

Sensus fidei (fidelium)

„Wie nicht sprechen?“ So lautet der Titel eines Vortrags von Jacques Derrida in Jerusalem. Wie nicht sprechen von einer Thematik, zu der eigentlich alles dogmengeschichtlich Relevante, sprachgeschichtlich Erhellende und ekklesiologisch Bedeutsame bereits gesagt ist? Soll ich mich mit einer Bestandsaufnahme begnügen, vorstellen, was zu dieser Thematik schon alles gesagt wurde? Ich versuche einen Mittelweg. Ohne gewisse Information wird es nicht gehen. Aber ich will versuchen, dem mir gestellten Thema auf meine Weise gerecht zu werden – soweit man in der Theologie überhaupt einem Thema gerecht werden kann! –, indem ich

- die weichenstellenden Aussagen zum *sensus fidei* des Zweiten Vatikanums zum Ausgangspunkt nehme,
- sie mit innerkirchlichen Problemen konfrontiere, die durch soziologische Bestandsaufnahmen bewusster geworden sind, und schließlich
- eine kurze Systematisierung vornehme, die dem Gespräch mit der praktischen Theologie dienen könnte.

1 Die weichenstellenden Aussagen des Zweiten Vatikanums über den *sensus fidei* in Lumen Gentium Nr. 12

Mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Auslegung der zentralen Stelle, an der das Konzil über den *sensus fidei* handelt, nicht isoliert betrachtet werden darf. Lumen Gentium Nr. 12 steht im zweiten Kapitel der Kirchenkonstitution, das bekanntlich den Titel trägt: „Das Volk Gottes“. Hier werden grundlegende Gemeinsamkeiten zur Sprache gebracht, die vor aller Differenzierung für das Verständnis der Kirche von Bedeutung sind. So macht Nr. 10 darauf aufmerksam, dass das ganze Volk priesterliche Eigenschaften hat, die Taufe die „Konsekration“ zum *sacerdotium commune* darstellt, von dem sich das *sacerdotium ministeriale* nicht graduell, sondern wesentlich unterscheidet. Wie immer der Streit um die Auslegung dieser Nr. 10 weitergehen wird, so ist jedenfalls der entscheidende Schritt darin zu sehen, dass das Volk nicht im Vorhof des Tempels verbleibt, während die Priester das Allerheiligste betreten (wie einst in Jerusalems Tempel). Alle Getauften treten vielmehr mit dem einzigen Hohenpriester Jesus Christus in das Allerheiligste ein, um Versöhnung und Heil zu erlangen. Dieses priesterliche Volk im Allerheiligsten feiert die Sakramente und bezeugt den Glauben in einem entsprechenden Leben aus dem Glauben. Dieses Volk nimmt teil am prophetischen Amt Jesu Christi, wie die Nr. 12 ausführt, der ich mich nun ein wenig genauer zuwenden will.

- Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch das Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15)
- Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren.
- Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ [Augustinus] ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.
- Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest.
- Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“

1.1 Bemerkungen zur Redaktionsgeschichte des Textes

Eine Reihe eindrücklicher Interpretationen dieses Textes geht weit über das hinaus, was seiner Zeit Aloys Grillmeier als Kommentar der ersten Stunde vorgelegt hat.¹ Dabei wird der Fortschritt hervorgehoben, der sich aus dem synoptischen Vergleich der Vorlagen mit den endredaktionellen Konzilstext ergibt. Eine Textsynopse liegt bei Ohly (270f.) vor. Auch die wichtigsten Stationen der Textentstehung bis zu seiner Verabschiedung wird in den vorliegenden Interpretationen nachgezeichnet. Vom ersten Entwurf an zeichnet sich eine deutliche Richtung ab, die Lehre vom *sensus fidei* aus der Umklammerung von Autorität und Gehorsam herauszulösen und den Bezug zu den drei Ämtern Christi, zumal zu seinem priesterlichen und prophetischen Amt, deutlicher werden zu lassen. (Vgl. Ohly 228f.) Dabei verfolgte das Konzil ganz offensichtlich eine Tendenz, die mich an die Debatten des 15. Jahrhunderts erinnern, nämlich die Unfehlbarkeit von einzelnen Personen und ihren Ämtern zu lösen und sie der gesamten Kirche zuzusprechen. (Vgl. Ohly 239-242) Je mehr sich jedoch eine Aussage über die Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi herauskristallisierte und der *sensus fidei* zum Kampfruf für diese Teilnahme wurde, um so deutlicher formierte sich auch der Widerstand. Insbesondere Kardinal Ruffini machte sich zum Sprecher der traditionellen Theologie, wonach die aktive Unfehlbarkeit den Amtsträgern zukommt, die passive Unfehlbarkeit hingegen den übrigen Gläubigen, so dass die Unterscheidung zwischen lehrender und hörender Kirche erhalten blieb. (Ohly 243f.) Was aber setzt sich in den Debatten und Voten der zweiten Konzilsperiode durch? Die entscheidenden Eingriffe geschehen von Erstentwurf zum Zweitentwurf und dessen Verbesserung zum Textus emendatus. Die Endredaktion zum verabschiedeten Text fällt dabei kaum noch ins Gewicht,

auch wenn aus „ausüben“ (exercet) nun „kundtun“ (manifestat) des Glaubenssinnens wird.² Der große Schritt vom Zweitenwurf zum Textus emmendatus kommt allerdings in der Textsynopse gar nicht genügend zum Ausdruck. Die entscheidende Weichenstellung ist nämlich die Gesamteinordnung des Textes in das zweite Kapitel über das Volk Gottes, wodurch auch die Teilhabe des ganzen Volkes am dreigliedrigen Amt Christi möglich wird.

Damit verdeutlicht sich der Zusammenhang zwischen prophetischer Berufung aller und *sensus fidei*. Dadurch erhalten die Nummern 10-12 eine klare inhaltliche Bestimmung: Es geht um die Teilhabe aller Gläubigen am *munus regendi* (Nr. 10), am *munus sanctificandi* (Nr. 11) und am *munus docendi* (Nr. 12) Nr. 31 wird diese Ämterlehre wiederholen. Dies mag als Hinweis auf die Textgenese genügen. Wenden wir uns nun der Interpretation des verabschiedeten Endtextes zu, der – im Rahmen der Schlussabstimmung – mit 2151 Jastimmen und nur 5 Neinstimmen, angenommen wurde, und stellen die wichtigsten Schwerpunkte heraus.

1.2 Inhaltliche Schwerpunkte

a) **Populus Dei sanctus de munere quoque prophetico Christi participat ...** **(Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi ...)**

Herbert Vorgrimler hat in seiner Interpretation des *sensus fidei* darauf hingewiesen, dass er nicht gerne vom Glaubenssinn des Gottesvolkes sprechen möchte, da sonst das Verhältnis der Christenheit zu Israel als Volk Gottes in ein schiefes Licht gerät.³ Tatsächlich hätte man sich schon hier den Bezug zum Volk des ungekündigten Bundes klarer herausgestellt gewünscht. Die Möglichkeit dazu hätte bestanden, da ja gerade auch die Ämter Christi ohne den frühjüdisch-atl. Hintergrund gar nicht zu verstehen sind. Gleichwohl ist es eine ekklesiologische Weichenstellung ersten Ranges, wenn das prophetische Amt – was immer man darunter verstehen mag – dem heiligen Volk insgesamt zugesprochen wird. Dies wäre allerdings in vieler Hinsicht zu vertiefen. Ich denke hier vor allem auch an die wichtige Stellung, die Prophetie und Inspiration im Denken von Emmanuel Levinas einnehmen. „Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt“ heißt es beispielsweise bei ihm.⁴ Das Prophetische ist weder eine Form des Enthusiasmus noch des Instinkts. Es verweist auf eine ganzheitliche Berührung und Beanspruchung des Subjekts durch die Transzendenz, aus der dann auch die Sprache hervorgeht, die ihrerseits das Gespräch über das Unverfügbare der Inspiration ermöglicht und den kritischen Diskurs hervortreibt, der mit dem Grundproblem der „Unterscheidung der Geister“ zusammenhängt. Ich betone hier bereits, dass das Prophetische nicht einer bestimmten Schicht der Glaubenden zugeteilt wird, auch nicht nur besonders auserwählten Einzelnen, wenn auch aus dem weiteren Kontext sofort hervorgehen wird, dass die Inspiration – christlich verstanden – mit der Geistbegabung zusammenhängt, die mit dem „Salböl“ dessen verbunden ist, der heilig ist: Jesus Christus.⁵ Wir befinden uns also nach *Lumen Gentium* 12 nicht auf der bloßen Ebene eines scholastischen Denkansatzes, wonach gilt: *nihil est in intellectu, quod non*

prius sit in sensibus, sondern auf der Ebene, dass der menschliche „Sinn“ sich dadurch auszeichnet, inspiriert werden zu können, um vor aller Differenzierung der sinnlichen und geistigen Vermögen in einem ganzheitlichen Sinn „ergriffen“ zu werden, berührt von dem, was alle Fassungsvermögen übersteigt.⁶

Wenn es in diesem Kontext heißt, diese Teilnahme am prophetischen Amt geschehe „in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch das Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen“ (vgl. Hebr 13,15), dann fällt auf, dass die Teilnahme am *munus docendi* sehr weit gefasst ist und durchaus nicht auf die Lehre eingeschränkt wird. Diese Form von „Lehramtsteilhabe“ betrifft das Zeugnis des gelebten Lebens und in der Wahrnehmung der vornehmsten Aufgabe, am beständigen Lob Gottes teilzunehmen. Dies kann man als „Ausweitung“ der prophetischen Inspiration ansehen, wenn man wirklich ernst damit macht, dass die prophetische Begabung das Fundament *allen Lehrens* ist; es wird aber zugleich zur Einschränkung, wenn man das „Lehramt“ als die einzige Autorität ansieht, die Entscheidungskompetenz hat, wenn es wirklich darauf ankommt, die Geister zu unterscheiden und auf der Ebene der aussagbaren Sprache zu verkünden, was für die gesamte Kirche gelten soll.

b) Universitas Fidelium, qui unctionem habent a Sancto, in credendo falli nequit (Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren.)

Hieß es im zweiten Entwurf noch, die gesamte Kirche sei „im Glauben irrturnsunfähig (Ecclesia tota ... in credendo indefectibilis), so taucht im Textus *emendatus* nun die neue Formulierung auf. Dabei fällt nicht nur der Ausdruck *universitas fidelium* auf, die sich auf die Gesamtheit der Kirche, und zwar synchron und diachron, bezieht und so die Redeweise von der *ecclesia universalis*, die in der spätmittelalterlichen Theologie so wichtig war, sondern vor allem auch die Kombination von Geistbegabung aller Gläubigen und der Ausdruck *in credendo falli nequit*. Der Terminus *fallere* bezieht sich auf die Wahrheit und erinnert an die Formel des Ersten Vatikanums, in der von Gott gesagt wird, *nec falli nec fallere potest*, er könne weder sich selbst noch uns täuschen.⁷ Die Gesamtheit der Gläubigen als eine mögliche Umschreibung dessen, was Kirche ist, wird also in die Nähe des Gottes der absoluten Wahrheit gerückt. Das ist verwegen und vertrauenerweckend zugleich. Bemerken möchte ich hier noch, dass die Rede von der Infallibilität der Gesamtheit der Gläubigen in dieser Klarheit eine Innovation darstellt, die im ersten Vatikanum nur anklang, wenn davon die Rede ist, der Bischof von Rom sei ausgestattet „mit jener Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Entscheidung einer Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet haben wollte“.⁸ Doch die führenden Theologen des Konziliarismus im Spätmittelalter waren grundsätzlich davon überzeugt, dass die universale Kirche das Subjekt der Wahrheit ist und alles davon abhängt, welche Repräsentationsformen dafür garantieren, dass die Gesamtkirche auch dort spricht, wo sie nur als repräsentative Figur vertreten sein kann (und dies ist seit dem Apostelkonzil der Normalfall, wie man hinzufügte).⁹ Es ist wichtig, wenn Theolo-

giegeschichte zeigen kann, dass selbst dort, wo auf den ersten Blick revolutionäre Neuheiten auftauchen wie in *Lumen Gentium* Nr. 12, dennoch gesamtkirchliches Bewusstsein am Werk ist.

Wenden wir uns noch einen Augenblick dem angeführten Schriftzeugnis zu. Es lautet: „Ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und ihr alle wißt es ... Für euch alle gilt: Die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch, und ihr braucht euch von niemand belehren zu lassen. Alles, was seine Salbung euch lehrt, ist wahr und keine Lüge. Bleibt in ihm, wie es euch seine Salbung gelehrt hat.“ (Einheitsübers.) Es mag zufällig sein, dass als Beleg für die pneumatische Dimension des *sensus fidei* gerade diese nicht ganz einfach auszulegende Stelle gewählt wurde. Schwierig ist sie allemal. Dies beginnt schon mit einer textkritischen Problematik in 20b. Heißt es *καὶ οἴδατε πάντες*, dann ist mit Schnackenburg und Klauck¹⁰ diese schwierigere Lesart zu bevorzugen und zu übersetzen: „und ihr alle wisst“. Ihr alle seid Gnostiker, d.h. Wissende, gegenüber denen, die behaupten, die tiefere Erkenntnis zu haben. *Chrisma* ist Klauck zufolge als *pars pro toto* zu verstehen und erinnert an den atl. Zusammenhang zwischen Salbung und Geistbegabung, die von den Königen und (seltener) von den Propheten ausgesagt wird. Aus christologischen Zusammenhängen ist uns geläufig, dass Jes 61,1f. auf Jesus übertragen wird (Lk 4,18). 1 Joh geht noch einen Schritt weiter und sagt diesen Zusammenhang von allen Getauften aus. Als Spender des *Chrisma* wird „der Heilige“ genannt. Aus dem Kontext ist die christologische Deutung zu bevorzugen. „Ihr alle seid Wissende“ erinnert an Jer 31,34, und dieser Gedanke wird im ebenfalls notierten Vers 27 weitergeführt. Schon in Joh 6,45 heißt es: „Und sie werden alle Gelehrte (*ὁ δάκτοί*) Gottes sein.“ In der Endzeit lehrt nach jüdischer Überzeugung Gott selbst die Tora. Klauck kommentiert: „Das Herrschaftswissen von theologischen Spezialisten muß abgebaut werden. Ein Lehrmonopol in Menschenhand erscheint dem johanneischen Denken inakzeptabel.“ (168f.) In V 27 wird daran erinnert, dass es der Geist war, der zur Erkenntnis des Anfangs verhalf. Er hilft auch, dem erstmalig buchstabierten Bekenntnis der Taufe treu zu bleiben. Klauck überschreibt die Passage 1 Joh 2,26-27 mit der lapidaren Überschrift „Der einzige Lehrer“ (166). Geistmitteilung und Einweisung in die Glaubensüberlieferung gehören eng zusammen. Der Autor ruft dazu auf, bei diesem Anfang der Fülle zu verbleiben.¹¹ Sie ist wahre Gnosis, die auch den Streit mit den angeblich noch besser Wissenden aushalten kann. Mit Recht erinnert Klauck an Augustins *De magistro*, wonach es der Geist ist, der als innerer Lehrer das an das Ohr kommende äußere Wort verstehen lässt. Und zu unserer Stelle *Lumen Gentium* 12 bemerkt Klauck, sie nehme sicher das Anliegen von 1 Joh auf, hole es aber „in seiner ganzen Radikalität“ nicht ein, „weil der innere Glaubenssinn nie institutionskritisch gegen vorfindliche Amtsstrukturen ins Spiel gebracht, sondern ihnen letztlich immer untergeordnet wird“. (170)

Wenn dies zutrifft, ist die Deutung des konziliaren Textes auf das zitierte Schriftwort hin offenzuhalten, da der Schrift jene verfassungsmäßige Priorität zukommt, aus der die Gesamtheit der Glaubenden kraft der Taufe selbst immer schon lebt. Dass mit dem

Zusammenhang von Taufe und Geistbegabung auch noch ganz andere biblische Kontexte aufgegriffen werden könnten, zumal die bei Paulus herausgestellten Schwerpunkte der Charismenlehre, an die das Konzil im zweiten Abschnitt von *Lumen Gentium* 12 selbst erwähnt. Ein anderer Zusammenhang wird in *Lumen Gentium* 48 aufgegriffen, wenn mit Röm 8,19-22 an die Geburtswehen des Kosmos erinnert wird, die besonders jene mitleiden, die bereits den Geist empfangen haben. Das Problem einer in Wehen liegenden Schöpfung, das die Glaubenden bis in ihre vorsprachliche Tiefendimension ihrer Existenz „empfinden“, wäre eine weitere Möglichkeit, die Abgründigkeit der Geistbegabung zu erahnen und im Wissen mit denen zu teilen, die davon – weit über die Grenzen der Christenheit hinaus und gerade auch im postchristlichen Lebensgefühl bis hinein in die Ausdrucksformen der Kunst – zutiefst „ergriffen“ sind. Die Auslegung dieses Passus ist also alles andere als abgeschlossen anzusehen. Doch wir sind ja mit dem Text selbst auch noch gar nicht am Ende angelangt.

c) ... atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat ...

(Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes kund ...)

Was bisher gesagt wurde, wird nun als eine „besondere Eigenschaft“ bezeichnet. Alles kommt nun darauf an, ob das Gesagte in einer nebelhaften Allgemeinheit verbleibt oder ob die Aussage von der Infallibilität der Gesamtkirche „manifest“, ja rechtswirksam wird. Die Antwort geschieht zunächst durch den Ausdruck *mediante supernaturali sensu fidei totius populi*. Hier ist festzuhalten, dass der *sensus fidei* als Ausdruck nicht einer besonderen Gruppierung zugesprochen wird, sondern noch einmal dem gesamten Volk. Allerdings zweifelten einige Konzilsväter bis in die Phase der Endredaktion hinein daran, ob der Ausdruck nicht doch missverstanden, d.h. als nur von den Laien gesagt verstanden werden könnte.¹² Die Differenzierung erfolgt erst sekundär, wenn dann allerdings auch unüberhörbar. Zunächst wird das „Instrument“ der Unfehlbarkeit genannt: *mediante*, mittels des übernatürlichen Glaubenssinns des gesamten Volkes. Damit kommen wir zur Auslegung des hier verwendeten Ausdrucks *sensus fidei* und seiner Funktion in der Wahrnehmung des *munus docendi* der Gesamtheit aller Glaubenden.

In gewisser Weise lag Kardinal Ruffini nicht völlig daneben, wenn er den Ausdruck als wenig präzise und verschwommen ansah. Doch andererseits hätte er wissen können, dass der Terminus *sensus* gerade in der klassischen Theologie der Hochscholastik eine sehr präzise, wenn auch vielfache Bedeutung hatte. Christoph Ohly arbeitet die wichtigsten Bedeutungen heraus, die sich aus einer Bestandsaufnahme gängiger Wörterbücher ergeben.¹³ Der Befund deckt sich in etwa mit dem, was man aus der Bedeutungs- vielfalt von *sensus* bereits bei Thomas von Aquin eruieren kann.¹⁴ *Sensus* ist nämlich zunächst ein wichtiger Terminus im Rahmen scholastischer Erkenntnismetaphysik, die bei den Sinnen ansetzt, wie bereits angedeutet. Es geht um die Einzelsinne und ihre Empfindungs- und Wahrnehmungsfähigkeit, es geht aber auch um die Verknüpfung der Einzelsinne zu einer Ganzheit, die im *sensus communis*, einer Art innerem Sinn, ge-

schieht. Ohly studiert die Sprache des Zweiten Vatikanums, in der *sensus* die Bedeutung von Gefühl und Empfindung, Wahrnehmung und Beobachtung sowie Sinn, Sinnes- und Empfindungsvermögen oder Bewusstsein erhält. Versteht man Ästhetik im weiteren Sinn als sinnliche Wahrnehmungslehre (*αἰσθησις*), so könnte man hier von der ästhetischen Bedeutung des Terminus *sensus* sprechen.

Die zweite Ebene der Bedeutung von *sensus*, die weit hineinreicht in die scholastische Terminologie, betrifft den rationalen Aspekt. Es geht hier zunächst um die Bedeutung, die wir mit dem Ausdruck verbinden, jemand habe einen *Sinn für etwas*. Hier wird eine natürliche Begabung, eine gesamt menschliche Offenheit angesprochen, die an der Schwelle zwischen Sinnlichkeit und Intellektualität anzusiedeln ist. Das deutsche Wort „Gespür“, das Vorgrimler gebraucht, kommt dieser Konnotation sehr nahe. Es geht im *sensus* um ein ästhetisches Urteilsvermögen, wobei *sensus* auf das anspielen kann, was wir unter „Meinung“ oder „Idee“ verstehen, wenn uns eine logische Wahrheitskriteriologie nicht zur Verfügung steht. Für all diese Bedeutungen finden sich in der Sprache des Zweiten Vatikanums Beispiele. Stärker rational konnotiert ist *sensus* jedoch, wenn in der Sprache des Zweiten Vatikanums damit gesagt werden will, welcher „Sinn“ oder welche „Bedeutung“ einer Sache zukommt. In diesem Zusammenhang wäre auf die Hermeneutik der Schriftauslegung der Offenbarungskonstitution und auf die klassische Lehre von den Schriftsinnen zu verweisen, die weit über die Patristik hinaus eine wichtige Rolle in der Exegese gespielt hat und immer noch (bzw. erneut) spielt. Davon ist über die Theologie hinaus auch der literarische Umgang mit Textwelten betroffen. Schließlich verwendet das Konzil *sensus* auch in ethisch-moralischen Zusammenhängen. *Sensus* erhält dann die Bedeutung: Gefühl, Empfindung, Sinn, Sinnesart, Denkweise, Sinn für das Schickliche oder teilnehmende Empfindung.

Bei dieser sprachanalytischen Bestandsaufnahme ist allerdings zu beachten, dass Lumen Gentium 12 durch hinzugefügte Sprachsignale klar genug andeutet, wie der Ausdruck *sensus fidei* hier spezifisch verstanden werden muss. Es ist insbesondere das Adjektiv „supernaturalis“ und der Verweis auf die Salbung dessen, der heilig ist. Das Wort „supernaturalis“ wird offensichtlich als nicht erklärungsbedürftig beigelegt und kann doch wohl nur in jenem klassischen Sinn verstanden werden, das *supernaturalis* etwas sei, was über die Natur hinausgeht, d.h. was in der Natur weder angelegt, aus ihr nicht gefolgert und von ihr nicht gefordert werden kann. Damit wird der reine Geschenkcharakter der Gnade als *superadditum* umschrieben. Der „Sinn für Glauben“ ist keine natürliche Größe, die zur Normalausstattung des Menschen gehört. Er wird durch die „Salbung“ geschenkt.¹⁵ Bedeutet dies die Immunisierung aller Kritik oder liegt hier der Schlüssel für das tiefere Verständnis des Textes? Aus der obigen Bemerkung geht schon hervor, dass ich für letztere Auslegung eintrete. Dann ist allerdings zu beachten, dass es keine Immunisierungsstrategie geben darf, wenn etwa dem Volk oder bestimmten Gruppen vorgeworfen würde, sie dächten zu irdisch, zu wenig geistlich. Der Vorwurf kann selbstverständlich zutreffen, darf dann aber nicht nur von oben nach unten erhoben werden, sondern muss der kritischen Selbstbesinnung der gesamten Kirche verhelfen.

Es kann auch nicht um den *sensus fidei* im Sinn des *sensus fidelium* gehen, wenn man stillschweigend unterstellt, dieser *sensus fidelium* komme nur den Laien zu, deren faktische Meinung dann gegen die Theologie und/oder das Lehramt ausgespielt würde. Nein, der *supernaturalis sensus fidei* verweist auf eine Vor-Gabe, die der gesamten Kirche vor aller Differenzierung durch die Inspiration des Gottesgeistes zugesprochen wird.

d) ... cum ‚ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles‘ univalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet

(wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert)

Subjekt ist immer noch die *universitas fidelium*. Zugleich bietet der Passus einen Übergang von *sensus fidei* zu *consensus (de rebus fidei et morum)*. Auch hier listet Ohly wieder den Sprachgebrauch des Konzils auf, der an 13 Stellen das Wort *consensus* verwendet. (282-285) Das Lexem hat die Bedeutungen Übereinstimmung von Personen, Zustimmung und Einverständnis. In der Sprache des Konzils von Basel erhielt der Terminus *consensus* im Rahmen der konziliaristischen Diskussion eine Schlüsselstellung. Es gibt den *consensus*, der als *tacitus consensus* schon als Einverständnis vorliegen kann; es gibt aber auch den *consensus*, der nach hartem Ringen als Mehrheitsentscheidung oder Einstimmigkeit (Unanimität) erreicht wird; es gibt schließlich das Wunder des Konsenses, wenn sich Einvernehmlichkeit einstellt, wo man es nach harten Auseinandersetzungen überhaupt nicht mehr erwarten würde. Heute gibt es einen harten Disput darüber, welchen Stellenwert der Konsens bei der Wahrheitsfindung einnimmt.¹⁶ Der Text legt zunächst Wert darauf, einen Konsens ins Auge zu fassen, der *de facto* wirklich umfassend ist, d.h. gerade nicht Lehramt und übrige Gläubige auseinander dividiert. Ich hätte es begrüßt, wenn auch die Theologie als eigene Instanz hier ausdrücklich einbezogen worden wäre. Solange also offensichtliche Differenzen vorlägen zwischen dem Lehramt und den übrigen Gläubigen könnte man von einem Konsens, in dem sich der *sensus fidei* verbindlich und wahrheitsrelevant äußert, noch nicht sprechen. Die Frage wird nach wie vor diskutiert, welche Wahrheitsrelevanz dieser Konsens für die Kirche der Zukunft haben wird. Der Ausdruck *von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien* darf übrigens nicht verstanden werden, als würde von den letzten Mohikanern gesprochen. Es geht vielmehr um alle Gläubigen, die bis zum letzten Winkel der Erde zerstreut leben. Wenn sie samt den Hirten den Glauben „manifestieren“, dann handelt es sich um eine Größe der Verlässlichkeit, durch welche die Kirche an der Wahrheit Gottes Anteil hat. Hier erhebt sich allerdings die Frage, ob bereits ein faktischer oder stillschweigender Konsens ausreicht, um letztverbindliche Wahrheit in der Kirche – und zwar synchron und diachron – geltend zu machen. Die Frauenordination wäre ein Beispiel dafür, dass über Jahrhunderte hinweg ein Konsens praktisch der gesamten Kirche vorliegen kann, der dennoch ab einem bestimmten Zeitpunkt strittig geworden ist. Hier gilt dann höchstens umgekehrt, dass nicht schon durch die Entstehung eines Dissenses die überkommene Glaubenspraxis angegriffen sein muss. Aber auch dies wird man sagen müssen: wenn neue Überzeugung entstehen soll, muss die

gesamte Kirche in sie einschwingen können, so dass die gesamte Kirche darin auch wieder zur Ruhe kommen (*quiescere*) kann.

e) *Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei, semel traditae sanctis fidei indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat* (Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.)

In diesem Passus muss nun die Quadratur des Kreises gelingen. Denn einerseits hat sich in den Debatten und in der Textgenese klar herauskristallisiert, dass die Unterscheidung zwischen lehrender und hörender Kirche überwunden werden müsse; andererseits durfte der *sensus fidei* nicht zur alleinigen Instanz der Unfehlbarkeit werden, wenn es denn in der Kirche Prozesse gibt, die Entscheidungen verlangen, für die Entscheidungsinstanzen notwendig sind. Es ist letztlich der Geist der Wahrheit, der die gesamte Kirche bei der Wahrheit hält. Der Schlusspassus nimmt jedenfalls nichts von der Bedeutung des *sensus fidei* zurück, sondern begründet vielmehr pneumatologisch, das er vom Heiligen Geist selbst kommt und von ihm getragen wird. Wie aber ist dann das besondere Lehramt anzusetzen? Abgesehen davon, dass in Nr. 25 von *Lumen Gentium* alles Nötige (und fast noch mehr als im Ersten Vatikanum) dazu gesagt wird, hält der Text hier zunächst fest, dass es ein heiliges Lehramt gibt, das Führungsaufgabe innehat und eine Autorität darstellt, dem sich das Volk Gottes gläubig zu fügen hat. Doch wie wird der Glaubensgehorsam näherhin verstanden? Es kann nicht um einen bloß äußerlichen Gehorsam gehen, der etwa in einer Bürokratie vom Untergebenen dem je Höheren geschuldet wird. Unter der Führung des Lehramtes soll es also möglich sein, diesem zu vertrauen (*fideliter obsequens*). Wenn dies aber keine blinde Autoritätsgläubigkeit sein soll, müssen folgende Kriterien erfüllt sein: (1.) Die Glaubenden/Vertrauenden nehmen das verkündete Wort nicht nur als Menschenwort, sondern als Wort Gottes an; (2.) Sie hängen dem den Heiligen einmalig übergebenen Glauben an; (3.) Sie dringen rational immer tiefer in ihn ein; (4.) Sie lassen ihn im Leben zur Wirkung kommen. Offensichtlich geht es insgesamt um einen *sensus fidei*, der ein Gespür für den Glauben darstellt, ohne das ein Glaubenskonsens der Kirche überhaupt nicht vorstellbar wäre. Der Glaubenssinn lässt es zu einer konnaturalen Erkenntnis der Wahrheit kommen, die der Kirche unverlierbar übergeben ist.

An dieser Stelle müssten wir nun sehr lange verweilen, um den Text und seine Abgründe einigermaßen auszuloten. Das ganze Problem der Glaubwürdigkeit der Kirche hängt nicht zuletzt daran. Glaubwürdigkeit betrifft nicht nur das Lehramt, sondern die *universitas fidelium* insgesamt. Das Grundproblem, ob in der Kirche überhaupt Vertrau-

en in die einmal ergangene Überlieferung entstehen kann, hängt nicht zuletzt daran, ob das Menschlich-institutionelle, Geschichtliche, an der Kirche genügend Spuren göttlicher Stiftung verrät. Zuletzt betrifft es die Frage, ob die Überlieferung der Kirche das göttliche Wort birgt, und zwar so, dass alle Getauften es als solches annehmen können. Der Text spielt hier auf 1 Thess 2,13 an. In Menschenwort soll die Gemeinschaft aller Glaubenden wirklich Gottes Wort annehmen können, die Tora in der Sprache der Menschen, wie es in jüdischer Tradition heißt. Doch wie soll im *menschlichen* Wort das Wort *Gottes* erkannt und als solches akzeptiert werden können? Hier ist zu bedenken: Kein einziges Wort – auch nicht im Bereich der biblischen Offenbarungsgeschichte – ist je von Gott unmittelbar gesprochen worden, sondern immer vermittelt über das empfangende, inspirierte Subjekt. Wie soll es als göttliches Wort entziffert werden? Gibt es dafür Verfahren, Methoden? Kennt die praktische Theologie, zumal in ihren spirituellen Traditionen welche? An dieser Schnittstelle zwischen kirchlichem Betrieb mit den tausend Wörtern und dem unverwechselbaren Wort Gottes geschieht das Ereignis einer *revelatio continua*, der Einfall des göttlichen Wortes in die Kirche, vermittelt über einzelne Subjekte, für die der Glaube trotz aller geschichtlichen Vermitteltheit den Hauch der Unvermitteltheit erhält. Dafür haben alle, die in der Taufe das Salböl des Geistes empfangen haben, einen Sinn, einen *geistlichen* Sinn. Es wäre deshalb auch an dieser Stelle an die Tradition der „geistlichen Sinne“ zu erinnern, der Karl Rahner so wichtige Studien gewidmet hat.¹⁷ Von da aus lebt wohl auch seine Überzeugung, dass die Christenheit der Zukunft mit der Mystik vertraut sein wird. Es geht darum, durch den von der Universalkirche – zumal diachron – vermittelten Glauben in seiner Einmaligkeit zu „schmecken“ und zu „ertasten“, zumal zu „hören“ (was bisweilen in dieser Tradition unterbetont blieb) oder mit den Augen des Herzens zu sehen, so dass aus dem ganzheitlichen Berührtsein, durch die prophetische Inspiration, eine existentielle, ganzheitliche Hinneigung zu dem, was uns zuinnerst angeht, geschieht.¹⁸ Es ist zugleich ein Ausweis und nicht ein Armutzeugnis solcher Berührtheit, wenn sie sich hineinstellt in die Sprache der kirchlichen Tradition und ihre Vermittlungsinstanzen und sich dem kritischen Diskurs aussetzt, und schließlich daraus Kraft schöpft, für die Gestaltung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens in der jeweiligen Gegenwart, wie es in Lumen Gentium Nr. 12 angedeutet wird.

1.3 Notwendige Abgrenzungen

Christoph Ohly hat in seiner kanonistischen Arbeit ausführlich dargestellt, welche Abgrenzungen für den Ausdruck *sensus fidei* notwendig sind. (285-293) Dies will ich im einzelnen nicht referieren. Ich will nur andeuten, wo ich mit ihm ausdrücklich übereinstimme. Am ausdrücklichsten stimme ich in dem Punkt mit ihm überein, wo er ausführt, dass man nach Lumen Gentium Nr. 12 den *sensus fidei* nicht in einen *sensus laicorum* und einen *sensus pastorum* aufteilen und gegeneinander ausspielen darf. Zustimmung kann ich auch darin, dass der *sensus fidei* von der „receptio fidei“ als weiterem, eigenständigen kirchlichen Vorgang zu unterscheiden sei. Ohly beruft sich dabei auf W. Beinert, dem zufolge in der Rezeption „die Glaubensgemeinschaft eine Ent-

scheidung der kompetenten kirchlichen Autorität als wahr, verbindlich und glaubensfördernd erkennt und sich aktiv zu eigen macht“.¹⁹ Zu betonen ist gewiss auch, dass der Glaubenssinn nicht mit dem Glaubensinstinkt gleichgesetzt werden darf, zumal wenn letzterer als Größe der natürlichen Ausstattung angesehen wird (wobei freilich der Glaubensinstinkt so etwas wie eine natürliche „Begabung“ sein kann, vergleichbar einer Begabung auf dem Gebiet der Musik oder der Mathematik). Übereinstimmen kann ich mit Ohly auch, dass der Glaubenssinn im Verständnis des Zweiten Vatikanums nicht aus dem Konsens hervorgeht, sondern dem kirchlichen Konsens zugrunde liegt. Als solcher ist er auch nicht eo ipso eine Größe der Empirie, der mit den Mitteln der Befragung eruiert werden kann.

Problematischer finde ich hingegen Ohlys systematisch-kanonistische Perspektiven. Insbesondere erscheinen mir die Konsequenzen, die Ohly aus der Umschreibung der Kirche als *communio fidelium*, *communio hierarchica* und *communio ecclesiarum* zieht, als überzogen, wenn er z.B. schreibt: „Der Glaubenssinn aller Gläubigen ist bei Heraustrennung einer dieser tragenden Säulen im Wesensbegriff der Kirche ekklesiologisch und verfassungsrechtlich nicht verantwortlich denkbar und ebenso in dieser kirchlichen *communio* nicht verwirklicht.“ (311) Ohly lehnt eine Aufspaltung des *sensus fidei* in den der Hirten und der Gläubigen mit Recht ab, wenn er schreibt: „Allen Gliedern der Kirche kommt also diese dreigliedrige prophetische Aufgabe zu: Glaube – Verkündigung – Bekenntnis.“ (315) Er betont die Übernatürlichkeit der Gabe durch Taufe und Firmung, woraus sich der Glaubenssinn als „eine geistgewirkte Fähigkeit im Gläubigen, die diesen dazu führt, in die Glaubenswahrheiten und deren Zusammenhänge im Glaubens- und Gebetsleben weitreichender einzudringen, sich mit diesen tiefer zu verbinden und sie entsprechender zu bekennen“ (319). Zugleich versteht er die *infallibilitas in credendo* als eine Gabe des Geistes an die Kirche. Doch trotz alledem besteht er auf der *communio hierarchica* mit weitreichenden Konsequenzen.²⁰ Insbesondere verstehe ich nicht, wie Ohly in diesem Zusammenhang sich von aller demokratisch legitimierten Abstimmungspraxis absetzen kann, da doch kein demokratisches Abstimmungsverfahren ohne verfassungs- und geschäftsordnungsmäßige Vorgaben auskommt und in allen Konzilien auf der Basis der Offenbarungsdaten jeweils abgestimmt wurde. Hier müsste wirklich deutlicher gemacht werden, wieso der *sensus fidei* die Vor-Gabe der ganzen Glaubensgemeinschaft darstellt, auf der dann die kommunikativen Prozesse aufbauen, also durch ihn gerade nicht immunisiert werden.

Insbesondere wäre hier die Rolle der beiden Instanzen „Lehramt der Hirten“ und „Lehramt der Theologie“ daraufhin zu bedenken, wie sich ihre differenzierte Aufgabe in der Kirche gerade von der Gemeinsamkeit der prophetischen Begabung ergibt. Weil der Glaube zum Verstehen drängt und der ganze Mensch, auch mit seinen Erkenntnismöglichkeiten Glaubender sein soll, bedarf es der Theologie. Dass sie kein von der Glaubensgemeinschaft abgesetzte Größe ist, sondern im *sensus fidei* ihre universalkirchliche Basis behält, ist ebenso bedeutsam. Entsprechend kommt dem Lehramt der Hirten (in untereinander nochmals differenzierter Form, worauf hier nicht einzugehen ist) eine

Aufgabe zu, die vor allem den Anspruch der *ecclesia universalis* in ihrer diachronen Gestalt zu wahren hat und sich dabei nicht über das Wort Gottes stellt, sondern sich ihm offen hält. In ähnlicher Weise darf sich beispielsweise auch eine demokratische Instanz nicht über die Grundrechte hinwegsetzen, auf der auch die Verfassung eines Gemeinwesens aufruh.

2 Soziologische Anfragen

Es könnte überraschen, wenn ich nun nach aller Betonung des „geistlichen Charakters“ des *sensus fidei* bei einer Disziplin lande, die aus ihrem Selbstverständnis heraus empirisch arbeitet. Wird sie selbst einen „Sinn“ haben für die geistliche Dimension des Glaubenssinnes? Wird sie mit ihren empirischen Anfragen dazu beitragen, unsere geistlichen Höhenflüge zu verlassen, um auf dem Boden der Realität zu landen? Die praktische Theologie wird diese Frage besonders interessieren.

2.1 F.-X. Kaufmanns empirische Analyse

Franz-Xaver Kaufmann hat unter dem Titel „Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive“ eine Überlegung aus der Sicht seines Faches vorgetragen, die für ekklesiologische, dogmengeschichtliche und schließlich pastoraltheologische Zusammenhänge nicht uninteressant sein dürften.²¹ Er gießt Öl in die Wunden einer allzu konsensuell verstandenen Kirche, indem er zunächst zwei sich ausschließende Positionen voneinander unterscheidet und zugleich relativiert: Eine legalistische Position, wonach in der Kirche alles geregelt werden muss, und eine spiritualistische, wonach der Glaube als Wirkung des Geistes alles andere als eine empirische, kommunikative Größe sein darf. Im Hintergrund steht für Kaufmann das Problem der *paradosis* oder – profan gesagt – die Frage, wie das Christentum es geschafft hat, „seine ursprüngliche Botschaft durch die wechselhaften Jahrhunderte hindurch zu bewahren und in jeder Zeit wirkmächtig zur Geltung zu bringen“. (132f.) Obwohl schon der Basler Konziliarist Johannes von Segovia vor der Mitte des 15. Jh. die These vertreten hat, dass es kein Gemeinwesen geben könne, das nicht von der „fides“ im Sinn des Vertrauens geprägt wäre, und dies von der Kirche als *congregatio fidelium* in besonderer Weise gelten müsse,²² scheint sich ein heutiger Soziologe fast entschuldigen zu müssen, wenn er den Glauben in kommunikationstheoretischen Zusammenhängen zu studieren versucht.

Wenn man aber den Glauben als Kommunikation versteht, ergibt sich nach Kaufmann folgende Situationsbeschreibung der Gegenwart: „Die gegenwärtige Situation des katholischen Glaubens in Westeuropa scheint mir kommunikationstheoretisch durch das Nicht-mehr-Gelingen der Vermittlung von Tradition und Rezeption interpretierbar.“ (135) Dies bedeutet (1.) einen Traditionsabbruch. Die Weitergabe und Identifikation mit einem konfessionsspezifischen Glauben scheint immer weniger zu gelingen; (2.) einen kommunikativen Dissens. (135f.) Geht es beim Traditionsabbruch um Distanzierung und somit letztlich auch um Gefährdung der Existenz der Glaubensgemeinschaft, betrifft der kommunikative Dissens die Gemeinschaft der Glaubenden in ihrem Innere-

ten. Bei Meinungsbefragungen stimmt bisweilen nur noch ein Bruchteil mit dem offiziellen Glauben der Kirche überein.²³ Die gesellschaftliche Gegenwart charakterisiert Kaufmann durch folgende – wohl allseits bekannten – Elemente: Dienstleistungsgesellschaft, Risikogesellschaft, Feminismus, Mediengesellschaft, Fragmentierung der Lebensbereiche. Wie nimmt sich in diesem Umfeld die Lehre vom *sensus fidelium* aus? Das ist die Frage, der sich Kaufmann zuwendet.

Zunächst wird kirchlicherseits die postmoderne Kultur größerer Beliebigkeit – wobei dies m.E. wirklich nur ein Aspekt ist, wohl nicht einmal der wichtigste, der „Postmoderne“ kennzeichnet – mit „doktrinärer Rigidisierung“ und mit „Legitimierung des innerkirchlichen Pluralismus“ beantwortet. Damit sei eine antagonistische Spannung gegeben, die auch die Theologie nicht unberührt lasse. Die stärker christologische Argumentation versuche zu vereinheitlichen, eine stärker pneumatologische Sicht betone die Pluralität. De facto sei bereits ein pluralistisches Kirchenverständnis eingetreten, aber dieses werde mit Berufung auf ein hierarchisches Kirchenverständnis zugleich zu negieren versucht. (142) Den „Glaubenssinn“ rechnet Kaufmann nun aber der „communitairen, pneumatologischen Richtung der Ekklesiologie“ zu. (142) Im Dialog müsse miteinander und voneinander gelernt werden. Dadurch entsteht freilich die Gefahr einer Trennung in einen *sensus fidelium* und einen *sensus hierarchiae*, wengleich Kaufmann schreibt, der Glaubenssinn verweise auf „eine spezifische Urteilskraft in Glaubensdingen welche durch die innerkirchliche Kommunikation in den an ihr Beteiligten geweckt wird und als Ausdruck des Wirkens des Heiligen Geistes verstanden wird“. (143) Mit Bezug auf Lumen Gentium Nr. 12 vertritt Kaufmann die These, hierdurch eröffne sich die Möglichkeit, den Tradierungsprozess des Glaubens angesichts tiefgreifender kultureller Veränderungen offen zu halten für Lernprozesse. „Im Horizont der angedeuteten Schwierigkeiten ist dieses Gelingen aber eine offene Frage.“ (143)

Den kommunikativen Dissens stellt Kaufmann so dar, dass den unterschiedlichen Sichtweisen der Glaubenden gerade Bedeutung beizumessen sei. Die Dichotomie kommt jedoch zum Zuge, wenn er daraus ableitet, die unterschiedlichen Schlussfolgerungen, die daraus erwachsen, dürften lehramtlich gerade nicht als zweitrangig eingestuft werden. (144) Eine Kommunikationsgemeinschaft im Glauben, die zu lernen bereit ist, sei allerdings ein anspruchsvolles Kirchenbild. Neu sei dabei heute die unterschiedliche „Öffentlichkeit der Dissense“. Kaufmann drückt sein Staunen darüber aus, in welchem Ausmaß es der Kirche des 20. Jh. immerhin gelungen ist, weltweit eine Verständigung im Glauben zustande zu bringen, die ins Zweite Vatikanum einmündete. (144)²⁴ Die Kommunikation des Glaubens dürfe man dabei nicht nach einem vereinfachten Modell von Sender und Empfänger verstehen. Sie sei vielmehr höchst komplex. Texte entstehen und werden verstanden in Abhängigkeit von Kontexten, die – wie ich nun ergänze – nie nur synchron verstanden werden dürfen, sondern in einen Großraum von Tradition hinein zu verankern sind. Ein *consensus fidelium* ist nach Kaufmann nur zu erwarten, „insoweit der *sensus fidei* der Beteiligten große Ähnlichkeiten im Wissensvorrat und den Relevanzstrukturen aufweist“. (147) Was wir als kirchliche Tradition an-

sprechen, stellt einen kollektiven Wissensvorrat in idealisierter Form dar. Will ich kompetenter Teilnehmer an der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft sein, ist ein gewisses Maß an Vertrautheit mit den wesentlichen Elementen dieses kollektiven Wissensvorrats nach Kaufmann unerlässlich. Da aber der kollektive Wissensvorrat den individuellen übersteigt, kann das Individuum ersteren nur partiell oder selektiv übernehmen. Hier wird ein deutlich szientistisches Element betont, wenngleich die Vertrauensbasis der Tradition als ganzheitlicher Hintergrund nicht völlig ausgeblendet wird. Kaufmann fragt, ob sich in den Prozess der Traditionsvermittlung lenkend eingreifen lässt. In jedem Fall setze das Sich-Einlassen auf einen kulturell-kirchlichen Wissensvorrat gewisse Relevanzstrukturen und Einstellungen voraus. Sie ergeben sich aus sedimentierten Erfahrungen.²⁵ In den westlichen Gesellschaften sei der Stellenwert von Kirche so verändert, dass nicht mehr damit gerechnet werden könne, dass die nachwachsende Generation mit den primären Motiven noch vertraut gemacht werden kann. Die religiösen Fragen werden für die eigene Lebensgestaltung nicht mehr als relevant angesehen. (149) Dies führe weitgehend zu Traditionsabbruch. Kaufmann sieht als eine der großen Anforderungen an eine kirchliche Glaubensvermittlung in spätmoderner Zeit an, ob es der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden gelingt, die nachwachsende Generation für den Glauben so zu gewinnen, dass diese ihrerseits bereit ist, das übernommene Traditionsgut weiter zu vermitteln. Kirche als Glaubensgemeinschaft wird dabei in Zukunft *„nur ein institutionell gegliederter, strukturell mehr oder weniger fragmentierter Sozialzusammenhang“* sein. (155) Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft sei *„nur denkbar als Vernetzung einer Vielzahl von kleinen, überschaubaren Gemeinschaften durch Mehrfachmitgliedschaften einzelner Kirchenmitglieder“*. (157)

2.2 Relevanz für unsere Themenstellung

Wie also in Zukunft glauben lernen und so glauben, dass die Relevanz des Glaubens für das eigene Leben, für die Gemeinschaft der Glaubenden und für die Gesellschaften und Gemeinwesen, in denen wir leben, durchscheint? Dies scheint mir eine der bedrängenden Fragen zu sein angesichts des Traditionsabbruchs und des kommunikativen Dissenses, den Kaufmann in seiner Analyse aufzeigt. Dazu wäre viel zu sagen. Ich bin nicht der Überzeugung, dass es einmal eine Zeit gegeben hat, da Traditionsvermittlung gelungen ist ohne *traditio* in der Doppelbedeutung von überliefern und verraten. So sehr es zutrifft, dass der Glaube als kommunikative Größe empirisch analysiert werden kann und so wichtig dabei das Anvertrauen ist, so wenig erschöpft sich der „Schatz“ der christlichen Tradition darin, kulturelles religiöse Wissen angehäuft zu haben, das nur noch in kleinen Gruppen ohne universale Vernetzung im synchronen und diachronen Sinn leichter möglich sein soll. Umgekehrt darf sich der Anspruch auf universale Geltung nicht durch Besserwisserei und Arroganz durchsetzen wollen.

Das Ringen etwa des Apostel Paulus mit seinen damaligen überschaubaren Gemeinden darum, dass das von ihm verkündete Wort nicht nur als Menschenwort, sondern als Wort Gottes angenommen werde, wird immer eine Scheidelinie markieren, die den

Abbruch des Glaubens ebenso betreffen kann wie der Aufbruch. Der Geschmack an der Wahrheit als Gabe des Geistes wird deshalb wichtiger sein als alle kirchliche Autorität, zumal wenn sie sich nicht selbst eingebettet weiß in den Glauben der Universalkirche und getragen vom *sensus fidei*. Gerade die Probleme der Glaubensvermittlung heute zeigen umso eindrücklicher, dass ein neues Pfingsten die Menschen mit dem Feuer des Geistes erfüllen müsste, kraft dessen sie eine innere Korrespondenz zwischen ihren ureigensten menschlichen Sehnsüchten und den Verheißungen des Gotteswortes erfüllen, von daher ihr Denken prägen und ihr Leben gestaltet werden lassen. Der *sensus fidei* ist ein „konnaturales, vorbegriffliches Kennen und Vertrautsein mit dem Glauben“.²⁶

3 Systematisch-praktische Thesenreihe zum Referat

Die folgenden Thesen fassen das Referat zusammen und spitzen seine Aussagen zu. Sie dienen dem Gespräch zwischen systematischer und praktischer Theologie.

- Grundlagentext für das Verständnis des *sensus fidei* stellt Lumen Gentium Nr. 12 dar. Ihm zufolge ist der Glaubenssinn eine eigene, ursprüngliche Erkenntnisart aller Glaubenden, ein „Gespür für das Wesentliche an Gottes Offenbarung“ (H. Vorgrimler), ein „Vertrautsein mit dem Glauben“ (P. Hünermann), das aller Glaubensvermittlung voraus- und zugleich zugrunde liegt. Der Glaubenssinn ist die Vor-Gabe des Glaubens, die sich – vor aller lehramtlichen Vermittlung und theologischer Rationalisierung – dem Gottesgeist verdankt.
- Der Glaube, der im Kontext des Taufsakramentes sinnlich wahrgenommen, kommunikativ vermittelt und theologisch begründet wird, ist als Gotteswort nur dann vernehmbar, wenn er den einzelnen vom Gottesgeist (als dem inneren Lehrer) durch die „geistlichen Sinne“ (K. Rahner) erschlossen wird. Hier setzt theologische Ästhetik als Wahrnehmungspraxis und -theorie des Glaubens an.
- Als Vor-Gabe ist der *sensus fidei* der Ausgangspunkt für alle kirchliche Meinungsbildung, Verkündigung und Rationalisierung, ohne kirchliche Meinungsmonopole zu begründen. Der Glaubenssinn bietet keine Grundlage für die Differenzierung der Kirche in eine lehrende und eine hörende. Weder Glaubensempirie und Fachtheologie noch Hierarchie und Kirchenvolk dürfen sich des Glaubens so bemächtigen, dass sich die Gemeinschaft der Glaubenden im „kommunikativen Dissens“ (F.-X. Kaufmann) aufreibt. Wo das vorrationale Vertrautsein mit dem Glauben fehlt oder verloren gegangen ist, scheitert im Normalfall auch die rationale Vermittlung des Glaubens.
- Gleichwohl ist die gegenwärtige Erfahrung des „kommunikativen Dissenses“ für die Gesamtkirche heilsam, wenn sie dadurch lernt, nicht die Meinungsmonopole von oben und unten gegeneinander auszuspielen, sondern nach jenen Grundlagen des Glaubens zu fragen, die auch die Meinungsverschiedenheiten noch tragen und in der Pluralität menschlicher Vermitteltheit immer noch Gottes unergründliches Wort aufleuchten lassen.

- Empfängerin und Hüterin des *sensus fidei* ist die – synchron und diachron verstandene – Universalkirche (*ecclesia universalis*), die verfassungsmäßig auf den kanonischen Schriften aufruft, ohne die und gegen die sich keine Person und kein Amt auf die Vor-Gabe des Heiligen Geistes berufen kann.
- Der *sensus fidei* ist aber auch Inspiration der glaubenden Einzelsubjekte, die in Freiheit Kirche als Glaubensgemeinschaft (*congregatio fidelium*) bilden. Da auch unter modernsten Medienbedingungen die Kirche keine ideale Kommunikationsgemeinschaft darstellt, müssen repräsentative Organe dafür sorgen, dass umfassende Konsensprozesse von möglichst vielen Glaubenden mitgetragen werden können. Faktischer Konsens ist zu unterscheiden von argumentativem Konsens. Theologie und Lehramt haben das Gewicht der *ecclesia universalis* und ihrer verfassungsmäßigen Vor-Gaben in den Diskurs einzubringen.
- Der Sinn für Glauben als Wirkung des Heiligen Geistes ist nach Röm 8 auch ein Sinn für den Kosmos in seinen Geburtswehen und in seiner Hoffnung auf Befreiung. In dieser Erfahrung des Leidens und der Hoffnung berühren sich Welterfahrung und Geisterfahrung, so dass eine tragfähige Brücke für das Gespräch mit postreligiösen Grunderfahrungen der Gegenwart (und ihren verschiedenen ästhetischen Ausdrucksformen) gegeben ist. Hier findet theologische Ästhetik ihre Fortsetzung als Gespräch mit der qualifizierten Wahrnehmung der Künste; denn „der Geist weht, wo er will...“ (Vgl. Joh 3,8)

Literatur

- Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II. Vatikanstadt 1970ff.
- Beinert, W., Theologische Erkenntnislehre. In: Ders., Glaubenszugänge. Bd 1. Paderborn u.a. 1995, 45-197.
- Böttigheimer, Ch., Mitspracherecht der Gläubigen in Glaubensfragen. In: StdZ 214 (1996) 547-554
- Dekrete der ökumenischen Konzilien. Hg. v. J. Wohlmuth. Bd. 3. Paderborn u.a. 2002
- Finucane, D. J., Sensus fidelium. The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era. San Francisco-London-Bethesda 1996
- Fries, H., Sensus fidelium. Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen. Theologische Berichte. Zürich 1988, 55-77
- Heim, K., Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. Leipzig 1911
- Hünermann, P., Sensus fidei. In: LThK 9 (32000) 465-467

- Kaufmann, F.-X., Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive. In: D. Wiederkehr, Hg., Der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Freiburg-Basel-Wien 1994, 132-160
- Klauck, H.-J., Der erste Johannesbrief. EKK XXIII/1. Freiburg-Basel-Wien 1991
- Koch, G., Hg., Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen. Würzburg 1993
- Levinas, E., Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg-München 1992
- Ohly, Chr., 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
- Parmentier, E., Le témoignage chrétien au crible du *sensus fidelium*. In : Foi et vie 97 (1998) 273-290
- Rahner, K., Die „geistlichen Sinne“ nach Origenes. In: Schriften 12 (1975) 111-136
- Rahner, K., Die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ im Mittelalter. In: Schriften 12 (1975) 137-172
- Scheffczyk, L., Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft. In: IKaZ 16 (1987) 420-433
- Schmucker, R. W., Sensus fidei. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Regensburg 1998
- Schnackenburg, R., Die Johannesbriefe. Zweite, neubearb. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1963
- Schütz, L., Thomas-Lexikon. Faksimile Nachdruck. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 (1895), 740-743 (sensus)
- Vitari, D., Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede. Premessa di Bruno Forte. Brescia 1993
- Vorgrimler, H., Überlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen. In: Diakonia 28 (1997) 366-374
- Wiedenhofer, S., Sensus fidelium. Demokratisierung der Kirche? In: J. Ernst/S. Leimburger, Hg., Surrexit Dominus vere – Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. FS Erzbischof J. Degenhardt. Paderborn 1995, 457-471
- Wiederkehr, D., Hg., Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Freiburg-Basel-Wien 1994
- Wohlmuth, J., Konsens als Wahrheit? Versuch einer theologischen Klärung. In: ZkTh 103 (1981) 309-323

- Wohlmuth, J., Konziliarismus und Verfassung der Kirche. In: Conc 19 (1983) 522-526.
- Wohlmuth, J., Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel. Tübinger Theologische Studien 19. Mainz 1983

Anmerkungen

- ¹ Vgl. vor allem: Chr. 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; R. W. Schmucker, *Sensus fidei*. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Regensburg 1998; S. Wiedenhofer, *Sensus fidelium*. Demokratisierung der Kirche? In: J. Ernst/S. Leimburger, Hg., *Surrexit Dominus vere – Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche*. FS Erzbischof J. Degenhardt. Paderborn 1995, 457-471; E. Parmentier, *Le témoignage chrétien au crible du sensus fidelium*. In: *Foi et vie* 97 (1998) 273-290; D. Wiederkehr, Hg., *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Freiburg-Basel-Wien 1994; G. Koch, Hg., *Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen*. Würzburg 1993. D. J. Finucane, *Sensus fidelium*. The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era. San Francisco-London-Bethesda 1996, bes. 211-252 (Interpretation of the *Sensus Fidelium* within the Context of Vatican II); D. Vitari, *Sensus fidelium*. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede. Premessa di Bruno Forte. Brescia 1993. Ch. Böttigheimer, *Mitspracherecht der Gläubigen in Glaubensfragen*. In: *StdZ* 214 (1996) 547-554; H. Fries, *Sensus fidelium*. Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen. In: *Theologische Berichte*. Zürich 1988, 55-77; J. Wohlmuth, *Konsens als Wahrheit? Versuch einer theologischen Klärung*. In: *ZkTh* 103 (1981) 309-323; Ders., *Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel*. Tübinger Theologische Studien 19. Mainz 1983; Ders., *Konziliarismus und Verfassung der Kirche*. In: *Conc 19* (1983) 522-526.
- ² Ohly vertritt die These, dadurch werde das aktive Element zurückgedrängt und „die geistbewirkte und zugleich geschenkte Aktivität des Glaubenssinnes“ herausgestellt. (269)
- ³ Vgl. H. Vorgrimler, *Überlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen*. In: *Diakonia* 28 (1997) 366-375. Hier: 366f.
- ⁴ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg-München 1992, 341. Auf den Kontext dieser Aussage ist hier nicht näher einzugehen, da mit ihm der gesamte philosophische Ansatz von Emmanuel Levinas verbunden ist: die Inspiration geschieht durch „die Anderheit im Selben“ (ebd.), womit nicht zuletzt auch die Gottesfrage zusammenhängt.
- ⁵ So nach der Auslegung von R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*. 2., neubearb. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1963, 153.
- ⁶ Karl Heim hat schon zu Beginn des 20. Jh. eine große theologiegeschichtliche Analyse vorgelegt, in der er das Gewissheitsproblem in der Theologie nach zwei Typen der Zugänglichkeit der Offenbarung unterschieden hat, den (wie man sagen könnte) empirisch-rationalen Typ und den mystischen Typ. Vgl. K. Heim, *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*. Leipzig 1911.
- ⁷ Vgl. J. Wohlmuth, Hg., *Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Bd. 3. Paderborn u.a. 2002, 807. Vgl. *Asyn III,I*, 198: ... *Indefectibilitas respicit ad perpetuitatem, infallibilitas ad veritatem. Ecclesia...a via salutis simpliciter declinare non potest.* (Zit. Schmucker 199f., Anm. 219).
- ⁸ *Dekrete der ökumenischen Konzilien* 3, 816.
- ⁹ Diese Zusammenhänge habe ich in meiner Habilitationsschrift an der Spätphase des Konziliarismus im Konzil von Basel zu zeigen versucht. Vgl. J. Wohlmuth, *Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel*. Mainz 1983.
- ¹⁰ H.-J. Klauck, *Der erste Johannesbrief*. EKK XXIII/1 (1991) z. St. (155-160.166-170).
- ¹¹ Daraus könnte u.a. die pädagogisch-biographische Konsequenz erwachsen, dass es möglich ist, als Kind bereits einem „Anfang der Fülle“ begegnet zu sein, zu der ein Erwachsener – nach manchem Zweifel und mancher Krise – in zweiter Naivität zurückkehrt.
- ¹² Vgl. Belege bei Schmucker, S. 207, Anm. 236.
- ¹³ Vgl. Ohly 274-282. Die Titulatur „physisch-sinnlich“ und „geistig-psychisch“ halte ich allerdings nicht für sehr glücklich.
- ¹⁴ Vgl. L. Schütz, *Thomas-Lexikon*. Faksimile-Neudruck der „zweiten, sehr vergrößerten Auflage“. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 [1895], 740-743 (sensus).
- ¹⁵ Da bis zum Schluss eine stärkere Betonung des Lehramtes eingefordert wurde, verweist eine *Relatio* darauf, dass die Salbung offensichtlich mit dem Heiligen Geist zusammenhängt. *Asyn II,I*, 198. Schmucker Anm. 236. Es wird gesagt, dieser „sensus“ werde in den Glaubenden nicht hervorgebracht oder von

Gott direkt bewirkt; vielmehr lege dieser „sensus“ die Lehre des unfehlbaren Lehramts offen, so dass sich die infallibilitas passive der Glaubenden von der infallibilitas activa des Lehramtes unterscheide wie Ursache und Wirkung. Nach dieser Relatio wird allerdings die alte Unterscheidung zwischen ecclesia docens und ecclesia audiens durch die Hintertür wieder eingeführt. Der Text selbst dürfte eine andere Sprache sprechen.

- ¹⁶ Vgl. mein schon vor Jahren geführte Gespräch mit J. Habermas und der konziliaren Tradition: Konsens als Wahrheit? Versuch einer theologischen Klärung. In: ZkTh 103 (1981) 309-323.
- ¹⁷ Vgl. K. Rahner, Die „geistlichen Sinne“ nach Origenes; Die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ im Mittelalter. In: Schriften 12 (1975) 111-136 und 137-172.
- ¹⁸ Ich bin mir bewusst, dass diese Auslegung des Ausdrucks hier noch nicht stehen bleiben dürfte. Das „Berührt-Werden“ ist gerade nicht nur ein dumpfes Gefühl. Es ist aber auch nicht ein von vorneherein rationalisierbares, in Erfahrung eingeordnetes Phänomen, wie es S. Wiedenhofer mit Hilfe von R. Schaefflers Transzendentalphilosophie zu deuten versucht. Abgesehen davon, wie statisch dadurch der Glaubenssinn erscheint, ist auch der übernatürliche Gnadencharakter dadurch noch nicht hinreichend erfasst. (Vgl. Wiedenhofer, Sensus fidelium 467-471) Sehr zustimmen möchte ich hingegen Wiedenhofer bezüglich der ekklesiologischen Konsequenzen, dass nämlich der sensus fidei den consensus fidelium nicht immunisiert, sondern im Gegenteil trägt und somit demokratischen Elementen in der Kirche eine ganz andere Chance gibt als viele heutige Ekklesiologien.
- ¹⁹ Zit. aus W. Beinert, Theologische Erkenntnislehre. In: Ders., Glaubenszugänge. Bd 1. Paderborn u.a. 1995, 45-197. Hier: 171.
- ²⁰ Ohly fasst seine Überlegungen mit einem längeren Zitat von L. Scheffczyk zusammen, in dem es u.a. heißt, der Glaubenssinn sei nicht Ergebnis und Frucht des einzelnen und seines Bemühens. Er entstehe aus einer lebendigen Kommunikation und Konspiration aller Glaubenden und zumal im Zusammenstimmen zwischen Hirten und Gläubigen. „Als das Gesamtbewußtsein der Kirche empfängt der Glaubenssinn seinen Ursprung, seine Urteils- und Zeugniskraft nur im Medium der Kirche, in ihrem Gesamtleben.“ (339) Vgl. L. Scheffczyk, Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft. In: IKaZ 16 (1987) 420-433. Hier: 433.
- ²¹ F.-X. Kaufmann, Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive. In: D. Wiederkehr, Hg., Der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Freiburg-Basel-Wien 1994, 132-160.
- ²² Vgl. J. Wohlmuth, Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel. Mainz 1983, 223f.
- ²³ Die starke Geschlossenheit des Katholizismus zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien deutet Kaufmann m.E. zutreffend als Antwort auf die herrschende protestantische und laizistische Kultur und einer innerkirchlichen Abgrenzungsstrategie.
- ²⁴ Was den Erfolg der Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft betrifft, nennt Kaufmann soziale Bedingungen. Im Rahmen des Konzils habe ein hohes Maß an individuellem Engagement, von Flexibilität, Solidarität und Konsensbereitschaft dazu beigetragen, dass das Wirken des Heiligen Geistes greifbar erfahren werden konnte. Große Gemeinsamkeit in Kernpunkten hat zugleich den Horizont geöffnet für unerwartete Entwicklungen. (145).
- ²⁵ „Relevanzstrukturen von der Komplexität und Dauerhaftigkeit einer kirchlich-religiösen Einstellung sind in der Regel das Ergebnis einer Vielzahl sedimentierter Erfahrungen, für die sich der Begriff ‚religiöse Sozialisation‘ eingebürgert hat.“ (148).
- ²⁶ P. Hünermann, Sensus fidei. In: LThK 9 (3 2000) 465-467. Zit. 465.