

Der Sinn für Gott im Kirchenvolk

Eine Einführung in das Dokument der Internationalen
Theologischen Kommission

Thomas Söding

Über das Lehramt in der katholischen Kirche wird viel geforscht. Auch die Stellung der Theologie wird oft reflektiert, einerseits unter dem Aspekt, wie weit sie sich in der Universität als Wissenschaft verständlich machen kann, andererseits unter dem Aspekt, worin ihre Rolle, ihre Autorität, ihre Verantwortung in der Kirche besteht. Diesem Thema hat die Internationale Theologische Kommission, die der römischen Glaubenskongregation beigeordnet ist, 2012 eine Studie gewidmet, die starke Aufmerksamkeit gefunden hat.¹ Seltener steht der *sensus fidei* resp. der *sensus fidelium* im Blick, der Sinn für Gott im Volk Gottes. Woher kommt dieser *sensus*? Worauf bezieht er sich? Wann und wo ist er gefragt? Wie kann er sich artikulieren und zur Geltung kommen? Welche Bedeutung hat für ihn die Heilige Schrift und die Tradition? Welche Beziehungen entstehen zwischen ihm und dem kirchlichen Lehramt, das vor allem in der Hand der Bischöfe liegt, sowie der Theologie, die wissenschaftliche Forschung und Lehre treibt? Was verbindet ihn mit den „Zeichen der Zeit“, die ihrerseits keineswegs klar zu erkennen und doch für eine Kirche wesentlich sind, die sich immer „heute“ ereignet, mitten „in der Welt“, auch wenn sie „nicht von dieser Welt“ ist (Joh 17,11.16)?

Weil diese Fragen brennen, ist die Internationale Theologische Kommission (mit derselben Arbeitsgruppe, die den Text über die „Theologie heute“ abgeschlossen hat), gebeten worden, das Thema des *sensus* zu behandeln. Die Studie liegt jetzt vor und lädt zur Diskussion ein.²

¹ Vgl. Th. Söding (Hg.), Die Rolle der Theologie in der Kirche. Die Debatte über das Dokument der Theologenkommission (QD 268), Freiburg i. Br. 2015.

² Deutsche Übersetzung: Internationale Theologische Kommission, Sensus fidei und Sensus fidelium im Leben der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 199), Bonn 2015. Die Originalsprache des Dokumentes ist Englisch.

1. Die Aufgabe

Die Bedeutung des Themas ist letzthin stark gewachsen. Die Fragen, die beim Nachdenken über den „Glaubenssinn“ beantwortet werden müssen, sind im gleichen Maße größer geworden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat der Diskussion den entscheidenden Auftrieb gegeben, weil in der dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*³, die Teilhabe aller Gläubigen am königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt Jesu Christi, aus biblischen Quellen gespeist, ins Zentrum gerückt worden ist (LG 10–12). Durch diesen Ansatz wird für alle Gläubigen die Möglichkeit, ja die Aufgabe unterstrichen, sich in der Kirche – mit Worten und Taten – zu äußern; im gleichen Maße wächst ihre Verantwortung, nicht dies und das zur Sprache zu bringen, sondern den Glauben, so wie er auf der Basis der Heiligen Schrift überliefert wird und immer wieder aktualisiert werden soll. Dieses Zeugnis, das innerhalb wie außerhalb der Kirche abgelegt wird, ist eine Berufung, der die Gläubigen gerecht werden sollen und in der sie vom Lehramt wie der Theologie unterstützt werden müssen.

In den Jahrzehnten seit dem Konzil haben sich die Chancen aller Getauften, aktiv am Leben der Kirche teilzunehmen, dramatisch verbessert. Die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche weitet den Kreis derer, auf die es ankommt, über die Katholiken und Katholikinnen aus, auch wenn die Frage der Kirchenmitgliedschaft nicht obsolet geworden ist. Die Globalisierung erweitert die Horizonte, die gleichzeitige Digitalisierung verkürzt die Kommunikationswege; beides zusammen erhöht in enormem Ausmaß die Zahl derer, die sich äußern können und wollen. In vielen Ländern ist das Bildungsniveau gestiegen, so dass sich mehr Gläubige als bislang qualifiziert zu Wort melden. Immer mehr Christinnen und Christen nehmen sich die Freiheit, in Fragen des Glaubens ihre ganz persönlichen Ansichten zu entwickeln und zu vertreten. Dadurch wächst auch unter den Kirchenmitgliedern der Pluralismus, der durch kulturelle Megatrends stark beeinflusst, aber dadurch nicht schon vom

³ Vgl. Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: ders. – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil II, Freiburg i. Br. 2004, 263–582.

Teufel ist. In anderen Regionen grassiert ein religiöser Analphabetismus, der viele Gläubige aus den Kommunikationsräumen der Kirche auszusperrern droht, obwohl sie dieselben Mitgliedschaftsrechte wie diejenigen haben, die sich zu artikulieren verstehen. Im Zuge der demokratischen Bewegungen haben sich in vielen Nationen katholische Laienorganisationen gebildet, die sich zwar in erster Linie dem sog. „Weltdienst“ widmen, aber dadurch *eo ipso* das kirchliche Leben stark beeinflussen und vielerorts nicht zögern, auch zu kirchlichen Interna Stellung zu nehmen, Fragen der Lehre und Praxis eingeschlossen.⁴

Je größer die Möglichkeiten werden, desto klarer müssen auch die Beziehungen beschrieben werden, in die sich der *sensus* gestellt sieht, wenn er sich im Haus der Kirche verortet. Entscheidend ist die Frage der Qualität: Was und wer qualifiziert den Glaubenssinn des Gottesvolkes? Woran kann man erkennen, dass es sich nicht bloß um eine Meinungsäußerung handelt (die jedermann freisteht), sondern um ein Zeugnis für die Wahrheit des Glaubens (das alle Gläubigen und die ganze Kirche bereichert und verpflichtet)?

a) Herausforderung aus der Geschichte

In der Geschichte der katholischen Kirche gibt es zwei Engführungen, die aufgebrochen werden müssen. *Die eine Engführung* besteht darin, die Qualität des Glaubenssinns nur an der Zustimmung zu Positionen zu messen, die das Lehramt zuvor markiert hat. Zwar kann im Denkgebäude der katholischen Kirche kein prinzipieller

⁴ Das Thema ist insbesondere seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erforscht worden, aber durchweg mit starken Spannungen. Während einerseits die Führungsaufgabe des Lehramts betont wird (z. B. von *Leo Scheffczyk*, *Sensus fidelium. Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 16 [1987] 420–433), wird andererseits gerade umgekehrt die Pflicht des Lehramtes untersucht, auf Volkes Stimme zu hören (z. B. von *Wolfgang Beinert*, *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, in: Dietrich Wiederkehr [Hg.], *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* [QD 151], Freiburg i. Br. 1994, 66–131). Die Probleme der theologischen Vernetzung, intern und extern, reflektiert *Johanna Rahner*, *Lehramt und Glaubenssinn. Anmerkungen zu einem zunehmend schwieriger werdenden dogmatischen Lehrstück*, in: Markus Knapp – Thomas Söding (Hg.), *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche*, Freiburg i. Br. 2014, 165–181.

Zweifel bestehen, dass es einen besonderen Dienst an der Wahrheit gibt, den die Bischöfe ausüben, kraft des ihnen verliehenen Charismas, in ihrer kollegialen Einheit untereinander und mit dem Bischof von Rom. Insofern darf eine prinzipiell positive Rezeption dessen, was sie lehren, erwartet werden, an der es meistens auch nicht fehlt. Aber wäre „Ja und Amen“ die einzig theologisch legitime Artikulation des Kirchenvolkes, hätte es keinen eigenen Ort in der Entdeckung und keinen eigenen Auftrag in der Bezeugung der Wahrheit.

Die andere Engführung besteht darin, die Funktion des Glaubenssinns nur in einer Reaktion auf das zu sehen, was von einem Amtsträger (zu Recht oder zu Unrecht) gelehrt wird. Zwar ist in dem Urteil: „Ja, das ist unser Glaube“, oder: „Nein, das glauben wir nicht“, ohne Frage der Kern dessen berührt, was traditionell dem *sensus* des Gottesvolkes zugeschrieben wird. Es ist auch ein kritisches Element angelegt, das dem Amt selbst hilft, den Weg der Wahrheit zu finden. Aber würde der Glaubenssinn des Gottesvolkes nur als Reaktion bestimmt, würde erstens unterschätzt, dass sich das *magisterium* immer auf den gelebten Glauben der Kirche bezieht, also keine Definitionshoheit über die christliche Lehre beanspruchen kann, sondern – im besten Fall – auf den Punkt bringt, weiterdenkt und entfaltet, was im Glauben der Kirche angelegt ist; und zweitens würde verkannt, dass an vielen Orten, nicht zuletzt an den Schnittstellen zwischen Kirche und Welt, die „Laien“ die wahren Expertinnen und Experten sind, so dass sie am besten proaktiv tätig werden, ganz abgesehen davon, dass sich das Charisma der Prophetie nicht auf die Bischöfe einengen lässt.

Die Aufgabe der Internationalen Theologischen Kommission bestand darin, beide traditionellen Vorstellungen zu identifizieren und kritisch zu analysieren, damit ihr Wahrheitsmoment nicht verloren geht, aber die genuine Weite des katholischen Glaubens zurückgewonnen wird.

b) Herausforderungen aus der Gegenwart

Die Gegenwart stellt ebenso dringende Aufgaben wie die Geschichte, die stets lebendig bleibt. *Einerseits* entsteht vielerorts der Eindruck, dasjenige, was die jeweils aktive Mehrheit der Gläubigen in einer bestimmten Region oder zu einer bestimmten Zeit denkt, sei eine Expression des Glaubenssinns, dem das Lehramt zu folgen habe. Ge-

nauerer Hinsehen nötigt jedoch zur Differenzierung. Zwar ist der wahre Glaube Sache des ganzen Volkes in seiner großen Mehrheit; das gerade ist der Kern der überlieferten Verheißung Jesu: der Heilige Geist werde die Jünger in die ganze Wahrheit einführen (Joh 16,13). Aber die Erfüllung dieser Verheißung kann nicht eine bestimmte Gruppe gegen andere für sich reklamieren. Subjekt des Glaubenssinns ist das Volk Gottes aller Generationen und Nationen. Wenn Spannungen zwischen Traditionen und Innovationen, zwischen Ost und West, Nord und Süd, zwischen Progressiven und Konservativen (wie immer man diese Begriffe füllen mag) entstehen, ist erst der Ernstfall gegeben, der eine theologische Reflexion nötig macht. Entscheidend sind dann Kriterien, die es erlauben, den Glaubenssinn des Gottesvolkes zu identifizieren, auch wenn ihn vielleicht nur eine qualifizierte Minderheit bezeugt, die aber die Mehrheit von morgen sein kann und die große Tradition der Kirche fortschreibt, vielleicht durch eine Reform, die an der Zeit ist.

Andererseits entsteht vielerorts der Eindruck, „die da oben“ in der katholischen Kirche kümmern sich herzlich wenig um das, was „unten“, „an der Basis“, gedacht, gefühlt, gelebt wird. Die Debatten über die katholische Sexualmoral in den liberalen Gesellschaften des Westens bilden nur die Spitze des Eisberges. Bliebe es bei diesem Eindruck, wäre es fatal. Denn das Lehramt ist ein Dienst an der Einheit; das Kirchenvolk hat die Erwartung und das Recht, von seinen Hirten nicht im Stich gelassen zu werden. Freilich nötigt auch hier ein genauer Blick zur Differenzierung. Die Aufgabe der Bischöfe, der Priester und Diakone kann nicht darin bestehen, den Gläubigen nach dem Munde zu reden. Sie müssen immer auch kritisch sein; sie müssen vorausdenken; sie müssen insbesondere ihre Aufgaben, die Ortskirchen untereinander zu verbinden und auf Jesus Christus zu beziehen, wahrnehmen. Umso notwendiger ist es, Kommunikationswege anzubahnen, die verfahrene Situationen auflösen können, ohne dass die Rollen in der Kirche verwechselt werden (wodurch neue Probleme entstünden). Die Qualitätsprobe durch transparente Kriterien, die „Volkes Stimme“ hören und beurteilen lassen, ist an dieser Stelle notwendig, aber nicht hinreichend. Es bedarf auch der Etablierung von Verfahren, die Beteiligungen sichern, von Hearings bis zu Konsultationen.

Die Internationale Theologische Kommission hat sich dieser Aufgabe gestellt, aber nicht mit dem Ziel, Tagespolitik zu treiben, son-

dem Hintergrundfragen zu diskutieren, die eine bessere Orientierung all derer erleichtern, die auf verschiedene Weise Verantwortung für den Glauben der Kirche tragen.

2. Die Ausführung

Die Internationale Theologische Kommission besteht aus Mitgliedern unterschiedlicher Nationen und fachlicher Disziplinen, besonders aus der systematischen Theologie und den Bibelwissenschaften. Sie zieht keine externen Beraterinnen oder Berater heran, sondern arbeitet im ständigen Wechsel zwischen einer Unterkommission, die sich eines Themas intensiv annimmt, und Diskussionen in den Vollversammlungen der 30 Mitglieder, die vom Präfekten der Glaubenskongregation präsiert werden. Aus der Zusammensetzung der Kommission erklärt sich einerseits, dass zahlreiche unterschiedliche Organisationen, Erfahrungen und Positionen wissenschaftlicher Theologie abgeglichen und in ein fruchtbares Gespräch miteinander gebracht werden können; aus der Zusammensetzung erklärt sich aber auch, dass vorwiegend exegetische, dogmenhistorische, dogmatische und fundamentaltheologische Zugänge zum Thema eröffnet werden. Sicher hätten kanonistische und pastoraltheologische Expertisen geholfen, das Thema weiter voranzubringen. Aber neuen Studien sind keine Schranken gesetzt.

a) Klärung der Terminologie

Die erste und nicht geringste Herausforderung bestand in der Klärung der Terminologie. In verschiedenen Sprachen und in verschiedenen Disziplinen der Theologie werden die Begriffe *sensus fidei* und *sensus fidelium* unterschiedlich, ja gegensätzlich gebraucht. Den einen gilt der *sensus fidei* als subjektive Größe individuellen Glaubens, der schwach oder stark, angefochten oder bewährt sein kann; den anderen aber gilt er als wahrer Glaube der ganzen Kirche, der in sich unfehlbar ist. Umgekehrt sehen einige im *sensus fidelium* die *communio* der Gläubigen als Subjekt des Glaubens, während andere auf die vielen unterschiedlichen Menschen schauen, die je auf ihre Weise den Glauben verstehen und leben. Angesichts dieser Lage, die viele Missverständnisse hervorruft, schlägt die Kommission vor,

die Begrifflichkeit zu präzisieren. Durchweg geht es um den *sensus fidei*, also die Sensibilität für den Glauben: für das, was der Glaube glaubt (*fides quae*), und für das, wie er es glaubt (*fides qua*).

Wenn die ganz persönliche Einstellung vor Augen steht, wird vom *sensus fidei fidelis* gesprochen, und zwar nicht sogleich unter der Perspektive der Vielen, die im Glauben zusammenkommen, sondern zunächst der Einzelnen, die am Glauben der Kirche teilhaben und darin ihren eigenen Weg finden. Wenn hingegen der Glaube vor Augen steht, den die Vielen im Volk Gottes teilen, redet die Studie vom *sensus fidei fidelium*; hier kann und muss sekundär differenziert werden, wenn zum einen die ökumenische Dimension geöffnet wird und wenn zum anderen Themen wie Volksfrömmigkeit oder Mentalitätswechsel besprochen werden, die womöglich nur für bestimmte Zeiten und Kulturen typisch sind, aber den Beteiligten als wahrer Glaube der Kirche erscheinen.⁵

Die Unterscheidung zwischen dem individuellen und dem kirchlichen Glaubenssinn ist aber keine Trennung. Sowohl aus der Heiligen Schrift wie der Tradition lässt sich vielmehr ableiten, dass die personalen und die ekklesialen Dimensionen des Glaubens untrennbar zusammengehören, auch wenn sie nicht in eins fallen. Glauben setzt immer ein Subjekt voraus, das: „Ich glaube“, das aber auch (mit anderen zusammen): „Wir glauben“ sagt. Der Glaubenssinn lässt sich davon nicht ausnehmen. Er wäre unterentwickelt, wenn er sich auf der individuellen von der gemeinschaftlichen Ebene abkoppelte; er wäre kurios, wenn er sozusagen nur auf einer idealen, nicht aber einer realen Ebene der Kirche existieren würde. Denn im ersten Fall wäre unterschätzt, dass der Glaube in der Gemeinschaft der Kirche empfangen wird und sie aus sich selbst heraus stärken will, weil er mit all denen zusammenführt, die auch an Jesus Christus glauben; im zweiten Fall würde ein Platonismus greifen, der dem Inkarnationsgeheimnis widerspräche.

⁵ *Internationale Theologische Kommission, Sensus fidei und sensus fidelium 3.* Die begriffliche Differenzierung wird angeregt von *Christoph Ohly, Sensus fidei fidelium.* Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die *Communio*-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum, St. Ottilien 1999.

b) Feststellung der biblischen Basis

Die Bibel kennt den genauen Begriff *sensus fidei* nicht. Umso weniger besteht die Gefahr, auf die Suche nach *dicta probantia* zu gehen. Aber Paulus spricht im Ersten Korintherbrief (1 Kor 2,16), da er über die Torheit des Kreuzes schreibt, die Gottes wahre Weisheit ist, vom „*nous Christi*“, den die Gläubigen haben. Die Vulgata übersetzt: *nos autem sensum Christi habemus*. Auf Deutsch lässt sich die Wendung nicht so gut mit „Geist“ (so die Einheitsübersetzung), sondern mit „Sinn“ (so die Lutherbibel) wiedergeben. In jedem Fall ist die Struktur des Gedankens vorgegeben, um den es beim Glaubenssinn geht. Dieser „Sinn“ ist eine Gabe des Heiligen Geistes. Er bezieht sich auf Jesus Christus, den auferweckten Gekreuzigten; er zielt gerade auf das Zentrum des Glaubens: durch alle Ablehnung des Skandals hindurch, den der Tod Jesu verursacht, in Jesus den zu erkennen, der die Erlösung bringt. Dieser Jesus Christus ist aber nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt des Glaubenssinns: Er weckt ihn; er füllt ihn – durch den Heiligen Geist. Mehr noch: Er lebt ihn vor, so dass er nachgeahmt werden kann und in der Konformität der Gläubigen mit ihrem Herrn und Bruder zu sich selbst kommt.⁶

Unter dieser Maßgabe ist es die Aufgabe des biblischen Teils, eher grundsätzlich die Dimensionen zu öffnen, in denen der „Glaubenssinn“ schriftgemäß gedacht werden muss. Der Blick richtet sich stark auf das Neue Testament, weil hier die (im Werden begriffene) Kirche eine zentrale Rolle spielt und der Glaube durch seine christologische Füllung jene spezifische Prägung erfährt, die später im Kern der Debatte über den *sensus* des Volkes steht. Das Alte Testament wird als Grundlage des Neuen Testaments betrachtet, aber nicht aus sich selbst heraus theologisch entfaltet.⁷

Um die theologische Rede vom *sensus fidei* biblisch zu begründen und anzustoßen, werden drei Aspekte behandelt. Zuerst wird herausgestellt, dass und warum der „Glaube“ die umfassende, die prägende und das ganze Leben bestimmende Antwort von Men-

⁶ Vgl. Christoph W. Strüder, Paulus und die Gesinnung Christi. Identität und Entscheidungsfindung aus der Mitte von 1 Kor 1–4 (BETHL 190), Leuven 2005.

⁷ Weiterführende Ausführungen finden sich in: Päpstliche Bibelkommission, Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 184), Bonn 2008.

schen auf Gottes Wort ist.⁸ Dieser Passus ist nicht gegen die grundlegende Bedeutung der Hoffnung und der Liebe geschrieben, nimmt aber auf, dass sowohl in der synoptischen und johanneischen Jesus-tradition als auch in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen immer der Glaube an erster Stelle genannt wird, wenn gesagt wird, wie Menschen auf die Verkündigung reagieren sollen und können, und dass die weiteren Weisungen nicht Zusätze, sondern genuine Konsequenzen sind. Umso wichtiger ist beim Gang durch die Geschichte im Blick zu behalten, dass keineswegs immer dieser tiefe und weite Glaubensbegriff die Theologie beherrscht hat, sondern dass vielfach mit einem engeren Glaubensbegriff gearbeitet worden ist, auch in der Scholastik.⁹

Im zweiten Teil wird herausgestellt, dass, weshalb und wie in den urchristlichen Schriften der Glaube von Anfang an personal und ekklesial verstanden worden ist, auch wenn „Kirche“ noch einen vielfach offenen Sinn hatte.¹⁰ Die Begründung erfolgt mit einem starken Rückgang auf die Praxis des Glaubens in der Liturgie, der Katechese und der Diakonie. Sie wird aber von daher auch im Wesen des Glaubens als Umkehr, Gebet, Erkenntnis, Bekenntnis, Verantwortung und Vertrauen festgemacht. Damit erhebt sich die Frage, wie diese kommunikative Dynamik, die den gelebten Glauben des ganzen Gottesvolkes, das immer aus einzelnen Gläubigen besteht, zum entscheidenden Motor der Kirche macht, unter den Bedingungen verschiedener Zeiten und Räume realisiert worden ist.

Der dritte Abschnitt des biblischen Teils zeigt, worin alt- und neutestamentlich das Vertrauen in die Fähigkeit und Bereitschaft des ganzen Volkes begründet ist, die Wahrheit des Glaubens zu erkennen und zu bezeugen: im Bundesschluss Gottes, in der Verheißung Jesu Christi, im Wirken des Geistes.¹¹ An Schlüsselstellen der urchristlichen Geschichte wird gezeigt, dass und wie nicht nur die

⁸ *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium* 8–10.

⁹ Vgl. *Franziskus*, *Enzyklika Lumen fidei* über den Glauben, 29. Juni 2013, 36 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 193), Bonn 2013. (Der Text stammt im Wesentlichen von Benedikt XVI.)

¹⁰ *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium* 11–12.

¹¹ *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium* 13–21.

Apostel, sondern ganze Gemeinden aktiv geworden sind: Einerseits sollen die Mitglieder wahrnehmen und anregen, was verkündet und gelehrt worden ist; andererseits gehört es zur Aufgabe der Apostel, mit den Gläubigen in ein Gespräch über den Glauben zu kommen, in dem sie ein eigenes Wort mitzureden haben (vgl. Röm 1,11f.). Diese Sicht auf die Strukturen der urchristlichen Verkündigung ist dialektischer als in solchen Studien, die nur die Sendung der Apostel betonen und die den „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 1,5), zu dem alle geführt werden sollen, nicht als aktives Hören, als bewusste Bejahung und als Versprechen einer aktiven Partnerschaft verstehen. Das neutestamentliche Zeugnis bekommt dadurch eine konstruktive und kritische Funktion, damit die kirchlichen Rollen in nachapostolischer Zeit so ausgefüllt werden, dass dieser dialogische Ansatz nicht unterlaufen wird.

Das Neue Testament engt den später gebildeten theologischen Begriff des *sensus fidei* nicht ein, sondern weitet ihn aus. Denn es begründet ihn so, dass er in das Glaubensleben der Einzelnen wie der ganzen Kirche eingebettet wird. Das Neue Testament sieht den Glaubenssinn nicht nur als nachträgliche Anerkennung dessen, was Apostel, Propheten und Lehrer gesagt haben, sondern als aktiven Faktor im Aufbau der Gemeinde und nicht nur als Expertenwissen weniger, sondern als Geistesgabe an alle, die unabhängig von ihrem Bildungsgrad erkennen können, was dem Willen Gottes entspricht, nach dem Motto: „Gnosis bläht auf, Liebe baut auf“ (1 Kor 8,1).

c) Die Erschließung der Tradition

Gegen das Vorurteil, erst die Moderne habe einen Sinn für den Glaubenssinn entwickelt, zeigt der folgende Abschnitt der Studie, dass es so etwas wie eine verborgene Spur gibt, die zwar einmal stärker, einmal schwächer ausgeprägt gewesen ist, aber sich an vielen Orten und unter verschiedenen Namen deutlich genug zeigt.¹² Im diachronen Vergleich wird deutlich, dass erst John Henry Newman der Begriff klar geworden ist.¹³ Im Rückblick lassen sich aber auch eine ganze Reihe von Phänomenen und Konzepten beschreiben, für

¹² *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium* 22–47.

¹³ Der Aufsatz von 1859 in der Zeitschrift „Rambler“ ist mitsamt einer späteren

die der Begriff taugt. Die Internationale Theologische Kommission erkennt nicht die besondere Bedeutung von Melchior Cano¹⁴, wenn sie, den Faden der biblischen Erklärung aufnehmend, bis in die Antike zurückgeht und auch das Mittelalter nicht übergeht.

Für die Antike wird herausgestellt, dass als Subjekt des Glaubens immer das ganze christliche Gottesvolk gesehen und dass es in Zweifelsfällen als entscheidende Instanz zur Geltung gebracht wurde, den rechten Glauben zu bezeugen.¹⁵ Neben der Kanonisierung (die heute mehr denn früher als Rezeption beschrieben wird) wird – unter Verweis auf Newman¹⁶ – der arianische Streit genannt, das Paradebeispiel für ein rechtgläubiges Volk, das sich fehlgeleiteten Bischöfen verweigert und dadurch den katholischen Glauben erhalten hat. Im Mittelalter verändert sich an der Grundkonstellation wenig: Die Verheißung, dass der Geist die Jünger in die ganze Wahrheit leitet (Joh 16,13), wird auf die ganze Kirche, nicht nur die Kleriker bezogen.¹⁷

Sowohl die antiken als auch die mittelalterlichen Entwicklungen können nicht verstanden werden, wenn nicht die schwierigen Kommunikationswege und die extrem unterschiedlichen Bildungsgrade der Gläubigen gesehen werden, das Fehlen einer breiten politischen Öffentlichkeit und die starken Einschränkungen der meisten Menschen, sich für mehr als die Organisation des täglichen Lebens und Überlebens zu interessieren. Es zeigt sich allerdings auch, dass die biblischen Verheißungen eine Widerstandskraft gegen die Macht des Faktischen entwickeln und das Potential behalten, sowohl die Stimme des Einzelnen in Glaubensfragen wertzuschätzen als auch die des Kirchenvolkes.¹⁸

Bearbeitung zugänglich in: *John Henry Newman, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, hg. v. John Coulson, Lanham u. a. 1961, Neudruck 2006.

¹⁴ Zitiert wird: *Melchior Cano, De locis theologicis*, hg. v. Juan Belda Plans, Madrid 2006.

¹⁵ *Internationale Theologische Kommission, Sensus fidei und sensus fidelium* 23–25.

¹⁶ Vgl. *John Henry Newman, The Arians of the fourth Century (The Works of Cardinal Newman)*, Westminster 1968.

¹⁷ *Internationale Theologische Kommission, Sensus fidei und sensus fidelium* 27–28.

¹⁸ Vgl., von einem kulturgeschichtlichen Interesse her und auf den Westen konzentriert, *Larry Siedentop, Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, London 2014.

Das stärkere Interesse der katholischen Theologie am *sensus fidei* in der Reformationszeit erklärt die Theologische Kommission als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit dem *sola scriptura* und seiner impliziten wie expliziten Kritik am *magisterium* sowie mit der evangelischen Betonung des Priestertums aller Getauften.¹⁹ Die Kommission beschreibt, dass einerseits, besonders mit Melchior Cano, der am Konzil von Trient teilnahm, das Muster eines weitgespannten Netzwerkes von „Orten“ entstehen konnte, an denen sich der Glaube der Kirche bildet, darunter der Konsens der Gläubigen²⁰, dass aber andererseits sich der Blick – gegenreformatorisch – auf eine Apologie und dann einen Ausbau der Position des bischöflichen Lehramtes verengte. Während selbst bei Robert Bellarmin das, was die Gläubigen als Glaube verstehen, grundlegende Bedeutung für die Kirche hat und den Bischöfen als Orientierung dienen soll²¹, wird später die Unterscheidung zwischen der lehrenden und der lernenden Kirche so aufgebaut, dass geradezu ein Gegensatz entsteht. Lange Zeit schien dieser Kontrast typisch katholisch zu sein; in Wahrheit erklärt er sich als Verengung durch die antireformatorische Frontstellung und als defensive Antwort auf die prinzipielle Infragestellung kirchlicher Lehrautorität durch die Aufklärung.

Die Veränderungen im 19. Jahrhundert, die von der Internationalen Theologischen Kommission beschrieben werden²², zeigen die enorme Spannweite katholischer Theologie: In derselben Zeit, die auf die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil hinausläuft²³, wird auch in einer dogmatischen Angelegenheit von höchster Wichtigkeit das Volk befragt. Freilich

¹⁹ *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium* 29–33.

²⁰ Markus Knapp, *Das Wort Gottes, seine Überlieferung und Erkenntnis. Die Lehre von den loci theologici*, in: Norbert Mette – Matthias Sellmann (Hg.), *Religionsunterricht als Ort der Theologie* (QD 247), Freiburg i. Br. 2012, 33–51.

²¹ Vgl. Thomas Dietrich, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen*, Paderborn 1999.

²² *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium* 34–40.

²³ Vgl. Hermann-Josef Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburg i. Br. 1974.

geschieht dies (zeitgemäß und zeitbedingt) so, dass die Bischöfe als Sprecher ihrer Ortskirchen Auskunft geben sollen, und nicht in der Weise, dass eine unabhängige Demoskopie organisiert worden wäre. Im Mittelpunkt stehen die Forschungen Newmans und deren Beziehungen zu anderen, eher traditionellen oder eher modernen katholischen Theologen.²⁴ Der Vergleich zeigt, dass Newmans Konzept nicht die Idee eines theologischen Einzelgängers gewesen ist, sondern offenkundig an der Zeit gewesen ist, nachdem die demokratischen Aufbrüche, die gesellschaftlichen und kirchlichen Investitionen in die Bildung breiterer Bevölkerungsschichten und die neuen Organisationen katholischen Lebens, nicht zuletzt in Vereinen und Verbänden, neue Möglichkeiten und Herausforderungen geschaffen haben. Die Verbindungen zwischen den durchaus widerstrebenden Tendenzen werden zweifach gesehen: Einerseits ist für Newman und seine Anhänger unzweideutig, dass das *magisterium* eine spezifische Berufung hat, die nicht durch andere Faktoren in der Kirche ersetzt werden kann. Andererseits arbeitet die Theologische Kommission heraus, dass die Definition der Infallibilität den Papst gerade nicht vom Glaubenssinn des Gottesvolkes abschneiden, sondern im Gegenteil herausarbeiten sollte, wie er sich unter besonderen Umständen auf den Glauben der Kirche bezieht und ihm dient. In diesem Sinn wird das *ex sese non autem ex consensu ecclesiae* des Ersten Vatikanischen Konzils so gedeutet, dass die Rezeption eines Dogmas nicht etwa unerheblich wäre, sondern dass es keine Appellationsinstanz gegen eine Lehre gibt, die *ex cathedra* gilt (wie dies z. B. im Konziliarismus gedacht worden war²⁵).

Der Gang durch die Theologiegeschichte endet im 20. Jahrhundert²⁶ mit einem Blick sowohl auf die Arbeit einflussreicher Theologen wie Yves-M. Congar²⁷ als auch auf lehramtliche Initiativen.

²⁴ Eigens reflektiert wird besonders *Johann Adam Möhler*, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus (1825), hg. v. J. R. Geiselman, Köln – Olten 1957.

²⁵ Vgl. *Hermann Josef Sieben*, Die katholische Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, Paderborn u. a. 1984.

²⁶ *Internationale Theologische Kommission*, Sensus fidei und sensus fidelium 41–47.

²⁷ Eingehend zitiert wird *Yves-M. Congar*, Jalons pour une Théologie du Laïcat, Paris 1953, deutsche Übersetzung: Der Laie, Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1964.

Vor der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel 1950 kam es erneut zu einer Befragung der Gläubigen – auf dem Weg einer Befragung der Bischöfe. Im Zentrum des Abschnitts stehen die Ausführungen in *Lumen gentium* (LG 12.35) und in *Dei verbum* (DV 8). Sie werden nicht als Abschluss, sondern als Anstoß einer theologischen Explikation gesehen. Sie sind konzentriert auf die Erkenntnis des Wortes Gottes im Wort der Heiligen Schrift (LG 8; vgl. 1 Thess 2,13), auf die Bezeugung dieses Wortes im Alltag der Welt (LG 35) und auf die tiefere Durchdringung der überlieferten Glaubenswahrheit (DV 8). In allen Dimensionen (die nicht erschöpfend, sondern eröffnend genannt sind) werden die Mitglieder des kirchlichen Gottesvolkes nicht von ihren „Hirten“ geschieden, aber auch nicht nur als passive Empfänger, sondern als aktive Gestalter des kirchlichen Glaubenslebens angesehen. Es wird kein Gegenüber zwischen Laien und Klerus inszeniert, weil alle, die ein besonderes Amt in der Kirche ausüben, immer zuerst als getaufte und gläubige Mitglieder der Kirche gesehen werden. In der nachkonziliaren Lehrentwicklung werden zwei komplementäre Anstöße benannt: einerseits (mehr konstruktiv) die Aufgabe der kirchlichen Lehrer, den Glaubenssinn der Gläubigen zu fördern²⁸, andererseits (mehr kritisch) die Notwendigkeit, zwischen Mehrheitsmeinung und *sensus fidei* zu unterscheiden.²⁹

Die Vergewisserung, in welcher Weise der Topos überliefert worden ist und sich verändert hat, zeigt zweierlei: erstens, dass es sich nicht um einen „Modernismus“ handelt, auch wenn er neu akzentuiert wird; zweitens aber, dass nicht einfach repetiert werden kann, was in vergangenen Zeiten gesagt worden ist, sondern dass unter den Bedingungen der Gegenwart immer neu beschrieben werden muss, was von der Schrift her und mit der im Zweiten Vatikanischen Konzil aufgeschlossenen Tradition über den *sensus fidei* gesagt werden kann, in seiner personalen wie in seiner ekklesialen Dimension.

²⁸ Zitiert wird *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Familiaris consortio* (1981) 5.

²⁹ Zitiert wird die Erklärung der Glaubenskongregation *Donum Veritatis* (1990) 35.

d) Die Reflexion des individuellen Glaubenssinn (*sensus fidei fidelis*)

In zwei Schritten entfaltet das Studiendokument der Theologischen Kommission die individuelle Seite des Glaubenssinn: zuerst sein Verständnis als „Instinkt“, dann seine genuinen Manifestationen. Beides wird in starker Rückbindung an die Konzepte und Kategorien scholastischer Theologie vorgelegt, weil dort hochkomplexe Distinktionen entstanden sind, die zwar an ein mittelalterliches Denksystem gebunden, aber aufgrund ihrer Kohärenz und Transparenz nach wie vor erhellend sind und auch vom Lehramt gebraucht werden. Im einleitenden Paragraphen wird reflektiert, dass es diese Perspektivierung gibt: Der biblische Glaubensbegriff ist weiter als der scholastische; aber was die Scholastik fokussiert, gehört zum biblischen Grundsinn des Glaubens und ist gerade für die Fragen im Umkreis des *sensus fidei* von großer Aufschlusskraft, weil dort inhaltliche Aspekte des Glaubens, die Unterscheidung falscher und rechter Lehre, die aktive Zustimmung zum Glauben, die konstruktive Weiterentwicklung der Glaubenslehre eine ausschlaggebende Rolle spielen.³⁰

Der erste Teil untersucht, was als „Instinkt“ des Glaubens aufgefasst wird.³¹ Die Kommission unterscheidet (negativ), dass der *sensus fidei* nicht das Ergebnis rationaler Abwägungen, sondern ein eher spontanes Gefühl ist. Sie arbeitet positiv heraus, dass die Verbindung des *sensus* mit der theologischen Tugend des Glaubens (die nicht nur mit der Scholastik gesehen wird³²) die Sicherheit des spontanen Urteils begründet. Über diesen Begriff der Tugend wird klar, dass vom „Instinkt“ nicht wie in der Tierwelt gesprochen werden kann, sondern nur im Sinn einer Freiheit, die habituell geworden ist und deshalb spontan erkennt, was der Glaube ist. Als theologische Tugend betrachtet, ist der Glaube, dessen Sinn geschärft wird, nicht allein eine persönliche Überzeugung, sondern zuerst eine Gabe Gottes selbst, die angenommen und so angeeignet wird, dass immer Gott das „Du“ des Glaubens bleibt. In dieser Linie unterscheidet die Kommission, dass dieser Glaube, wie er personal gelebt wird, an sich unfehlbar

³⁰ Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei und sensus fidelium* 48.

³¹ Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei und sensus fidelium* 49–59.

³² Vgl. Eberhard Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Br. 2014.

ist, auch als Glaube eines Einzelnen (wie wäre sonst Heiligkeit zu erklären?), dass aber die konkreten Ausprägungen des Glaubens (also das, was *bona fide* für den Glauben gehalten wird) doch vielfach getrübt sein können, so dass es des permanenten spirituellen und moralischen Trainings bedarf, um die Tugend zu erlangen.

Im zweiten Teil werden drei charakteristische Manifestationen des *sensus fidei fidelis* genannt: erstens die Fähigkeit, zwischen richtig und falsch, zweitens die Fähigkeit, zwischen wichtig und weniger wichtig zu unterscheiden, drittens die Fähigkeit, Zeugnis abzulegen.³³ Die beiden ersten Aspekte beschreiben eher Reaktionen, allerdings auch kritische; auch Thomas von Aquin lässt sich als Zeuge dafür anführen, dass es die moralische Pflicht eines einfachen Gläubigen sein kann, seinem Bischof zu widersprechen, wenn der eine falsche Lehre oder Praxis vertritt.³⁴ Der dritte Aspekt erfasst den konstruktiven Ansatz, der über das Zeugnis des Glaubens auch die Lehre der Kirche beeinflusst. Alle drei Aspekte können nur dann mit Leben gefüllt werden, wenn die Kirche nicht nur der Ort ist, an dem der Glaubenssinn sich ausdrückt, sondern auch der Ort, an dem er durch die Beziehungen zu anderen Gläubigen, einschließlich der Hirten, zu sich selbst findet.

e) Die Bestimmung des ekklesialen Glaubenssinns (*sensus fidei fidelium*)

Auf die Erschließung der personalen folgt die Erschließung der ekklesialen Dimension des *sensus fidei*, wobei immer klargemacht wird, dass es den personalen nicht ohne die ekklesiale Dimension gibt und dass der ekklesiale sich im *consensus* der personalen Glaubenszeugnisse ergibt, synchron wie diachron. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission bearbeitet vier Aspekte des Themas.

Grundlegend ist der erste Aspekt, der die kritische, aber auch konstruktive Rolle des *sensus fidei fidelium* bei der Entwicklung der kirchlichen Lehre und Praxis beschreibt.³⁵ Vorausgesetzt ist ein

³³ Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei und sensus fidelium* 60–65.

³⁴ Zitiert wird Thomas von Aquin, *Scriptum*, III, d.25, q.2, a.1, q1a 2, ad 3; *Quaestiones disputatae de veritate*, q.14, a.11, ad 2.

³⁵ Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei und sensus fidelium* 67–73.

dynamisches Verständnis der kirchlichen Tradition, die dort, wo sie dem Wort Gottes gemäß ist, weder abbricht noch starr wird, sondern sich dynamisch so entwickelt, dass jeweils das Heute des Gotteswortes neu entdeckt werden kann.³⁶ Hier spielen retrospektive wie prospektive Aspekte eine Rolle. Beide werden von der Schrift entwickelt – auch im Wissen darum, dass die Inkubationszeit sehr lang sein kann. Dann wird geklärt, dass der *sensus fidei fidelium* nicht im Gegensatz zwischen Klerikern und Laien aufgebaut wird, dass aber die Laien, die weder geweiht noch theologische Experten sind, eine besondere Kompetenz und Verantwortung für den Glauben der Kirche haben. Sie ist darin begründet, dass sie in ihrem Alltags- und Festtagsleben Erfahrungen machen und Eindrücke sammeln, die in der Kirche wahrgenommen und, womöglich verändert, beheimatet werden müssen, wenn sie ihre Aufgabe wahrnehmen will, in dieser Welt Gott die Ehre zu geben, nicht zuletzt im Dienst am Nächsten. Unter verschiedenen Beispielen wird auch erwähnt, dass die Entwicklung der kirchlichen Soziallehre nicht ohne den maßgeblichen Einfluss von Laien mit ihrer ökonomischen und sozialen Expertise hätte entwickelt werden können.³⁷ (Andere Beispiele, die auch hätten genannt werden können, sind die Akzeptanz der Demokratie, der Menschenrechte und der Religionsfreiheit.)

In den folgenden beiden Abschnitten beschreibt die Theologische Kommission zwei wesentliche Relationen für den Stellenwert, die Verantwortung und den Einfluss des *sensus fidei fidelium* (analog wäre über den *sensus fidei fidelis* zu sprechen). Zuerst wird das Verhältnis zum Lehramt, dann das zur Theologie bedacht, beide Male reziprok. Dauernder Referenztext ist die etwas frühere Erklärung über den Stellenwert der Theologie im Lehrgebäude der katholischen Kirche,³⁸ weil dort auch die Relationen sowohl zum *magisterium* als auch zum *sensus fidei* beschrieben worden sind.

Im Blick auf das Lehramt werden zuerst zwei einander entsprechende Bewegungen vorgezeichnet, die das Agieren des Lehramtes

³⁶ Vgl. Yves-M. Congar, Tradition et traditions. I Essai historique; II Essai théologique, Paris 1960.1963.

³⁷ Vgl. Joachim Wiemeyer, Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2015.

³⁸ Internationale Theologische Kommission, Theologie heute. Perspektiven, Prinzipien und Kriterien, 29. November 2011 (Arbeitshilfen 264), Bonn ²2014.

qualifizieren: Vom *magisterium* wird zum einen gesagt, dass es seiner kirchlichen Berufung dann treu ist, wenn es auf den *sensus fidelium* hört. Vorausgesetzt ist, dass er hinreichend geklärt ist. Dann artikuliert er den wahren Glauben der Kirche, und zwar nicht nur so, wie er durch die Heilige Schrift, die Tradition und die weitere Lehre bereits ersichtlich vorgegeben ist, sondern so, wie er kritisch und konstruktiv beurteilt und entwickelt wird.³⁹ Die Kehrseite, von der Theologischen Kommission bewusst an die zweite Stelle gerückt, ist jene, die traditionell im Vordergrund steht: dass dem *magisterium* eine besondere Möglichkeit und Verantwortung der Führung zukommt, die sich auf das ganze Volk Gottes und damit auch auf den *sensus fidei fidelium* erstreckt. Diese Leitungsfunktion wird nicht in Abrede gestellt, aber qualifiziert. Die leitenden Verben sind erstens „nähren“, also motivieren, stärken, unterstützen, zweitens „unterscheiden“, also genau wahrnehmen, abwägen, analysieren, und drittens „urteilen“, also feststellen, anerkennen, zur Geltung bringen. Diese Urteilskraft wird kritisch, wenn es gilt, Meinungen, Auffassungen und Überzeugungen, die zum *sensus fidei* zu gehören scheinen oder gehören wollen, entweder anzuerkennen oder aber, wenn nötig, zurückzuweisen.

Die Kehrseite, die Reaktion der Mitglieder des Gottesvolkes auf die kirchliche Lehre, die von den Bischöfen vorlegt wird, verhandelt die Kommission unter dem Leitwort „Rezeption“, das zu den Schlüsselworten heutiger Theologie gehört. Der Begriff zeigt als solcher, dass es beim *sensus fidei fidelium* kein Nicht-Verhältnis geben kann, sondern dass die Kirchlichkeit des Sensus eine grundlegende Akzeptanz des besonderen Charismas einschließt, das dem Lehramt eignet. Drei Akzente werden gesetzt: Erstens: Der Normalfall ist die Annahme. Zweitens: Die Rezeption ist keine Instanz, die doktrinär noch über dem *magisterium* stünde. Drittens aber: Mangelnde Rezeption ist der Indikator einer tiefen Krise, die nicht – wie innerkirchlich vielfach üblich – schnell so gedeutet wird, dass die Gläubigen vom „Zeitgeist“ angekränkt seien, sondern auch das Lehramt herausfordert sei zu prüfen, ob in den bisherigen Erklärungen bereits der richtige Punkt getroffen und der richtige Ton gefunden worden ist oder ob es einer Neuformulierung bedarf (die dann

³⁹ *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium* 74–75.

auch inhaltliche Änderungen umfassen kann). Die Kommission formuliert an dieser Stelle äußerst vorsichtig, aber doch klar. Freilich müsste am Beispiel der Lehrentwicklung genauer gezeigt werden, was Papst Benedikt XVI. für die Konzilsrezeption als „Hermeneutik der Reform“ stark gemacht hat.⁴⁰

Weniger brisant scheint das Verhältnis zur Theologie.⁴¹ Wieder wird reziprok formuliert. Grundlegend ist, dass die Theologie vom *sensus fidei* abhängig ist: Ohne den gelebten Glauben der Kirche gäbe es sie gar nicht; sowohl der persönliche Glaube der Theologinnen und Theologen als auch ihre Forschungsgebiete sind davon betroffen. Andererseits ergibt sich daraus, dass die Theologie eine kritische und konstruktive Haltung gegenüber dem Glaubenssinn einnehmen kann, die Möglichkeit, den *sensus fidei* zu stärken. Die Theologie soll dem einfachen Glauben der Christinnen und Christen dienen, wenn sie kritisch prüft, was der *sensus fidei* sein soll, und stark unterstützt, was sich ihr als solcher zeigt.⁴²

Aufmerksamkeit wird finden, was die Theologische Kommission zur Ökumene sagt.⁴³ Zuerst erkennt sie – wenn auch nur mit einigen wenigen Beispielen – an, dass die Markierung des *sensus* als *locus theologicus* in der Vielfalt verschiedener Bezeugungsinstanzen durch die Ökumenische Bewegung einen starken Auftrieb erfahren hat, auch wenn in den verschiedenen Konfessionen das genaue Verständnis, der Stellenwert und die Beziehungen unterschiedlich bestimmt werden.⁴⁴ Danach werden zwei Fragen beantwortet, mit denen die Glaubenskongregation nicht selten konfrontiert wird. Einerseits wird die These abgelehnt, zum *sensus fidei fidelium* dürfe nur das gezählt werden, was von prinzipiell allen, die an Christus

⁴⁰ Benedikt XVI., Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang. 22. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172), Bonn 2006, 11.

⁴¹ Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei und sensus fidelium* 76–84.

⁴² Vgl. Internationale Theologische Kommission, *Theologie heute* 33–36.

⁴³ Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei und sensus fidelium* 85–86.

⁴⁴ Aus deutscher Sicht wäre noch zu nennen. *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn – Frankfurt a. M. 2000.

glauben, geteilt wird, unabhängig von ihrer Konfession und Kirchenzugehörigkeit; denn wäre dies richtig, würde der Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche relativiert; es würde aber auch der Impetus der ökumenischen Bewegung negiert, der Vertiefung des Glaubens zu dienen. Andererseits wird aber mit demselben Nachdruck die Frage bejaht, dass auch Christen, die nicht zur katholischen Kirche gehören, aktive Zeuginnen und Zeugen des *sensus* sein können; denn es wird nicht gelehrt, dass wahrer, echter, tiefer, inspirierender Glaube außerhalb der katholischen Kirche gelebt wird. Beide Klarstellungen gehören zusammen. Sie sollen sichern, dass der *sensus fidei* nicht etwa als kleinster gemeinsamer Nenner betrachtet wird, sondern im Gegenteil als Fülle authentischen Glaubens, der nicht nur in den Grenzen der katholischen Kirche gelebt wird, auch wenn die Kommission keinen Zweifel lässt, dass die eine Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche verwirklicht ist (LG 8).

f) Die Kennzeichnung und die Erschließung des *sensus fidei*

Der letzte Hauptteil des Dokuments zielt darauf, unter den heutigen Bedingungen den *sensus fidei fidelium* nicht nur als eine theoretische Größe zu postulieren, sondern ihn genauer zu beschreiben und intensiver, als dies bislang in der katholischen Kirche klar geworden ist, zu vernetzen. Zwei Schritte werden gegangen: Zuerst werden Kriterien beschrieben, an denen sich erkennen lässt, was als authentische Ausdrucksformen des *sensus fidei* gesehen werden kann, sowohl in seiner personalen als auch in seiner ekklesialen Dimension; dann werden unter dieser Voraussetzung beispielhaft drei Anwendungsfelder exploriert, die oft strittig sind.

Der erste Schritt konzentriert sich auf „Dispositionen“. ⁴⁵ Bewusst wird der Plural gewählt, weil man nicht an einem einzelnen Kriterium alles festmachen kann, weil aber auch eine reine Addition auf einen Holzweg führt; es gilt vielmehr, den Zusammenhang zu erkennen, der sich aus der Beziehung jeder Disposition auf den Glauben erklärt. Der Fokus liegt nicht nur auf Intentionen, sondern auch auf der Praxis der Gläubigen, weil der *sensus* für den Glauben

⁴⁵ *Internationale Theologische Kommission, Sensus fidei und sensus fidelium* 88–105.

aus dem Glauben selbst erschlossen wird, der sozusagen nicht nur geglaubt, sondern gelebt sein will. Der Blick richtet sich auf Dispositionen, weil in dieser Perspektive sowohl die persönliche Verantwortung und Begabung Einzelner (*sensus fidei fidelis*) erschlossen werden kann als auch ihr Zusammenhalt in der Gemeinschaft der Gläubigen (*sensus fidei fidelium*).

Die Dispositionen, die genannt werden, sind nicht erschöpfend, aber auch nicht zufällig, sondern werden paradigmatisch angeführt, so dass eine innere Kohärenz deutlich wird. Sie sind auch vorsichtig gewichtet und geordnet. Die ersten drei gehören zu den Fundamenten, auf denen sich der *sensus fidei* entwickelt: die aktive Partizipation am kirchliche Leben, weil er immer wesentlich ekklesial orientiert ist; das „Hören auf Gottes Wort“, weil er wesentlich Antwort auf die Verkündigung ist; die Bereitschaft, den Glauben vor der Vernunft zu verantworten, weil der Glaube ein inneres Verhältnis zur Wahrheit hat. Auf dieser dreifach gesicherten Grundlage ergibt sich das Verhältnis zum Lehramt, das im Zentrum vieler Kontroversen steht. Es muss „anerkannt“ werden – vielleicht nicht sofort in jeder einzelnen seiner Äußerungen (über die Rezeptionsproblematik war ja gesprochen worden), aber prinzipiell und deshalb gerade auch in den Fällen, in denen es keine spontane Zustimmung, sondern Widerstand oder Ausweichen gibt. Die beiden letzten Dispositionen, die genannt werden, fokussieren wieder Einstellungen der Gläubigen, die in ihren Gemeinschaften lebendig sein sollen. Zuerst werden in einer – durchaus ungewöhnlichen, aber theologisch stimmigen Linie – Heiligkeit, Demut, Freiheit und Freude verbunden, dann wird die Grundorientierung am „Aufbau“ der Kirche genannt.

In allen Fällen sollen die „Dispositionen“ eher einladend als ausgrenzend formuliert sein. Deshalb wird in den Ausführungen durchweg darauf geachtet, dass weder eine Banalisierung droht noch eine Art Expertokratie, so als ob man nur mit einem bestimmten Intelligenzquotienten und Bildungsgrad sinnvoll zum Glauben der Kirche beitragen könnte. In dieser Richtung enden alle Dispositionen mit einem Schriftwort, das der Orientierung dienen soll: Jedes soll einen Raum aufschließen, in den man eintreten und in dem man sich bewegen kann, um ihn genauer zu erkunden – und dadurch das ganze Haus, zu dem er gehört.

Im Anschluss werden drei „Anwendungen“ benannt, sozusagen

als Praxistests.⁴⁶ Das erste Thema ist das – nicht nur, aber nicht zuletzt – in Lateinamerika auch von den Bischöfen intensiv behandelte Thema der „Volksfrömmigkeit“.⁴⁷ Das Papier plädiert – gegen jede Versuchung eines Hochmuts der Theologie – für eine dankbare Wertschätzung, weil der Reichtum, die Tiefe und (im genauen Wortsinn) die Popularität der Frömmigkeit so groß sind; es plädiert aber auch – gegen jede Versuchung einer Glorifizierung – für einen genauen Blick sowohl der Theologie als auch des Lehramts, der die Möglichkeiten von Reformen aufzeigt, wo sie notwendig scheinen.

Der zweite Anwendungsfall ist die Unterscheidung zwischen Mehrheitsmeinung und Glaubenssinn.⁴⁸ Die Argumentation der Theologischen Kommission ist an dieser Stelle weit komplexer, als sie zuweilen dargestellt wird, um sie entweder zu loben oder zu kritisieren. Die Argumentation ruht auf zwei Säulen. Einerseits wird die Bedeutung der Meinungsfreiheit nachhaltig unterstrichen, sowohl auf dem Feld der Politik und der Gesellschaft als auch auf dem Feld der Kirche. Da die katholische Kirche in vielen Ländern präsent ist, die Meinungsfreiheit und demokratische Willensbildung unterdrücken, ist dieses Plädoyer keine Selbstverständlichkeit, sondern ein brisantes Statement, das insbesondere den verfolgten Christinnen und Christen zugutekommen soll.⁴⁹ Im gleichen Zug steht ein klares Plädoyer für die Freiheit der Presse und aller Medien, verbunden mit dem erklärten Interesse, auch durch die Medien und ihre kritische Berichterstattung zu profitieren, auch wenn Verzerrungen nicht zu rechtfertigen sind und die Gelegenheit zur Gegendarstellung gegeben werden muss.

Andererseits wird im Blick auf die Kirche unterschieden, dass zwar die Stimmen vieler, möglichst aller Gläubigen gehört werden sollen, dass aber daraus nicht abgeleitet werden kann, dass künftig

⁴⁶ *Internationale Theologische Kommission*, Sensus fidei und sensus fidelium 107–112.

⁴⁷ Zitiert wird u. a. *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 194), Bonn 2013, 125.

⁴⁸ *Internationale Theologische Kommission*, Sensus fidei und sensus fidelium 113–119.

⁴⁹ Vgl. *Thomas Schirrmacher*, *Christenverfolgung heute*, Holzgerlingen 2011. Den Hintergrund beleuchtet *Kurt Koch*, *Christenverfolgung und Ökumene der Märtyrer. Eine biblische Besinnung*, Norderstedt 2006.

Dogmen per Volksabstimmung erlassen werden. Ein solcher Vorschlag wäre unterkomplex, weil er den *sensus fidei* aus dem Gefüge der anderen Bezeugungsinstanzen herausbrechen und monopolisieren würde. Auf der anderen Seite kann aber nicht geleugnet werden, dass ungeachtet der Stimme einzelner Heiliger, die ihrer Zeit weit voraus gewesen sind, über lange Distanzen gesehen, der Glaubenssinn durchaus von der ganz großen Mehrheit der Gläubigen getragen wird, allerdings nicht nur der Lebenden, sondern auch der Toten und der noch nicht Geborenen und Getauften.⁵⁰

Daraus folgt der nächste Schritt, der die Notwendigkeit von Konsultationen der Gläubigen durch das Lehramt betrifft.⁵¹ Als christologischer und soteriologischer Grund wird erstens die gleiche Würde aller Getauften angegeben (von der noch gesagt werden könnte, dass sie sich in bestimmten Charismen konkretisiert) und zweitens die in der Verheißung Jesu Christi selbst begründete Überzeugung, dass der Konsens der Gläubigen „im Christentum die Stimme der unfehlbaren Kirche ist“⁵². Als ethischer und zugleich ekklesiologischer Grund wird ein Grundsatz der Gerechtigkeit zitiert: Was alle angeht, muss auch von allen behandelt und angenommen werden.

Die Internationale Theologische Kommission maßt sich nicht an, genaue Wege und Prozesse der Konsultation vorzuschlagen oder gar vorzuschreiben, weil hier die Expertise des Kirchenrechts gefragt wäre, die in der Kommission nicht vertreten ist. Aber auch wenn das *Wie* offen bleibt, wird unterstrichen, dass es in der Kirche Konsultationsprozesse geben muss, in die auch die Expertise der Laien einbezogen wird. Wenn Spannungen zwischen dem Lehramt und der Mehrheitsmeinung auftreten, sind sie wichtiger denn je. Da nicht unterstellt werden kann, die Probleme lägen nur bei der Mehrheit der Gläubigen (einer bestimmten Zeit oder Region), während das *magisterium* immer schon der Wahrheit sicher wäre, muss eine öffentliche Debatte geführt werden, die ohne Denk- und Sprech-

⁵⁰ Im Hintergrund spielte das Diktum vom *Gilbert Keith Chesterton* eine Rolle, dass die katholische Kirche die größte Demokratie der Welt sei, weil in ihr auch die Toten Stimmrecht haben: *Heretics* (1905), deutsch: *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter*, Berlin 2012, *Orthodoxy* (1908), deutsch: *Orthodoxie. Eine Handreichung für die Ungläubigen*, Frankfurt a. M. 2000.

⁵¹ *Internationale Theologische Kommission, Sensus fidei und sensus fidelium* 120–126.

⁵² *John Henry Newman, Consulting* (s. Anm. 13) 63.

verbote auskommt. Diese Diskussionen müssen aber kirchlich formatiert werden, um verbindlicher werden zu können; dazu sind Synoden ein probates Mittel, an denen nicht nur Bischöfe und Priester sowie Diakone und Ordensleute, sondern auch Laien teilnehmen. Von den „Hirten“ wird Respekt vor den Charismen der Laien verlangt, umgekehrt von den Laien Respekt für den besonderen Dienst und die dafür notwendige Vollmacht der Bischöfe und ihrer Mitarbeiter.

g) Ausblick

In einem kurzen Schlusswort wird beschrieben, wie das Zweite Vatikanische Konzil, „ein neues Pfingsten“, die Möglichkeit eröffnet hat, die Verheißung Jesu neu zu realisieren, der Geist werde die Jünger „in die ganze Wahrheit führen“ (Joh 16,13). Das Vertrauen auf dieses Wort und deshalb auf die „Infallibilität“, die basal dem ganzen Volk Gottes zuerkannt wird, sichert zum Schluss, dass die Kommission kein diplomatisches Dokument zur Befriedung innerkirchlicher Konflikte vorlegen wollte, sondern eine theologische Grundlegung, die sich auf das konzentriert, was der heiße Kern einer Theologie des Volkes Gottes ist: die Partizipation aller Getauften am Glaubensleben der Kirche.⁵³

3. Die Aufnahme

Die Studie der Theologischen Kommission, die von der ganz großen Mehrheit *in forma specifica* gebilligt (obwohl sie in vergleichsweise kurzer Zeit erstellt) und vom Präfekten der Glaubenskongregation, dem Präsidenten der Theologischen Kommission, nach Rücksprache mit dem Papst veröffentlicht worden ist, soll eine Rezeption – in erster Linie durch die Theologie – anstoßen, die einerseits Argumentationsstärken wie -schwächen analysiert, andererseits Fragen, die offengeblieben sind, weiter diskutiert. Wie diese Diskussion verläuft, hat nicht die Kommission selbst zu bestimmen. Einige Tendenzen sind aber bereits jetzt absehbar. (Die Quaestio lässt sich auf spezifische Weise auswerten.)

⁵³ *Internationale Theologische Kommission*, Sensus fidei und sensus fidelium 127–128.

Es ist klar, dass alle *Konkretionen* bei bestimmten Themen des kirchlichen Lebens – nicht zuletzt all das, was im Umkreis der Familiensynode diskutiert worden ist⁵⁴ – eine besondere Aufmerksamkeit verlangen.⁵⁵ Die Studie der Kommission macht keine inhaltlichen Vorgaben, setzt sich aber dafür ein, differenzierte Gesprächsregeln zu beachten und Konsultationsprozesse zu vereinbaren, auf nationaler wie auf internationaler Ebene.

Im Blick auf das, was in der Studie selbst ausgeführt wird, sind eine ganze Reihe von Ergänzungen und Vertiefungen zu erwarten, die auch neue Impulse bringen. Das Alte Testament ließe sich sehr viel stärker integrieren (auch wenn dann das Thema der jüdisch-christlichen, alt- und neutestamentlichen Schrifthermeneutik zu behandeln gewesen wäre); die synoptischen, paulinischen und johanneischen Ansätze ließen sich weiterentwickeln. Ebenso lassen sich aus historischen und theologiegeschichtlichen Studien weitere Einsichten erwarten, wie verschüttete Spuren entdeckt, aber auch Illusionen über das fromme Kirchenvolk „entmythologisiert“ werden können.

Eine anthropologisch akzentuierte Kernfrage besteht darin, wie sich in der Gegenwart die neu entdeckte Freiheit, verstanden als Selbstbestimmung, zum Glaubensgehorsam verhält. Er gehört zu den theologischen Konstitutionsbedingungen des *sensus fidei*; aufgrund der Zustimmung zum verkündigten Wort Gottes, das den Glauben ausmacht, meint er nicht nur im allgemeinen Sinn eine Einbindung der einzelnen Gläubigen in die Gemeinschaft der Kirche (und die größere des Leibes Christi), sondern nach katholischem Verständnis speziell auch eine besondere Gehorsamsbeziehung zum *magisterium*, das seinerseits „gemäß den Schriften“ und in der Tradition agieren muss, gehorsam gegenüber dem Wort Gottes. Wenn es nicht gelingen sollte, diese Bindungen in der Freiheit des Glaubens zu begründen, gibt es ein enormes Problem, „heute“ katholisch

⁵⁴ Ein bestimmtes Interesse signalisiert *Aldegone Brenninkmeijer-Werhahn*, Marriage and family as a seedbed for fostering *sensus fidei* and *sensus fidelium*, in: *Intams review* 21 (2015) 69–77. Die Diskussion muss aber sehr viel weiter geführt werden.

⁵⁵ Vgl. den Bericht von *Filomena Sacco*, La dimensione ecclesiale della morale tra magistero e *sensus fidelium*. Resoconto del XXV congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM), Agrigento, dal 2 al 5 luglio 2014, in: *Studia moralia* 52 (2014) 377–383.

zu sein. Im Lichte dieser modernen Entwicklung werden traditionelle Identifizierungen des *sensus fidei* als „Instinkt“ nur noch metaphorisch gebraucht werden können, so wie die Rede von der „Konaturalität“⁵⁶ eine geschichtliche Dynamik des Naturbegriffs⁵⁷ und eine Transformation von instruktions- zu kommunikationstheoretischen Offenbarungskonzepten verlangt. Unabhängig von der Leistungsfähigkeit traditioneller oder moderner Theorien ist es eine theologische Herausforderung erster Güte, eine Anthropologie der Freiheit⁵⁸ mit einer Ekklesiologie des Glaubens zu vermitteln.

Unter der Voraussetzung, dass dies gelingen kann, sind im Gespräch zwischen Exegese, Dogmatik, Moraltheologie und Kirchenrecht Wege zu kartieren, auf denen jene Konsultationsprozesse ablaufen können, ohne die es in der Kirche nicht zu einem echten Dialog mit dem Lehramt kommen kann. Wie diese Wege aussehen, kann je nach Landeskultur und Thema unterschiedlich aussehen; es darf sich aber nicht nur um eine unverbindliche Idee oder eine großzügige Geste des Lehramtes handeln, sondern muss eine Dynamik entwickeln, die von rechtlicher Verbindlichkeit geprägt wird.⁵⁹

Liegt in der mangelnden rechtlichen Profilierung eine klare Grenze des Dokumentes, so kann im Vergleich mit früheren Studien gesehen werden, dass der Stellenwert des *sensus fidei* klar gestärkt wird und dass seine Berufung, die ganze Kirche im Glauben wachsen zu lassen, stark betont wird. Papst Franziskus hat in *Evangelii gaudium* das übliche Bild vom Hirten, der seiner Herde vorangeht und ihr den besten Weg zum Weideplatz zeigt, auch umgedreht und ihn als eine Gestalt gezeichnet, die hinter dem Volk hergeht – nicht nur „um denen zu helfen, die zurückgeblieben sind“, sondern „vor al-

⁵⁶ *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium* 50.

⁵⁷ Ansätze dazu finden sich in: *Internationale Theologische Kommission*, *Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz* (2009): http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_ge.html [25.7.2016]. Das französische Original: *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, hg. v. Serge Thomas Bonino, Paris 2009.

⁵⁸ Vor dem Hintergrund des deutschen Idealismus profiliert von *Thomas Pröpper*, *Theologische Anthropologie I–II*, Freiburg i. Br. 2015.

⁵⁹ Starke Impulse gibt *Judith Hahn*, *Lehramt und Glaubenssinn. Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis – aus aktuellem Anlass*, in: Markus Knapp – Thomas Söding (Hg.), *Glaube* (s. Anm. 4) 182–212.

lem“ auch deshalb, „weil die Herde selbst ihren Spürsinn besitzt, um neue Wege zu finden“⁶⁰. Die Internationale Theologische Kommission hat gezeigt, weshalb es möglich und notwendig ist, so zu denken. Andere müssen daraus die notwendigen Schlüsse ziehen. Sie hat damit zeigen wollen, wie das, was zum Kern der Rede vom „gemeinsamen Priestertum“ gehört, im Anschluss an den Ersten Petrusbrief heute konkretisiert werden kann: „Lasst euch wie lebendige Steine als ein geistiges Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen, durch Jesus Christus“ (1 Petr 2,5).

⁶⁰ Papst Franziskus, *Evangelii gaudium* 31.