Begriffsgeschichte

Auch wenn die etymologische Ableitung des Begriffs «Autorität» – vom lat. *auctoritas* bzw. *augere* = vermehren – zur Klärung und Lösung heutiger Problemstellung wenig beiträgt, sind einige Beobachtungen zur Begriffsgeschichte doch hilfreich. Der Begriff, den wir verwenden, gehört nicht zu den Grundbegriffen der griechischen Philosophie. Diese mahnt vielmehr von ihren Anfängen her, auf den *Logos* zu hören und mit seiner Hilfe zur *Theoria*, das heißt zum unmittelbaren Sehen der Dinge, wie sie sind, zu gelangen. Wenn in späterer Zeit aus dem Lateini-

schon der Gedanke der Autorität in die griechische Philosophie zurückprojiziert wurde, dann traf man in der Rhetorik und Dialektik sowie in deren Anwendung vor Gericht auf Mittel, die ein wahrscheinliches Argument stützen sollten: Zitate, Belege, Zeugnisse anderer. Diese machten zusammen zwar kein Argument *ex ratione*, wohl aber *ex auctoritate* aus.

Diese Autorität aber liegt dann nicht in der sich mitteilenden Sache selbst, sondern in den Personen, die die Zeugnisse beibringen. Hier aber weiß Cicero noch einmal zu unterscheiden: «Zeugnis (lat. *testimonium*) aber nennen wir alles, was von irgend etwas Äußerlichem zur Beglaubigung genommen wird. Es hat nicht jede Person, wie auch immer sie beschaffen sein mag, das Gewicht einer gültigen Zeugenschaft; denn zur Möglichkeit des Beglaubigens gehört Ansehen (lat. *auctoritas*). Ansehen verschafft aber entweder die Natur oder die Zeit. Das erstere beruht vorzüglich auf Tugend; in der Zeit aber liegt vieles, was Ansehen verschafft: Begabung, Vermögen, Glück, Alter, Kunst, Notwendigkeit, zuweilen auch ein Zusammentreffen zufälliger Dinge.»

Was hier noch einen deutlichen Bezug zur Persönlichkeit des einzelnen und zu äußeren Umständen, durch die jemand in eine Autoritätsposition hineinwächst, besitzt, ist aber dann in seinem politischen und juristischen Kontext zu sehen. In seinem Werk über den Staat stellt Cicero der Autorität (lat. *auctoritas*) im Rate der Senatoren noch die Macht (lat. *potestas*) der Beamten und die Freiheit (lat. *libertas*) des Volkes gegenüber. Am römischen Senat zeigte sich denn auch «wie niemals wieder, was dieser politische Grundbegriff bedeutet. In Rückbesinnung auf die ursprüngliche Erfindung der *auctoritas* bei den Römern erweist sich diese als jene grundlegende und sich im Senat konzentrierende Substanz des Politischen, welche Macht im Sinne der *potentia*, also des Könnens und Vermögens involviert, so daß ein Ratschlag, die Formulierung einer Aussage eben jenes Gewicht zu bekommen vermag, daß es sich kraft gerade dieser Aussage durchsetzen kann. Die *potentia* der römischen *auctoritas* entwickelt aus sich selbst eine Art *potestas*, welche alle anderen *potestates* übertrifft und auch übertreffen kann, weil sie eben aus jenem umfassendsten Raum des menschlichen Vermögens kommt, aus der Quelle des Politischen, welche der Römer als *auctoritas* definiert.»¹ In diesem Zusammenhang wird sichtbar,

daß *auctoritas* und *potestas*, Autorität und Machtposition, noch in einem deutlichen Spannungsverhältnis zueinander stehen.

Autorität und Macht

Erst wo Autorität durch Macht ersetzt bzw. Macht mit Autorität identifiziert wird, kommt es zu Konflikten, da eine auf eine Machtposition reduzierte Autorität nicht mehr als freiheitsfördernd, sondern als freiheitsgefährdend, wenn nicht gar als freiheitsunterdrückend empfunden werden kann. Es kann an dieser Stelle nicht die umfassende Problematik der Macht entfaltet werden. Doch sollten folgende Gesichtspunkte Beachtung finden:

1. «Die Anerkennung einer *Autorität* schließt Freiheit nicht aus; im Gegenteil anerkenne ich jemanden nur als Autorität, wenn ich aus freiem Entschluß mich in ein Handeln einlasse, das von der Autorität des andern veranlaßt wird. Nach dem klassischen Verständnis ist dieses freie Geschehen der Veranlassung und Anerkennung der eigentliche Selbstvollzug des Menschen: seine Praxis.»² In einer solchen Praxis aber sind alle grundsätzlich gleichrangig.

2. *Macht* ist, wie sie in der Geschichte erfahren wird, wesentlich ambivalent. Sie kann zur Bezeichnung legitimer Herrschaftsverhältnisse dienen. Sie kann aber auch im Sinne der Definition von M. Weber «jede Chance (bedeuten), innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.»

3. Wo *Macht* und *Gewalt* identifiziert werden, steht im heutigen Verständnis das Unrechtsempfinden im Vordergrund. Wo demgegenüber *Herrschaft* als Sonderfall der *Macht* mit M. Weber als «die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden», angesprochen wird, stellt sich die Legitimationsfrage.

4. Wo *Macht* zu einer anderen Bezeichnung für *Autorität* wird, verfällt auch diese der Ambivalenz. Diese findet Ausdruck in den zwei Adjektiven «*autoritativ*» und «*autoritär*». Meint *autoritatives Verhalten* ein auf einer Freiheit nicht hinderndes, sondern ermöglichendes *Autorität* beruhendes Verhalten, so besagt *autoritäres Verhalten* ein der Freiheit wie der Vernunft widerstrebendes, oft erzwungenes und gewaltsames Verhalten.

5. Das *autoritäre* Verhalten als Karikatur wahren *Autoritäts*verhaltens wächst in dem Maße, als sich die Macht ausübenden *Autoritäten* in der Anonymität technisch-technokratischer Abläufe verbergen, somit die Subjekte der *Macht* und ihre Interessen undurchsichtig werden und die Wirkungen solcher *Autoritäts*ausübung nicht nur Unfreiheit, sondern Ängste erzeugen.

Die hier skizzierten Gesichtspunkte zeigen bereits, daß die *Autoritäts*krise weitverzweigte Wurzeln hat. Es geht in ihr längst nicht mehr um den naiven Stolz, sich im Sinne des Kantschen Aufklärungspathos des eigenen Verstandes zu bedienen, sondern um die Überwindung der Ängste, die den Menschen für seine Freiheit, sein Selbstverständnis und seine Selbstverwirklichung, ja selbst für die Entwicklung der Welt, in der er lebt, Schlimmstes befürchten lassen.

Rehabilitation der Autorität

Inzwischen stoßen wir auf vielfältige Versuche einer Rehabilitierung der *Autorität*, zugleich auf eine Rückbesinnung auf ihr eigentümliches Wesen. Wir verweisen auf zwei solcher Versuche.

► *Hans-Georg Gadamer*: In seinem Werk «Wahrheit und Methode» richtet er in seinem Entwurf einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung den Blick auf die Diskreditierung der Vorurteile durch die Aufklärung und bestimmt sie dann als Bedingungen des Verstehens. In diesem Zusammenhang versucht er zugleich eine Rehabilitierung von *Autorität* und *Tradition* (vgl. 261–269). *Gadamer* kritisiert nicht den von der Aufklärung in Anspruch genommenen Gegensatz von *Autoritäts*glaube und Gebrauch der eigenen Vernunft: «Sofern die Geltung der *Autorität* an die Stelle des eigenen Urteils tritt, ist *Autorität* in der Tat eine Quelle von Vorurteilen. Aber daß sie auch eine Wahrheitsquelle sein kann, ist damit nicht ausgeschlossen, und das hat die Aufklärung verkannt, als sie schlechthin alle *Autorität* diffamierte» (263). In diesem Sinne ist die Diffamierung aller *Autorität* selbst ein aufklärerisches Vorurteil geworden und das um so mehr, als sich «auf dem Grunde eines aufklärerischen Begriffs von Vernunft und Freiheit ... im Begriff der *Autorität* das schlechthinnige Gegenteil von Vernunft und Freiheit, der blinde Gehorsam, hervorheben» konnte (ebd.). Dem steht aber entgegen, daß die *Autorität* von Personen «ihren letzten Grund nicht in einem Akte der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft

(hat), sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, daß der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und daß daher sein Urteil vorgeht, d. h. vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat» (263 f). Das primäre Moment in dieser Autoritätsauffassung ist nicht der Gehorsam, sondern die Erkenntnis, daß das fremde Urteil den Vorrang vor dem eigenen Urteil verdient. «Erhalten bleibt von der Autorität, wovon auch die bürgerliche Vernunft Respekt haben kann: Kompetenz, d. h. Autorität als Form von Erkenntnis.»³

► *Max Horkheimer*: Bei all seiner Kritik an der neuzeitlich-bürgerlichen Gesellschaft stellt er in seiner «Kritischen Theorie» fest: «Der Formalismus, Vernunft und Autorität einander entgegensetzen, zur einen sich zu bekennen und die andere zu verachten, der Anarchismus und die autoritäre Staatsgesinnung gehören beide noch derselben kulturellen Epoche an» (329). Autorität ist für Horkheimer «eine zentrale geschichtliche Kategorie» (300), die «bejahte Abhängigkeit» besagt. Als solche kann sie «sowohl fortschrittliche, den Interessen der Beteiligten entsprechende, der Entfaltung menschlicher Kräfte günstige Verhältnisse bedeuten als auch einen Inbegriff künstlich aufrechterhaltener, längst unwahr gewordener gesellschaftlicher Verhältnisse und Vorstellungen, die den wirklichen Interessen der Allgemeinheit zuwiderlaufen. Sowohl blinde und sklavisches Ergebung, die subjektiv von seelischer Trägheit und Unfähigkeit zum eigenen Entschluß herrührt und objektiv zur Fortdauer beengender und unwürdiger Zustände beiträgt, als auch die bewußte Arbeitsdisziplin in einer aufblühenden Gesellschaft beruht auf Autorität. Und doch unterscheiden sich beide Weisen des Daseins wie Schlaf und Wachen, wie Gefangenschaft und Freiheit» (301 f). Horkheimer historisiert aber dann die abstrakte Autoritätsauffassung, indem er den bürgerlichen Begriff von Autorität mit den sozio-ökonomischen Bedingungen der neuzeitlichen Gesellschaft verknüpft. Die Kritik dieses Begriffs erfüllt sich aber nicht in der Abschaffung der Autorität; vielmehr gilt: «Der wahre Widerspruch zum bürgerlichen Begriff der Autorität liegt in ihrer Loslösung von egoistischem Interesse und Ausbeutung» (328).

Gadamer und Horkheimer kommen beide darin überein, daß Vernunft und Autorität nicht fälschlich zu einem Gegensatzpaar zu machen sind. Gadamer weist nach, daß die Anerkennung

von Autorität wesentlich einen Verstandesakt impliziert, weil es keine rechtmäßige, freie Anerkennung von Autorität gibt ohne die Erkenntnis der Überlegenheit des fremden Urteils. Horkheimer macht seinerseits auf die aller Autoritätsausübung innewohnende Zielgerichtetheit aufmerksam. Zur Entartung der Autoritätsausübung kommt es, wo sie von egoistischen Interessen individueller oder kollektiver Art bestimmt ist und das genuine Interesse am Wohl und an der Freiheit aller in einer Gesellschaft verlorengeht.

Insofern Autorität von Menschen ausgeübt wird, reicht es aber dann nicht aus, den Begriff «Autorität» durch «Kompetenz» zu ersetzen und den Gebrauch der Kompetenz unter die kritische Frage nach dem Interesse zu stellen, mit dem sie gebraucht wird. Es muß das Miteinander von freien Subjekten bzw. in ihrer Freiheit respektierten Subjekten in den Blick genommen werden. Das aber ist nicht der Fall, wo die Erkenntnis der Überlegenheit des anderen sich im Verhältnis von Ich und Du in der Anerkennung des anderen fortsetzt. Vielmehr muß das *Miteinander* selbst als ein Moment des freien Zueinanders der Subjekte in Erscheinung treten. Nur so kann der Gleichrangigkeit (die nicht verwechselt werden darf mit der schlechthinnigen Gleichheit und Austauschbarkeit) der Subjekte Rechnung getragen werden. Das aber geschieht im *Konsens*.

Autorität und Konsens

Die Frage nach dem Konsens (lat. *consensus*) läßt sich heute am besten im Zusammenhang mit der Sinnfrage erörtern, zumal wo die Frage nach «Sinn» auf die ursprüngliche Bedeutung des lat. *sentire* = auf etwas ausgehen, zugehen, einer Richtung nachgehen zurückgeführt wird und «Sinn» (lat. *sensus*) Organ der Wahrnehmung und Orientierung ist. Freilich ist mit dieser anfänglichen Bestimmung von «Sinn» ursprünglich keineswegs all das gesagt, was im heutigen Kontext der Frage nach «Sinn» gemeint ist. In ihr geht es über das unmittelbar «sinnhaft» Wahrnehmbare hinaus, um den Zusammenhang der Dinge («Sinnzusammenhang»), um den Gesamt-sinn, schließlich um das Ganze der Wirklichkeit und unser Verhalten in und zu ihr. «Sinn» des Lebens wird zu dem, was das Leben gelingen oder verfehlen läßt.

Wird «*con-sensus*» in diesem sich geschichtlich-gesellschaftlich eröffnenden Rahmen gese-

hen, in dem Menschen miteinander ihre Orientierung suchen und mit Hilfe der Sprache das als wahr und sinnvoll ausgesprochen wird, in dem alle zur Übereinstimmung kommen, dann wird die Bedeutsamkeit von Konsens erkennbar. Karl Rahner hat in einem «Kleinen Fragment über die kollektive Findung der Wahrheit» auf die Voraussetzungen eines Konsensdenkens aufmerksam gemacht. Dieses «lebt von dem geistigen Urvertrauen, daß der Mensch in seinem ihm vorgegebenen, ihn tragenden Selbstverständnis aus der Wahrheit gar nicht *schlechthin* herausfallen kann. Sie weist sich darin in einer für das Bestehen des geistigen Daseins genügenden Sicherheit aus, daß das reale Zusammenleben in allen Dimensionen, die gemeinsame Feier, der Kult, die personale Liebe und andere Tatvollzüge des menschlichen und *zwischenmenschlichen* Daseins, die auf den in der Formel gemeinten Wirklichkeiten aufruhend, tatsächlich glücken.»⁴

Der *consensus* hat somit einen zentralen Ort, wo es um das menschliche Dasein, seine Erkenntnis und Zielrichtung geht. Er läßt weder zu, daß Menschen in die Einsamkeit und Isolierung abgedrängt, noch daß sie ihrer grundlegenden Freiheit beraubt und gewaltsam in bestimmten Sprachregelungen und Verhaltensweisen gezwungen werden. Er hat folglich auch überall dort seinen Platz bzw. sollte ihn haben, wo Autorität als freiheitsschaffende bzw. -fördernde Instanz auftritt. Das ist im politisch-juristischen Bereich, aber auch im religiös-theologischen Bereich der Fall. Wir stoßen denn hier auch auf Formeln wie *consensus omnium, consensus gentium, consensus fidelium, consensus Patrum, consensus theologorum*.

Die Frage des Konsens lenkt die Überlegung dorthin zurück, wo die Autorität ihren Ort hat: in den gesellschaftlichen Raum des Miteinanders der Menschen. Wer Autorität hat, hat sie aufgrund von objektiver Überlegenheit bzw. Kompetenz im Hinblick auf andere. Die Begrenztheit des Menschen schließt die allseitige Kompetenz jedes einzelnen aus; mehr als je zuvor wissen Menschen heute um ihre Abhängigkeiten. Gerade deshalb muß, wer Autorität hat, bedacht sein, diese nicht als Machtinstrument zu gebrauchen bzw. zu mißbrauchen, sondern sie als Weg zur Freisetzung des Menschen, zur Schaffung von Freiheitsräumen, zum Wohle aller benutzen. Angesichts der Gefahr des Mißbrauchs von Autorität muß den Autoritätsträgern selbst daran liegen, die Konsensfähigkeit ihres Verfahrens

und Verhaltens immer wieder herzustellen und den Prozessen der Konsensbildung nachdrücklich Aufmerksamkeit zu schenken. Die Einstellung zum Konsens ist eines jener Kriterien, an denen sich das Verhältnis von Autorität, Macht und Herrschaft kritisch prüfen läßt.

Autorität in der Kirche

Was über die Autorität im allgemeinen gesellschaftlichen Umfeld zu erheben ist, ist, unabhängig von ihrer Ableitung und Begründung, grundsätzlich auch auf die Autorität in der Kirche übertragbar. Denn die Kirche läßt als soziologische Gegebenheit sowohl eine vom christlichen Glauben geprägte Innensicht wie eine von diesem unabhängige Außensicht zu. Entsprechend werden die gegen die Autorität als Traditionsträger und Machtfaktor ganz allgemein erhobenen Einsprüche auch gegen die Kirche und sogar innerhalb der Kirche laut. Es muß in diesem Sinne von einer Autoritätskrise der Kirche bzw. in der Kirche gesprochen werden. Diese betrifft in ganz besonderer Weise die katholische Kirche, da in ihr die Autoritätsstrukturen am stärksten ausgeformt sind und die Sprach- und Verhaltensregelungsprozesse am deutlichsten in Erscheinung treten. Diese Kritik soll allerdings nicht im Detail entfaltet werden.

Um so wichtiger aber ist die Frage, wie sich das Verhältnis von Autorität und Erkenntnis in der Kirche stellt. Von ihrem Selbstverständnis her ist sie eine *communio fidelium*, die sich unter dem Worte Gottes weiß. Als solche ist sie aber nur deshalb eine «Gesellschaft in der Gesellschaft», weil sie sich im Sinne des Aufrufs zu einem neuen, gewandelten Denken («*metánoia*») als eine Gemeinschaft versteht, die sich in der Nachfolge Christi der Welt nicht gleichförmig machen kann. Das aber heißt, daß das in ihren Lebensprozessen, ihren Erkenntnissen, im Umgang miteinander, folglich auch im Gebrauch der Autorität sichtbar werden muß. Die Überzeugungskraft der Kirche liegt denn auch entscheidend darin, ob und wie weit es ihr gelingt, eine Gemeinschaft der Erlösten zu sein und dieses im heutigen Kontext der Unerlöstheit und Unfreiheit, der Unterdrückung und Zwänge und angesichts des menschlichen Freiheitsverlangens plausibel werden zu lassen. Johann Baptist Metz sieht die heutige Krise von Kirche und Theologie darin begründet, «daß das Volk selbst bisher zu wenig zum Subjekt in der Kirche geworden ist;

... daß in der Sprache der Kirche die Lebens- und Leidensgeschichte des Volkes zu wenig laut und verlautbar wurde; ... daß die Kirche zwar *«Kirche für das Volk sein will, aber zu wenig *«Kirche des Volkes» ist.»*⁵*

Die Subjekthaftigkeit des Volkes aber hat es wesentlich mit der Frage zu tun, was das Volk selbst zum Glauben und zur Glaubenserkenntnis beiträgt. Erkenntnisfortschritte, die nicht nur angenommen, sondern gemacht werden, verschaffen aber eine eigene Weise von Autorität, weil sie eigene Kompetenz besagen. Dieser Frage ist schon deshalb nachzugehen, weil die Autoritätsfrage in der Kirche weithin als abgeschlossene Frage behandelt bzw. allein im Hinblick auf die hierarchischen Autoritätsträger erörtert wird. Hier ist aber die Grundentscheidung des II. Vatikanischen Konzils in Erinnerung zu rufen, die Kirche vor allen hierarchologischen Erörterungen als Volk Gottes zu sehen, in dem jedes Mitglied Glaubender ist, ehe daß es in seiner besonderen Funktion im Rahmen der *communio* bedacht wird. So nimmt denn das ganze Gottesvolk *«teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15)» (Lumen gentium, Nr. 12).*

Die grundlegende Autorität der Kirche ist nicht die Autorität des Lehrens, sondern die des Lebens. Man kann auch sagen: Sie offenbart sich darin, wie das gesamte Volk Gottes dem Leben der Menschen begegnet und sich als glaubendes Volk Gottes im allgemeinen Lebensprozeß der Menschen verhält. Der Anspruch für dieses Verhalten ist von der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 1, her hoch: *«Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.»*

Das Konzil selbst hat wenigstens zwei wegweisende Orientierungen gegeben: 1. Die Kirche hat sich auf einen Lernprozeß einzulassen, bei dem die Lehrer nicht nur gläubige Menschen sind, sondern Menschen der *«Welt»*. 2. Die Kirche ist als ganze eine lernende und eine lehrende; dem gelebten Glauben des Volkes Gottes kommt eine eigene Lehrkompetenz und Autorität zu.

Lernprozesse

In *Gaudium et spes*, Nr. 44, ist die Rede von der *«Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt»*. Dort heißt es wörtlich: Zur Steigerung eines lebendigen Austausches zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen *«bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt. Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann.» (Hervorhebungen von mir!)*

Der Text stellt in gewissem Sinne einen Kommentar zu dem programmatischen Satz der Pastoralkonstitution, Nr. 4, dar, es obliege der Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags *«allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten»*. Die Erforschung der *«Zeichen der Zeit»* wird als ein Lernprozeß verdeutlicht, dessen Lehrer diejenigen sind, denen in der Welt Kompetenz zukommt. In diesem Lernprozeß steht das ganze Gottesvolk, das als ganzes schon bei seinem Hören vom Geiste Gottes geleitet ist. Es wird aber dann auch dem ganzen Gottesvolk die Aufgabe der Unterscheidung, Deutung und Beurteilung zugesprochen im Dienste des Wortes Gottes, das nur so eine Chance hat, in unserer Zeit verstanden und entsprechend verkündet zu werden. Das Konzil rechnet hier offensichtlich mit einer Ungleichzeitigkeit zwischen bestimmten Weisen der Verkündigung und dem, wonach die Welt ruft, die es zu überwinden gilt.

In diesem Zusammenhang wird aber dann auch dankbar von mannigfaltiger Hilfe gesprochen, die die Kirche *«von Menschen aus allen Ständen und Verhältnissen empfängt. Wer nämlich die menschliche Gesellschaft auf der Ebene der Familie, der Kultur, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, der nationalen und internationalen Politik voranbringt, leistet nach dem Plan*

Gottes auch der kirchlichen Gemeinschaft, soweit diese von äußeren Bedingungen abhängt, eine nicht unbedeutende Hilfe. Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.»

Was im Gesamtkontext der Aussage einen ekklesiozentrischen Akzent zu haben scheint, ist nicht mißzuverstehen, wenn das Lernen der Kirche als ein Lernen zur Erfüllung ihres Auftrags gesehen wird. In diesem aber geht es um das Heil für das Leben der Welt.

Lebrautorität des Gottesvolkes

In der Verkündigung der Heilsbotschaft für die Welt erfüllt das Gottesvolk seinen prophetischen Auftrag. Wie aber die kollektive Wahrheitsfindung von dem Urvertrauen lebt, daß der Mensch nicht radikal aus der Wahrheit herausfallen kann, so gilt hier: «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (1Joh 2,20 und 27), kann im Glauben nicht irren» (*Lumen gentium*, Nr. 12). A. Grillmeier hat diese Stelle folgendermaßen kommentiert: «Das Gesamtvolk Christi (die Amtsträger mit eingeschlossen) ist unfehlbar *in credendo*», das aber nicht passiv, sondern aktiv verstanden werden muß, als tätiges Bewahren, als lebendiges Bezeugen, als immer tieferes Eindringen in den Glauben und als aktive Lebensgestaltung.»⁶ Die Betonung der Unfehlbarkeit *in credendo* wird dann freilich doch von der Unfehlbarkeit *in docendo*, die den Trägern des Lehramtes zuerkannt ist, abgehoben.

Die Begründung dieser Unterscheidung, die sich an den Konzilstext anlehnen kann, ist allerdings nicht unproblematisch, weil sie den Erkenntnisgehalt des gelebten Glaubens, der sich nicht in dogmatischen Formeln äußern mag, sich dafür aber anderer Formen sprachlicher oder nichtsprachlicher Vermittlung bedient, unterschätzt. Schließlich ist das gelebte Glaubenszeugnis nicht stumm; es spricht vielmehr, indem es selbst Lernprozesse und Handlungsabläufe in Gang setzt. Neben der Sprache des Dogmas verdient hier die *Erzählung* neues Hausrecht, zumal auch sie einen lehrhaften Charakter hat, wenn sie geschichtliche Erfahrungen des Heils in neue geschichtliche Kontexte hinein überträgt und diese damit für das Heilswirken erschließt.

Unbeschadet bleibt freilich dann auch das, was das *wortlose Zeugnis* zu allen Zeiten lehrt. Hier-

zu gehört auch die unübersehbare Schar der Armen und Unterdrückten, die keine Stimme mehr haben, weder in unserer Gesellschaft noch auch in der Kirche. J. B. Metz hat darauf hingewiesen, daß «der Respekt vor dem <geschichtlich akkumulierten *Leiden*> ... die Vernunft in einer Weise <vernehmend> (macht), die in der abstrakten Entgegensetzung von <Autorität und Erkenntnis>, in der das Autonomieproblem der Vernunft zumeist diskutiert wird und an der auch das Verständnis von Emanzipation als apriorischem Vernunftinteresse fixiert scheint, nicht ausgedrückt werden kann»⁷.

An dieser Stelle wird entwaffnend deutlich: Es gibt Autorität, die der Mensch *nicht* besitzhaft hat, sondern die er in seiner Existenz *ist*. Letztere läßt sich nicht funktional einsetzen, sondern stellt gerade die geschlossenen Wirkkreise moderner gesellschaftlich-technischer Funktionsabläufe in Frage, indem sie die Selbstsicherheit und Selbstherrlichkeit des Menschen angesichts der Leidensgeschichten von Menschen und damit des scheinbaren Mißlingens von Menschenleben trotz des vielfachen Gelingens menschlich gesteuerter Abläufe erschüttert.

Von hier aus ist noch einmal an die Nr. 12 von *Gaudium et spes* zurückzufragen. Danach wird die Unfehlbarkeit des ganzen Gottesvolkes *in credendo* offenkundig im Glaubenssinn (lat. *sensus fidei*) des ganzen Volkes, «der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird», wenn es «<von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien> ihre allgemeine Übereinstimmung (lat. *consensus*) in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert».

Hier zeigt sich erneut ein Zusammenhang von *sensus* und *consensus*. Der Glaubenssinn läßt sich mit Max Seckler als Erkenntnismodus bezeichnen, dessen Inhalte nicht so sehr Resultat begrifflicher Arbeit als einer konkreten Erfahrung sind, «die sich infolge vorausgehender Erlebnisse und erworbener Kenntnisse spontan einstellt (Analogien: künstlerischer Sinn, diagnostischer Blick; Newmans 'illative sense')»⁸. Kraft der ihm durch die Glaubensgnade («Glaubenslicht») geschenkten Kongenialität zu dem im Lichte des Glaubens zu Sehenden kommt der Glaubende zu Erkenntnissen, Einsichten und Urteilen («*iudicium ex connaturalitate*»), die auf dem Wege artikulierter Logik nicht mehr adäquat einzuholen sind und daher leicht als subjektiv, emotional, «ein Gefühl für» u. ä. eingeschätzt werden. Eine Sicherheit ergibt sich aber dann, wenn die im Glaubenssinn

der vielen sich durchsetzende Erkenntnis sich in einem *consensus fidelium* Bahn bricht. Wichtig erscheint auf jeden Fall, daß der *sensus fidei* in «seiner wahrheitsfindenden und bezeugenden Funktion» gesehen wird.

Das Gesagte läßt sich in doppelter Hinsicht vertiefen:

1. Zwar wird der *sensus fidei* bislang vordringlich im Hinblick auf die Beschäftigung mit dem *depositum fidei* und daher im Zusammenhang mit den Fragen der Dogmenentwicklung erörtert. Das schließt aber nicht aus, daß die Tätigkeit des Glaubenssinnes deutlicher in Zusammenhang mit der im Lichte des Evangeliums zu deutenden und gestaltenden Weltwirklichkeit gebracht wird. Gerade dadurch würde der Glaubenssinn erst recht als lebensorientierender Sinn des glaubenden Menschen in Erscheinung treten.

2. Gewiß gibt es keinen *consensus fidelium* unter Ausschluß der Träger des Lehramtes. Er ist aber weder «Resultat des Bemühens des Lehramtes»⁹, noch folgt er «im Anschluß an das authentische Lehramt»¹⁰. Der *consensus fidelium* beschreibt nicht die hörende Kirche im Gegensatz zur lehrenden. Er ist als Artikulation des *sensus fidei* der vielen selbst unmittelbar geistgewirkter Ausdruck der Autorität der Glaubenden. Ihm gegenüber haben die Träger des Lehramtes, die selbst wie alle Glaubenden aus der lebendigen Bezeugung des Glaubens leben, eine oft erst nachträglich feststellende, aber auch kritisch-sondierende Funktion im Sinne des Wächteramtes. Schon zu seiner Zeit hat der Apostel Paulus aber gemahnt, den Geist nicht auszulöschen und die prophetischen Reden nicht zu verachten (vgl. 1 Thess 5,19f.).

¹ Vgl. A. Baruzzi, Art. Autorität: HPhG I, 171–179; Zitat: 174f.

² Vgl. aaO. 175.

³ Vgl. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 37.

⁴ Vgl. K. Rahner: Schriften VI, 109f.

⁵ Vgl. J. B. Metz, aaO. 121.

⁶ Vgl. LThK K I, 189.

⁷ Vgl. J. B. Metz, aaO. 173.

⁸ Vgl. M. Seckler, Art. Glaubenssinn: LThK IV, 945–948; Zitat: 945f.

⁹ Vgl. M. Keller, Theologie des Laientums: MySal IV/2, 413.

¹⁰ Vgl. H. Bacht, Art. Consensus: LThK III, 44.

HANS WALDENFELS

1931 in Essen geboren. Jesuit. 1963 Priesterweihe. Studien in Philosophie, Theologie, Religionswissenschaft und -philosophie in Pullach/München (Lic. phil.), Tokyo (Lic. theol.), Kyoto, Rom (Dr. theol.) und Münster; Habilitation in Würzburg (Dr. theol. habil.). Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn. Veröffentlichungen u. a.: Offenbarung (1969); Meditation – Ost und West (1975); Absolutes Nichts (1980); (zus. mit L. Scheffczyk:) Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG I/1b) (1976); Faszination des Buddhismus (1982); Der Gekreuzigte und die Weltreligionen (1983); (zus. mit M. Honecker:) Zu Gast beim Anderen (1983). Anschrift: Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31-Wittlaer.