

## Zum geschichtlichen Hintergrund der Spannung zwischen Lehramt und Theologie

Von Glenn W. Olsen

Angesichts der heutigen Lage, in der viele Christen die Weisungen des Hirtenamtes, ob von Bischöfen oder vom Papst oder vom Konzil erlassen, als bedeutungslos übergehen, während andere den Theologen gegenüber voll Mißtrauen sind, weil sie öffentlich Lehrsätze verwerfen, die den Christen bisher als wesentlich erschienen, einer Lage, in der die Bischöfe wie die Theologen um ihre Autorität ringen, und zwei Lehramter in Konkurrenz zu stehen scheinen, möchte dieser Essay drei Punkte behandeln: 1. kurz zwei neue Versuche einer Regelung zwischen den beiden Kompetenzen vorführen, 2. den patristischen und mittelalterlichen Hintergrund der Frage erhellen und 3. ein paar eigene Überlegungen anschließen, eines Mannes, der weder Bischof noch Theologe ist.

1. Zunächst zwei repräsentative Äußerungen zur Frage, beide von Vorsitzenden der Katholischen theologischen Gesellschaft Amerikas. 1974 plädierte Richard P. McBrien<sup>1</sup> für eine »kraftvolle, unabhängige Kritik« des Theologen gegenüber den Äußerungen des Lehramts, der aber als ein Glied der glaubenden Kirche handelt, die nach ihm als ganze »an der Verantwortung des Lehramts mitbeteiligt ist«, und zwar so, daß vom Neuen Testament her auch für den theologischen Lehrer sowie für die Hirten eine Sukzession anzusetzen sei, wobei jedoch keine einfache Parallele beider Sukzessionen ausgesprochen sein solle.

Avery Dulles (1976)<sup>2</sup> scheint etwas klarer zu formulieren. Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert hätte der Theologe vorwiegend (nicht ausschließlich) kirchliche Dokumente zu interpretieren gehabt; die Bischöfe aber besäßen, nach mittelalterlicher Auffassung, aufgrund ihrer Amtsbefugnis, das Charisma, die wahre Lehre zu verkünden. Dulles übertreibt sicherlich, wenn er unterstellt, daß die bischöfliche Autorität lediglich Gehorsam fordere und kein inneres Verständnis der Lehre vermittele, was ja Sache der Theologen sei. Um zu zeigen, daß das Zweite Vatikanische Konzil diese Situation unterlaufen habe, beruft er sich (zu Unrecht) auf *Dignitatis humanae*, wo zwar von religiöser Gewissensfreiheit gehandelt, aber jeder Gewissensentscheid dem höchsten göttlichen Gesetz unterworfen wird. Richtig weist Dulles darauf hin, daß das Konzil die Möglichkeit legitimer Kritik eines Theologen an hergebrachten theologischen Lehrmeinungen anerkannt hat (vgl. nur die Rehabilitierung Henri de Lubacs), und daß damit auch dem Lehramt neue Lebenskräfte zugeführt werden können. Dulles kehrt zur thomanischen Unterscheidung zurück zwischen dem *officium praelationis* (zu dem freilich auch die offizielle Verkündigung der Lehre gehört) und dem *officium magisterii* (der Theologen, deren Autorität nur so weit reicht, als sie Wahres beweisen können und in der Einheit der glaubenden Kirche der Autorität der Hirten untergeordnet sind), fordert jedoch den fruchtbaren Dialog zwischen beiden, »zumal

---

<sup>1</sup> Catholic Theology, 1974: Problems and Prospects, The Catholic Theological Society of America Proceedings 29 (1975), S. 397–411.

<sup>2</sup> The Theologian and the Magisterium (ebd. 31, 1977), S. 235–246.

menschliche Lehrpunkte gemischter Natur sind, sie betreffen die grundsätzliche Glaubenslehre, berühren aber auch die technische Theologie«. Die Theologen sollten dabei nicht bloße »Mitarbeiter« der Bischöfe sein, sondern »Mit-Autoren« von deren Verlautbarungen, wobei die Gemeinschaft der Theologen stärkeren Einfluß auf die Wahl ihrer zu solcher Mitarbeit geeigneten Kollegen haben sollte. »Sofern aber die sich ergebenden Formulierungen von der Mehrzahl der Gläubigen nicht rezipiert würden, müßten alternative Formeln entwickelt werden.« Mit diesen Vorschlägen, so versichert Dulles, soll aber »keine abgeschlossene Theorie geboten, sondern nur ein gewisses Bild entworfen werden«, wie das Lehramt im »nach-autoritären Zeitalter wirkungsvoller vorgehen könnte«.

2. An Dulles' Entwurf ist sicherlich richtig, daß einige Entwicklungen des Verhältnisses erst neueren Datums sind und ein Rückgriff auf die früheren Zeiten fruchtbar sein kann. Unmittelbar auf eine vergangene Situation zurückzugehen, ist stets unmöglich, aber den Prozeß, in dem das Lehramt sich artikuliert hat, nachzuzeichnen, ist lehrreich, zumal um einen Ausgleich in heutigen Fragen der Kompetenz durch Autorität zu finden. Wir beschränken uns auf die Zeitspanne zwischen der Schrift und dem Ende des 12. Jahrhunderts.

Die bekannte und viel erörterte Erwähnung der »Lehrer« an dritter Stelle nach den »Aposteln« und »Propheten« in 1 Kor 12, 28 zeigt, daß, wenn diese Geistesgaben sich auch nicht gegenseitig ausschließen (1 Tim 5, 17), sie doch unterscheidbar waren<sup>3</sup>. Wie diese Dreieheit von den drei Amtsstufen Bischof–Priester–Diakon abgelöst wurde, soll hier nicht ein weiteres Mal entwickelt werden; es sei nur kurz auf eine neue Rekonstruktion der johanneischen Gemeinde verwiesen<sup>4</sup>, gemäß der jene Christen sich als »apostolisch« bezeichnet hätten, die sich zu den von Petrus und andern aus den Zwölfen gegründeten Gemeinden zählten und zunehmend die bischöflich-presbyterale Struktur aufwiesen, die im 2. Jahrhundert als das Kennzeichen der »großen Kirche« galt – gegenüber den johanneischen Gemeinden, die den Akzent mehr auf das unmittelbare »Sein in Christus« legten als auf die Vielfalt der Charismen (nach dem Leib-Glieder-Gleichnis 1 Kor 12). Die »apostolischen Christen« hätten somit vor allem die spätere Struktur der Kirchenleitung bestimmt, während die ebenfalls der Kirche zugehörigen johanneischen Gemeinden den Heiligen Geist als den obersten Lehrer ansahen, so daß die an alle Christen ausgeteilte Geistgabe das kirchliche Lehramt in etwa relativierte. Dazu ist freilich anzumerken, daß schon von der Schrift her vielerlei Betonungen der relativen Wichtigkeit eines Lehramts und seiner Stellungnahmen gegenüber einem bloßen Geführtwerden der Einzelnen durch den Geist bestanden. Wenn Tertullian das letztere vertrat, sind doch Ambrosius und Augustinus klare Vertreter der Meinung, der Geist wirke »kirchlich« durch die Amtsträger hindurch, wobei doch jede Partei der Gegenposition eine gewisse Berechtigung einräumte. Viele spätere, zumal seit Origenes, halten beides für gleichzeitig: der Geist erleuchtet in einem theologischen Prozeß (*theoria*), an dem alle Christen beteiligt sein sollten, und der kein juristisch eingegrenzter Prozeß ist, das tiefere Verständnis der von den Aposteln überliefer-

<sup>3</sup> Raymund E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*. New York 1979; S. 140 warnt der Verfasser vor einem Mißverstehen der paulinischen Vorstellung von Charisma: »In 1 Kor 14, 1–2 wird das Charisma des Propheten klar abgehoben von der mehr ekstatischen Erfahrung des Zungenredners.«

<sup>4</sup> Das eben erwähnte Buch von Brown, worin sehr vieles hypothetisch bleibt.

ten Wahrheit. Weder die angeblich »johanneische« Einstellung noch das, was die Väter *theologia* nennen, kann als die Begründung für ein »zweites Lehramt« betrachtet werden. Die überragende Stellung des Bischofs, bei Ignatius den Presbyterat, die Taufe und die Eucharistie betreffend, ist bekannt. Wer dem Bischof gehorcht, als wäre er Christus, lebt nach der Weise Christi selbst (Trall 2, 1). Andererseits gibt es andere Lehrer als den Bischof: Origenes ist, noch als Laie, zugleich bestallter Katechet und spekulativer Theologe, will aber einzig das lehren, was die Kirche lehrt. Von zwei Magisterien (im Sinne McBriens) zu sprechen, wäre trotzdem anachronistisch. Eine juristische Unterscheidung zwischen bischöflicher Lehrautorität und einem andern offiziellen Charisma eines theologischen Lehrers existiert einfach nicht. Der Bischof in der apostolischen Sukzession besaß die Autorität geistlicher Leitung, alle übrigen Charismen mochten eine bestimmte Autorität besitzen, aber einzig dem Bischof oblag es zu bestimmen, was korrekte Lehre war.

Daß es andere bedeutsame Autorität gab, zeigt vor allem das aufkommende Mönchtum mit seinen charismatischen Führergestalten<sup>5</sup>, durch die Gott selber sprach und deren Aussagen gesammelt wurden. Ein Pachomius kennt eine Form geistlicher Vollmacht, die, ohne das kirchliche Amt zu leugnen, doch die Gleichsetzung von Autorität und (Bischofs-)Amt in Frage stellte. Die geistliche Autorität, die ursprünglich dem heiligen Gründer zukam, wurde auf die Regel übertragen, sowie auf den Abt, der sie konkret darstellte und auslegte und dem Gehorsam gebührte. Sofern die Mönche teilweise auch öffentliche Autorität gewannen, kehrte die frühchristliche Spannung zwischen den mehr »apostolischen« und den mehr »johanneischen« Christen wieder, sie weist voraus auf die heutigen Spannungen zwischen Charismatikern und kirchlichem Lehramt. Das wurde verschärft durch den Anspruch der Mönche, die wahren Nachfolger des »apostolischen Lebens« zu sein. Dennoch findet man bei ihnen »nicht die geringsten Anzeichen, die gesetzliche Hierarchie durch eine rein charismatische ersetzen zu wollen«<sup>6</sup>. Von Anfang an erkannten die Mönche, daß ihr besonderes Charisma sich nur behaupten kann, wenn es in Übereinstimmung mit der öffentlichen Lehre der Kirche steht, die Weitergabe der Lehren eines heiligen *abbas* nach seinem Tode konnte nur so verbürgt werden – auch wenn viele Mönche ihre Lebensform als eine direktere Nachfolge des evangelischen Herrn betrachteten als die der Christen in der Welt. Durch ihr Leben waren sie Vorbilder für eine von Verweltlichung gefährdete Kirche und konnten als solche, selbst ohne hierarchische Weihe, »Lehrer« sein. Aber sie sahen ihr »Korrektiv« am wirksamsten durch die ausdrückliche Oberaufsicht der bischöflichen Autorität garantiert. Bei Cassian taucht die Frage auf, ob eine Mönchsgemeinschaft nicht durch einen Abt irregeführt werden könnte; die einzige Rettung davor war der Schutz durch den vom Klerus gehüteten offiziellen Glauben der Kirche. Die gleiche Folgerung wie für die Mönche ergibt sich für den einzelnen Theologen oder Mystiker, wie schon gewisse als häretisch betrachtete Bewegungen in der Väterzeit klar zeigen.

Mit der Übernahme kirchlicher Verantwortung durch die Mönche betritt man die Welt des Mittelalters. Mönche belehren, wenn auch zunächst zögernd, vielfach die

<sup>5</sup> Hierzu vor allem: Philip Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Oxford 1978.

<sup>6</sup> Ebd., S. 31; vgl. Heinrich Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs, Studien zum frühen Mönchtum*, Bd. I. Würzburg 1972, S. 36, 63.

Laien, ja sie richten über die christliche Echtheit des Lebens von Laien wie Klerikern. Bonifatius offenbart in seinem apostolischen Leben die reichen Möglichkeiten einer Personaleinheit von mönchisch-christlichem Ideal und Bindung an Hierarchie und Rom. Der ordinierte Mönch erhielt eine Art Grundlage, von der aus er seine Komunität zu kritisieren vermochte und übernahm von daher manche Funktion, die früher der charismatische Führer innehatte. Andererseits stellten manche Aszeten ihre charismatische Autorität in den Dienst der Hierarchie oder traten in diese selber ein<sup>7</sup>.

So vorab seit dem endenden 4. Jahrhundert, in so verschiedenen Beispielen wie Hilarius von Poitiers, Martin von Tours, Ambrosius, schließlich Gregor dem Großen<sup>8</sup>. Ein solcher Episkopat war dann oft »heiliger« als die Reichsbischöfe, wenn ihm auch die praktische Erfahrung selber oft abging, die schließlich zu einem Sieg des römischen Kirchenverständnisses führte: daß nämlich auch einem unheiligen Bischof gehorcht werden muß.

Das bereitet die mittelalterliche Unterscheidung im klassischen Kirchenrecht zwischen »Amt« und »Person« vor<sup>9</sup>. Amt wird hier nach dem Vorbild des römischen Rechts definiert als öffentliche Übergabe einer Vollmacht für das Gemeinwohl zur Weitergabe der apostolischen Überlieferung im Namen der Kirche. Seit dem 11. Jahrhundert wird mit dieser Unterscheidung das Amt ein volljuristischer Begriff: eine letzte Konsequenz des Ausgangs des Donatistischen Streites. Damit war die Möglichkeit eines zweiten Magisteriums durchaus ausgeschlossen, mochte einer auch außerhalb der Hierarchie das Charisma geistlicher Gaben oder theologischer Zuständigkeit besitzen.

Am deutlichsten wird dies im *Decretum Gratians* (um 1140). Zunächst die Hintergründe. Im Westen finden vor allem Hieronymus und Augustinus, die sowohl Gelehrtheit wie Heiligkeit forderten, allgemeine Anerkennung. Christsein beruht weitgehend auf tiefem Schriftverständnis, das schwierig ist und deshalb gelehrte Exegese fordert. Da nicht jeder Bischof ein vollkommenes Schriftverständnis erreichen konnte, war Raum für einen *Magister*, der die Texte erklärte, sie zueinander in Beziehung setzte, sie auch zeitnah auslegen konnte. Aber ein Hieronymus war soweit entfernt, den Theologen als unabhängig von der Hierarchie anzusetzen, daß sein Hauptpostulat

<sup>7</sup> Rousseau, a.a.O., S. 62–67, 111 f., 125–132, 212–220.

<sup>8</sup> Claude Dagens, S. Grégoire le Grand, Culture et Expérience Chrétienne. Paris 1977.

<sup>9</sup> Die Unterscheidung wurde von den Vätern vorweggenommen: Rousseau, a.a.O., S. 104, 128, 133. Vgl. Gerd Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits, 1936. Glenn W. Olsen, The Definition of the Ecclesiastical Benefice in the 12. Century. Studia Gratiana II (1967), S. 431–446. Im folgenden wird nicht berücksichtigt, daß im 12. Jahrhundert Termini wie »potestas«, »ordo«, »jurisdictio«, »magisterium« ihrem Gehalt nach noch fließend sind. Man beachte aber, was Brian Thierny (Origins of Papal Infallibility, 1150–1350, A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages. Studies in the History of Christian Thought 6. Leiden 1972, S. 42–43) ausführt: »Das einzige von Kanonisten anerkannte Magisterium war das Lehren privater Doktoren, dessen Geltung vom inneren Wert ihrer Werke abhing . . . Wenn die Kanonisten von einer magisterialen Äußerung des Papstes sprachen, dann meinten sie genau, daß er als ein privater Lehrer sprach und nicht als der oberste Hirte.« So war das, was heute mit Magisterium bezeichnet wird, im 12. Jahrhundert zumeist nicht mit diesem Wort ausgedrückt, sondern durch Ausdrücke wie »jurisdictio« oder »administratio«. Magisterium war die Lehre der Magistri. Somit liegt der Ursprung McBriens »zweitem Lehramt« im gewöhnlichen mittelalterlichen Lehrbetrieb, der immer als ein privater angesehen wurde, außer etwas wurde von den Amtsträgern öffentlich anerkannt.

beides vom Klerus verlangte: Gelehrtheit und Heiligkeit. Das galt durchschnittlich noch im 12. Jahrhundert, das vorab in den Schulen nach entsprechenden Bischöfen Ausschau hielt. Dabei lebte die alte Idee einer wesentlich mönchischen Theologie fort, die sowohl als wissenschaftlich wie als erfahrungshaft-affektiv verstanden wurde und ihren Endzweck im Schriftverständnis und christlichen Leben sah. Erst gegen Ende des Jahrhunderts nahm ein scholastisch-wissenschaftlicher Begriff von Theologie überhand.

Im 12. Jahrhundert war Theologie tief biblisch und von der *lectio divina* wie von christlicher Philosophie nicht klar abgegrenzt. In der »*Sacra Scriptura*« waren oft die konziliaren Entscheidungen wie die Schriften der Väter miteingeschlossen; diese fesselten die Schriftsteller stärker als neuere Verlautbarungen des Lehramts, das vor allem mit der Lösung ernsthafter dogmatischer Streitigkeiten befaßt war<sup>10</sup>. Rupert von Deutz hat als erster die Autorität der biblischen Schriftsteller von derjenigen der Kirchenlehrer und anderer kirchlicher Schriftsteller unterschieden und die Autorität der letzteren nach ihrer Konformität mit den ersten eingestuft<sup>11</sup>. Von Anselm von Laon an kam als neue Autorität die der Lehrer in den sich entwickelnden Schulen hinzu<sup>12</sup>. Hier gewinnen wir den Anschluß an Gratian.

Als erster einer langen Reihe stellt er die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Autoritäten in der Kirche. Zum erstenmal gab es nicht nur einzelne geisterfüllte Theologen, sondern die Institution einer »Schule«, die imstande war, dem Wächteramt der Bischöfe über die Glaubenshinterlage zuhelfe zu kommen, es in Frage zu stellen und mit ihm zu rivalisieren. Das *Decretum* steht zwischen dem monastischen und dem scholastischen Zeitalter, es blickt sowohl zurück zu den Vätern wie vorwärts auf ein Zeitalter wachsender Spezialisierung. In D 20 wird die Beziehung der Autorität der päpstlichen Kurie und derjenigen der Lehrer der Vergangenheit behandelt. Arbeitsteilung drängt sich auf, ein Gedanke, der schon bei Hieronymus aufgetaucht war<sup>13</sup>.

Gratian begann diese Distinktion mit der Feststellung, daß die Autorität päpstlicher Dekretalien der allgemeiner Konzilien gleichgestellt sei<sup>14</sup>. Dann fragt er, ob die Ausleger der Heiligen Schrift über den päpstlichen Verlautbarungen stünden, da anscheinend den gelehrteren und mit besseren Argumenten ausgestatteten größere Autorität zukäme, ob also die Meinung von Theologen, die gelehrter sind als der Papst, den päpstlichen Dokumenten vorzuziehen sei. Indem er sodann implizit die patristische Ansicht übernahm, der Theologe sei definitionsgemäß ein vom Geist Inspirierter, stellt er fest, Schriften wie die von Augustin und Hieronymus würden an Geistesgnade und Kenntnis die päpstlichen Verlautbarungen übertreffen, müßten deshalb anscheinend vorgezogen werden. Wer die Geisteshaltung des 12. Jahrhunderts kennt, wird über diese Gedankengänge nicht erstaunt sein. Sodann bemerkt Gratian: »Es ist aber ein Anderes, in einem Gesetzesfall ein Urteil abzugeben, und ein Anderes, die

<sup>10</sup> C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen-âge*. Paris 1944, S. 62–108. Jean Leclercq, *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*. Paris 1957.

<sup>11</sup> C. Spicq, a.a.O., S. 73 f., 107.

<sup>12</sup> Ebd., S. 77 f.; Chenu, *La théologie du 12e siècle*. Paris 1976, S. 357–365.

<sup>13</sup> Brief 52, 9.

<sup>14</sup> Zum Ganzen: Brian Thierny, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. Cambridge 1955, Part I.

Schrift sorgfältig auszulegen. Um im einen Fall zu entscheiden, ist nicht nur Kenntnis (*scientia*) vonnöten, sondern auch Vollmacht (*potestas*).« Die Verheißung Christi an Petrus Mt 16, 18 gilt ihm als Beweis für die päpstliche Vollmacht, Rechtsfragen zu entscheiden, wozu sowohl Wissen wie Vollmacht erfordert sind. Daß Gratian die Binde- und Lösegewalt vom sakramentalen *forum internum* zum juristischen *forum externum* ausdehnte, wurde von jenen späteren Kanonisten angenommen, die das Wort *potestas* durch den Begriff *jurisdictio* erklärten. In Rechtsfragen ist somit die päpstliche Autorität aufgrund des Amtes vorzuziehen, aber Gratian fügt doch hinzu, bei der Schriftauslegung sei die Ansicht eines Augustin und Hieronymus der päpstlichen vorzuziehen. Die Vollmacht des Papstes, in Lehrfragen zu entscheiden, wird somit (hier wie anderswo im *Decretum Gratiani*) lediglich als eine Folge seiner Suprematie in Rechtsfragen betrachtet, die Kirche mußte ihm als dem obersten Richter und nicht als dem unfehlbaren Lehrer beistimmen<sup>15</sup>. Man kann der Ansicht sein, die mittelalterlichen Kanonisten hätten so gedacht, weil damals einige Päpste der Vergangenheit als der Häresie verdächtig galten (Marcellinus, Anastasius II); wir brauchen aber hier die jahrhundertelange Entwicklung der Frage zwischen Recht und Theologie nicht weiterzuverfolgen. Genug, daß mit dem Gesagten der Ansatzpunkt für das Postulat zweier Magisterien erreicht ist.

3. Meine Meinung geht dahin, daß in der Zeit vor der Institutionalisierung der Theologie im 12. Jahrhundert nichts für McBriens Idee eines doppelten Magisteriums spricht. Die Spannung zwischen den Inhabern des Amtsscharismas und denen mit anderen Charismen hat in der Kirche von jeher bestanden, und die früheren charismatischen Bewegungen innerhalb der Kirche haben stets die bischöfliche Autorität anerkannt, wie vor allem das Mönchtum zeigt. Der zentrale Fehler von McBriens Position liegt darin, daß sie auch für die Theologie mit institutionell-juristischen Kategorien rechnet, und damit praktisch das kirchliche Lehramt untergräbt<sup>16</sup>.

Als im 12. Jahrhundert Grundlagen für ein theologisches »Lehramt« mit offizieller Autorität sich abzeichneten, wurde diese Autorität von Gratian sogleich verworfen, wenn er auch, damals noch privater Theologe, viel später selber zur Quelle weiterer Definitionen wurde. Er ließ zwar manches unentschieden, was später durchbehandelt werden sollte, aber in der Frage zwischen persönlicher Gelehrsamkeit und öffentlichem Amt war er durchaus klar. Ein Theologe kann gelehrter sein als der Papst und die Wahrheit in größerer Fülle ausdrücken, das hindert aber nicht, daß das öffentliche Amt nötig ist, um die Grenzen annehmbarer Meinungen festzulegen. Gratian hätte sicher zugegeben, daß der Amtsträger den Theologen befragen soll, da nach ihm das Amt ja sowohl Kenntnis wie Vollmacht besitzen muß. Andererseits war er realistisch genug, einzusehen, daß eine Rechtsinstanz sich für gewöhnlich in beschränkterem Maß mit Theologie abgibt und mehr das Unannehmbare festzustellen hat als die Fülle der Wahrheit ausfalten kann. Dokumente des Lehramts sind nicht der Ort, das gesamte Glaubensleben der Kirche in seiner ganzen Tiefe auszubreiten.

Im Grunde war es von jeher selbstverständlich, daß Päpste und Bischöfe sich theologisch beraten ließen, sosehr, daß die Hierarchie oft auch einer bestimmten theologi-

<sup>15</sup> Thierny, a.a.O., S. 37.

<sup>16</sup> Vgl. Jan Bots, Kirche in Holland. In dieser Zeitschrift 1/79, S. 67 ff.; Johannes Paul II., Brief an die Kath. Universität Amerikas, 7. Okt. 1979.

schen Schule zuneigte. Man wird ferner zugeben, daß manche Bischöfe und Päpste Ansichten von beschränktem Wahrheitsgehalt äußerten, verglichen mit dem, was als möglich hätte gelten können. Im Feld des Juridischen sehe ich kein Heilmittel dagegen. Viele von Dulles' Anregungen, zumal sein Verweis auf Thomas, sind hilfreich, solange nicht verlangt wird, die Theologen müßten »Mit-Autoren« öffentlicher Verlautbarungen sein, oder daß Papiere, die nicht allgemeine Anerkennung finden, geändert werden müßten. Dulles möchte Vorgängen eine juridische Form geben, die komplexer und vieldeutiger bleiben müssen, als was in die Durchsichtigkeit des Gesetzlichen eingehen kann. Ich sehe nicht, wie ein Theologe, der die Vollmacht besäße, offiziellen Verlautbarungen zu widersprechen und sie dadurch ungültig zu machen, damit dem kirchlichen Glauben einen positiven Dienst leisten könnte. Dulles wird ja so etwas auch nicht gemeint haben, aber es würde die unterscheidende Aufgabe des Theologen verdunkeln, nämlich die Wahrheit der göttlichen Offenbarung tiefer zu durchforschen und nicht bloß schon Gesagtes zu wiederholen. Gefährlicher noch wäre eine Institutionalisierung der Idee, daß jene, die sich Christen nennen, durch Verweigerung ihrer Zustimmung das Lehramt zwingen könnten, seine Meinung zu ändern und seinen früheren Äußerungen zu widersprechen. Aber ich bin nicht sicher, daß Dulles das meint, doch wäre es sicher die naivste Vorstellung einer »christlichen«, »weisen«, »pneumatischen« Kirchengemeinschaft. Auch wenn wir erlöst sind, bleiben die meisten von uns jederzeit sündig, eigensinnig, weltlich gesinnt, und unsere Weigerung, einer offiziellen Verlautbarung zuzustimmen, könnte vor allem der Ausdruck einer Selbstverurteilung sein<sup>17</sup>. Wenn McBrien und Dulles solche Ansichten nicht fördern wollen, wäre eine exaktere Darstellung ihrer Gedanken dringend erforderlich. Das Desiderat, daß Bischöfe bestmöglich theologisch informiert werden, läßt sich nicht »verrechtlichen«, zumal die beiden Autoren ja für einen Abbau des Juridischen in der Kirche plädieren. Jedes Zeitalter besitzt auch die Bischöfe, die es verdient; viel heilsamer als juridische Reformen in den besagten Fragen wäre die Einsicht, daß die Kirche jener Spannungen bedarf, die der Suche nach größerer Heiligkeit und Wahrhaftigkeit entspringen, dem dauernden Drängen einer glaubenden Gemeinschaft, »in alle Wahrheit eingeführt« zu werden.

---

<sup>17</sup> Vgl. Joseph Ratzinger und Hans Maier, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*. Limburg 1970.