

Senfkorn und Sauerteig / // sensus fidelium als Anstoß zu Veränderungsprozessen in der Weltkirche

„Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen [...]? Es gleicht einem Senfkorn [...]“ (Mt 4,30). Der synoptische Vergleich des Himmelreiches (vgl. Mt 13,3) beziehungsweise des Reiches Gottes (vgl. Mk 4,30-32; Lk 13,18-19) mit dem Senfkorn vermag die meist unscheinbare und wenig spektakuläre Wirklichkeit und die dynamische Wirkweise dessen, was wir mit dem Theologumenon des Sensus fidelium meinen, sehr gut darzustellen. Das Schlussreferat dieses Kongresses ist der Versuch einer Horizont-erweiterung In ihr sollen Manifestationen des Glaubenssinnes des Gottesvolkes in den Blick geraten, wie sie in zahlreichen Glaubens- und Lebensprozessen in der katholischen multikulturellen Weltkirche von heute fast „mit Händen zu greifen“ sind.

Wenn ich dabei dem Senfkornvergleichnis in der Formulierung meines Themas das Bildwort vom Sauerteig (vgl. Mt 13,33; Lk 13,20–21) an die Seite stelle, dann möchte ich damit von vornherein zum Ausdruck bringen, dass ich in der Weltkirche gegenwärtig nicht nur Rückschritte hinter das Zweite Vatikanische Konzil, nicht nur Fixierung und kontrollierende Zentralisierung wahrnehme, sondern ein gerütteltes Maß an Veränderung und Aufbruch von unkontrolliert-unkontrollierbarem Glaubensleben. Ich gehe von der theologisch begründeten Annahme aus, dass hinter diesen kräftigen Lebenszeichen – wie sie sich z.B. in den kirchlichen Basisgemeinden oder in den „Small Christian Communities“, in Frauen- und Volksbewegungen, in neuen geistlichen Bewegungen, in verschiedenen Formen inkulturierter Liturgie und Volksreligiosität und in einer Vielzahl kontextueller Theologien zeigen – nicht nur geistvolle, reformfreudige und sozial engagierte Frauen und Männer, Laien, Priester, Ordensleute und Bischöfe stehen. Durch sie und in ihnen gelangen jene Glaubenskraft und jener Glaubenssinn zur Auswirkung, die dem gesamten Gottesvolk eigen sind. Dieser Glaubensgeist und dieser Glaubenssinn aber sorgen für Veränderung. Sie setzen etwas in Bewegung und wirken – im neutestamentlichen Bild gesprochen – als Sauerteig und als Ferment für gesellschaftliche, universal- und ortskirchliche Gärungs- und Reifungsprozesse.

Ich habe selbst in den anderen kirchlichen und gemeindlichen Kontexten der Kirchen des Südens leid- und hoffnungsvolle Veränderungsprozesse miterleben und miterleiden dürfen. Deshalb fühle ich mich vom Optimismus der Gottesreichgleichnisse Jesu vielleicht auch stärker angesprochen als jemand, der sich – ohne solche „ganz andere“ und „ermutigende Erfahrungen – vielleicht manchmal zu sehr von der resignativ-regressiven

Stimmungslage anstecken lässt, wie sie sich zur Zeit in manchen Ortskirchen des deutschsprachigen Raumes breit macht.

„Wenn euer Glaube auch nur so groß ist wie ein Senfkorn, dann werdet ihr zu diesem Berg sagen: Rück von hier nach dort! [...] Nichts wird euch unmöglich sein“ (Mt 17,20): ein starkes Wort zur weltbewegenden Macht des Glaubens! Da wäre auch noch das synoptische Bildwort vom neuen Wein theologisch zu bedenken, der für seinen Gärungs- und Reifungsprozess neue Schläuche braucht (vgl. Mt 9,17). Dies ist ein Bild, das man in den Jahren nach dem II. Vatikanum so oft in Anspruch genommen hat. Heute wagt es aber kaum noch jemand, dieses in den Mund zu nehmen, weil es zumindest auf einen ersten Blick der aktuellen Kirchenwirklichkeit so wenig zu entsprechen scheint.

Wer dem Wort Gottes und dem Wirken des Geistes jedoch keine welt- und kirchenverändernde Kraft mehr zutraut, kommt in seiner angstbesetzten Sorge um den Weiterbestand der Kirche wahrscheinlich auch rasch zu einem sehr statischen Verständnis des Glaubenssinnes des Gottesvolkes. Der dynamische Evangelisierungsbegriff dagegen, wie ihn Paul VI. noch zehn Jahre nach dem Konzil in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ entwickelte, wies damals noch in eine ganz andere Richtung. „Evangelisieren besagt für die Kirche: die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit tragen und sie durch den Einfluss von innen her umwandeln.“¹ Dazu dürfe das Evangelium aber „nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich“ an Menschen herangetragen werden, sondern müsse „mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln“ die Kulturen des Menschen durchdringen, den Menschen als Person erreichen und ihn zu neuen Beziehungen befähigen.² Wo Menschen sich in ihrer jeweiligen Kultur und Lebenswelt von der befreienden Botschaft Jesu ansprechen und verändern lassen, da gewinnt christlicher Glaube seine je eigene inkulturierte, lebensnahe Gestalt.

Mit Peter Hünemann gehe ich davon aus, dass auch der Glaubenssinn unbeschadet seines pneumatischen Ursprungs jeweils „geschichtlich sozial, kulturell vermittelt“³ ist. Dies gilt vor allem dort, wo er sich zuerst auch innerhalb einer konkreten christlichen Gemeinde Ausdruck verschafft und das Leben der Kirche von dort her verändert. Walter Kasper stellt fest, die Kirche sei gegenwärtig „in dem Maß, als sie konkret Weltkirche wird, [...] auf dem Weg über vielfältige innere und äußere Konflikte mitten in einem Gestaltwandel begriffen, dessen Ende noch nicht abzusehen ist, in dem sich aber ihre Communio-Struktur und damit der Reichtum ihrer Katholizität deutlicher und reicher ausprägen werden, als dies in den letzten Jahrhunderten der Fall sein konnte“⁴. Dem kann ich aus meiner Wahrnehmung verschiedener Ortskirchen des Südens nur zustimmen. Aufgabe der Theologie aber ist es, diese konfliktreichen Lernprozesse im Glauben wahrzunehmen und sie zu deuten. „Theologie ist“, wie Roman Siebenrock in seiner systematisch-theologischen Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans feststellt, „Dienst aus Glauben am Glauben. In diesem Sinne wird sie kontextuell und pragmatisch.“⁵ Newman ist davon überzeugt, „dass die apostolische Tradition,

die der ganzen Kirche in ihren verschiedenen Organen und Ämtern per modum unius (auf einmal) anvertraut ist, in verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise hervortritt: bald durch den Mund der Bischöfe, bald durch die Kirchenlehrer, bald durch das Volk, bald durch die Liturgie, die Riten, Zeremonien und die Gewohnheiten; auch durch Ereignisse, Kontroversen, Bewegungen und all die anderen Erscheinungen, die man unter dem Namen Geschichte zusammenfasst“⁶.

Wie weit ist die Theologie, und im besonderen auch die Praktische Theologie im deutschsprachigen Raum der Vielfalt all dieser Ausdrucksformen des Glaubenssinnens in der Weltkirche von heute auf der Spur? Wie weit sind wir zur Wahrnehmung dieser auch konfliktgeladenen gesamt- und ortskirchlichen Veränderungs- und Wachstumsprozesse bereit?

1 Wahrnehmung von Weltkirche in der deutschsprachigen (Praktischen) Theologie: Defizite und Ansätze

Als der Leiter des Lateinamerika-Referates am Missionswissenschaftlichen Institut von Missio Aachen, Raul Fornet-Betancourt, vor einiger Zeit die Ergebnisse einer Weltumfrage zur Situation von Theologie und Philosophie vorstellte⁷ und bei dieser Gelegenheit auch nach seiner Einschätzung der deutschen Theologie gefragt wurde, stellte er dieser nicht gerade ein Zeugnis für eine besondere weltkirchliche Offenheit und Gemeindenähe aus: „Die deutsche Theologie“, so sagte Fornet-Betancourt wörtlich, habe „nicht nur eine Regionalisierung geographischer Art, sondern einen Prozess der Provinzialisierung vollzogen“. Der kubanische Befreiungstheologe und Philosoph sprach sich nicht gegen die wissenschaftliche Theologie und deren Verortung an der Universität aus. Er gab aber zu bedenken, dass eine als Fachdisziplin in der Universität etablierte und institutionalisierte Theologie in erster Linie auch einen Bildungsauftrag der Gesellschaft zu erfüllen habe. „So kommt der Auftrag der Theologie nicht von den Gemeinden, die den Glauben leben oder leben wollen, sondern von Professoren, die Beamte geworden sind und eine Sicht haben, die nicht unbedingt die Sicht des Lebens und die Praxis der Gemeinde ist.“⁸ Fornet-Betancourt verwies im Unterschied dazu auf die Entwicklung kontextueller Theologien in Lateinamerika, in der die Gebundenheit an die Autorität der Glaubenden an erster Stelle stehe und forderte neben der Universitätstheologie „andere Orte und andere Formen von Theologie“, die „stärker die Verbindung mit den anderen Subjekten des Glaubens suchen“⁹.

Man müsste Fornet-Betancourt freilich zumindest dahin ergänzen, dass gerade auch in Lateinamerika, in Afrika und Asien – immer noch oder in letzter Zeit wieder verstärkt – auch vielerorts eine typische „Seminartheologie“ gelehrt wird, die sich ebenfalls sehr weit vom realen Leben der Gemeinden und von den eigentlichen Trägerinnen und Trägern der Evangelisierung und den Subjekten des Glaubens entfernt hat. Es ist hier nicht der Ort, sich im Einzelnen mit den kritischen und, wie mir scheint, in Vielem berechtigten Anfragen Fornet Betancorts auseinander zu setzen. Ich übernehme seine Feststel-

lungen hier im Hinblick auf die Thematik dieses Kongresses und spitze sie als selbstkritische Reflexion der Praktischen Theologie auf die Frage zu: Tut sich unsere wissenschaftliche Universitätstheologie nicht tatsächlich schon im eigenen Land und Kulturkreis schwer, dem auf so verschiedene Art und Weise zum Ausdruck kommenden Glaubenssinn des Volkes Gottes auch nur annähernd auf die Spur zu kommen? Welche Möglichkeiten und Wahrnehmungsstrukturen stehen uns dafür überhaupt zur Verfügung? Um wie viel schwieriger muss sich dann erst diese Spurensuche gestalten, wenn es darum geht, wenigstens die eine oder andere Manifestation des *Sensus fidelium* in der einen oder anderen Ortskirche des Südens wahrzunehmen und auf ihre pastoraltheologische Relevanz zu befragen?

Ich bin mir diesbezüglich durchaus der selektiven Wahrnehmung bewusst, die meinen eigenen Beobachtungen und Überlegungen zu Grunde liegt. Ich möchte deshalb im Folgenden auch in erster Linie nur über Erscheinungsformen des Glaubenssinn sprechen, die ich bis zu einem gewissen Grad mit eigenen Augen gesehen habe, die für mich greifbar waren, und die ich deshalb bezeugen und auch in eher narrativer Form weitervermitteln kann. Ich beziehe mich dabei im Einzelnen vor allem auf meine langjährige persönliche Erfahrung in der Begleitung brasilianischer Basisgemeinden, auf Beobachtungen, die ich zuletzt auf einem Studienaufenthalt in verschiedenen Gemeinden im südlichen Afrika machen durfte und auf Eindrücke, die ich in Innsbruck aus meiner Begegnung mit Theologiestudierenden aus Asien, Afrika und Lateinamerika gewinne, und auch auf die umfangreiche Literatur zur Lage der Weltkirche, die in unseren Breiten aber wenig zur Kenntnis genommen wird.

Bevor ich mich auf die Suche nach neuen Spurenelementen des Glaubenssinn in anderen Ortskirchen begeben, weise ich wenigstens kurz darauf hin, dass es auch in der deutschsprachigen Praktischen Theologie bemerkenswerte Ansätze für eine Wahrnehmung des Glaubenssinn gibt. Solche Ansätze finde ich etwa in den Grundlegungen einer Praktischen Theologie im neuen Handbuch, in dem z. B. von den Subjekten und Orten der praktischen Theologie,¹⁰ von Frauen und Männern als Subjekte ihres Lebens,¹¹ von Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie,¹² von der Perspektive der Betroffenen¹³ oder von den kulturellen Bedeutungsträgern als Orte der Wahrnehmung¹⁴ die Rede ist. Vielleicht müsste man diese und andere Ansätze noch einmal explizit mit der Frage nach der Wahrnehmung des Glaubenssinn des Gottesvolkes in Beziehung setzen. Auch die gesamte Debatte um die Praktische Theologie als Wissenschaft im Kontext wäre noch einmal unter diesem Aspekt weiterzuführen.¹⁵

Eine weitere Vorfrage, der wir uns hier zu stellen haben, ist die erwähnte Kritik an der Regionalisierung und Provinzialisierung der deutschen Theologie: Gilt dieser Vorwurf nicht auch der Praktischen Theologie? In diesem Zusammenhang kann man zwar sehr wohl auf Ansätze zu einer Horizonterweiterung verweisen, wie sie etwa bereits in Anlage und Durchführung des von Franz Xaver Arnold und Karl Rahner und anderen herausgegebenen mehrbändigen Handbuchs der Pastoraltheologie¹⁶ und vor allem in Adolf Exelers Entwurf einer „Vergleichenden Pastoraltheologie“ gegeben sind.¹⁷ Schon 1988

hatte Michael Sievernich eine interkulturelle Orientierung der Theologie überhaupt gefordert und selbst „Konturen einer Interkulturellen Theologie“¹⁸ aufgezeigt. Auch andere Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen, die hier nicht aufgezählt zu werden brauchen,¹⁹ haben vereinzelt „Ausbrüche“ in die Kirchen- und Gemeindefahrung außereuropäischer Ortskirchen gewagt und sich durch deren kontextuelle Theologien in Frage stellen und bereichern lassen. Insgesamt scheint aber auch die Praktische Theologie -- wie die gesamte deutschsprachige Theologie -- in letzter Zeit wieder stärker einer Blickverengung zum Opfer zu fallen, in der -- von einzelnen Ausnahmen abgesehen -- pastorale Situationen und theologische Entwicklungen außerhalb des deutschsprachigen Raumes nur sehr selten wahrgenommen und theologisch reflektiert werden.

Die Rede von einer in sich selbst und ihre oft hausgemachten Probleme vertieften Kirche im deutschsprachigen Raum und von einer auf ihre inzwischen nicht mehr so fraglos akzeptierte Stellung an der Universität fixierte wissenschaftliche Theologie wird wohl nicht so ganz aus der Luft gegriffen sein. Sie sollte zumindest zu denken geben. Zugleich müsste die Frage nach der Notwendigkeit, den Möglichkeiten, Chancen und Grenzen einer „interkulturellen“ und „interekklesialen“ Praktischen Theologie neu gestellt werden.²⁰

2 Kirche der Armen auf dem Weg zur Subjekthaftigkeit

Wenn der Sensus fidelium „aufgrund seiner anthropologischen Voraussetzungen und seiner sozialen Vermittlung [...] in unterschiedlichen Formen“ Gestalt gewinnen kann und muss -- wie Peter Hünermann zu Recht unterstreicht --, dann können auch „verschiedene Gruppen von Glaubenden [...] ihre eigenständige Subjekthaftigkeit im Glauben“²¹ gewinnen. Unter diesen Gruppen -- und das ist für die hier zu stellende Frage nach dem Glaubenssinn in der Weltkirche von entscheidender Bedeutung -- nennt Hünermann auch ganz allgemein die Armen. Nun wurde aber den Marginalisierten, den Unmündigen und den unmündig Gemachten von den Weisen und Klugen, von Theologie und Kirchenleitung nur selten in der Kirchengeschichte viel „Sinn“ und Verständnis für die Geheimnisse des Glaubens zugetraut. Dies geschah, obwohl sie Jesus selbst auf Grund ihrer besonderen Offenbarungskompetenz selig gepriesen hatte (vgl. Lk 10,21-22). Ist das in der Kirche von heute, in der so oft von der „Vorrangigen Option für die Armen“ die Rede ist, grundsätzlich anders geworden?

Die „Option für die Armen“ fand zunächst vor und auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Ruf nach einer „Kirche der Armen“ durch Johannes XXIII. und eine kleine Gruppe von Konzilsvätern ihren Ausdruck. In Medellín führte sie zu einer pastoralen Grundentscheidung der lateinamerikanischen Kirche und fand schließlich -- befreiungstheologisch vertieft -- Aufnahme in die päpstliche, regionalkirchliche und ökumenische Soziallehre. Zu ihrer Entstehungs- und Wirkungsgeschichte wäre noch viel zu sagen, vor allem auch über deren zaghafte und halbherzige Verwirklichung in vielen ortskirchlichen Kontexten.²² Medard Kehl ist voll und ganz zuzustimmen, wenn er unterstreicht,

dass überall dort, wo um diese Option als pastoral-theologische Grundorientierung kirchlichen Handelns gerungen wird, Ortskirchen und Gemeinden an Glaubwürdigkeit und Lebendigkeit gewinnen.²³

In den verschiedenen Verwirklichungsformen der Kirche der Armen ist auch, so könnte man schlicht und einfach sagen, in besonderer Weise ein Glaubenssinn „zu Hause“, der die Kirche von innen – d.h. von einem neuen Verständnis der biblischen Befreiungsbotschaft her – erneuert und verändert. Für den lateinamerikanischen Kontext hat Jon Sobrino diesbezüglich vom Entstehen einer „Lehrautorität“ des Volkes Gottes gesprochen.²⁴ Deren Entdeckung und Anerkennung wurde erst dadurch möglich, dass die Vertreter des kirchlichen Lehramtes auf der Bischofsversammlung von Medellín den stummen Schrei „von Millionen von Menschen“ wahrzunehmen begannen, „die von ihren Hirten eine Befreiung erbitten, die ihnen von keiner Seite gewährt wird“²⁵. „Das Engagement für die Armen und Unterdrückten und das Entstehen der Basisgemeinden haben der Kirche“, wie die Bischöfe später im Schlussdokument von Puebla festhalten, „dazu verholfen, das evangelisatorische Potential der Armen zu entdecken“²⁶. Und dieses Potential erwuchs hauptsächlich aus der Tatsache, dass die Bibel in den Gemeinden zur wichtigsten Quelle des Glaubens der Armen wurde. Diese haben die Schrift vor allem in Gemeinschaft und im Kontext ihrer geschichtlichen Situation und als Hilfe zum Verständnis und zur Bewältigung ihrer oft leidvollen Situation gelesen.²⁷ Die Armen waren also nicht mehr primär – und das hat Medard Kehl sehr zutreffend als neues und ekklesiologisch bedeutsames Faktum gedeutet – „Objekt einer paternalistisch sich zu ihnen herablassenden Kirche“, sondern wurden „selbst zu tragenden Subjekten der Kirche und ihres Glaubens“. „Ihre Glaubens- und Lebenserfahrungen, ihre Weisheit und ihre Menschlichkeit, aber auch ihr Elend, ihre Verzweiflung und ihre Hoffnung“²⁸ begannen der Kirche ein neues Gesicht zu geben, das Antlitz einer Kirche der Armen, in der sich auch ein ganz neuer „Kirchensinn“ und „Glaubenssinn“ entwickelte. Es muss in diesem Zusammenhang aber auch darauf hingewiesen werden, dass diese befreiungstheologisch ausgerichtete Lektüre der Schrift und vor allem die Begegnung mit biblischen Frauengestalten eine Vielzahl unterdrückter Frauen zu ihrem Frau-, Christ- und Kirche-Sein ermächtigt hat. Deshalb müsste hier auch folgerichtig von einer neuen weiblichen Qualität des Glaubenssinnes gesprochen werden.

Herbert Vorgrimler hat den Glaubenssinn als „Gespür für das Wesentliche an Gottes Offenbarung, als eine Fähigkeit, sie glaubend wahrzunehmen und immer tiefer in sie einzudringen“ beschrieben, und betont, dass der Sensus fidelium zugleich als „Urteilsvermögen für die aus dem Glauben hervorgehende Lebenspraxis“²⁹ bestimmt werden muss. Er liegt damit ganz auf der Linie der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dort heißt es, dass das Volk Gottes durch seinen Glaubenssinn „mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben eindringt und ihn im Leben voller anwendet“³⁰. Wie sehr sich der Glaubenssinn aus der Bezugnahme auf die biblische Gotteserfahrung nährt und wie es dadurch zu einer ganz neuen Lebensdeutung und -gestaltung aus dem Wort Gottes kommt, sollte man sich auch als Theologin und Theologe einmal

von Basisgemeinden explizieren lassen. „Der Glaubenssinn ist eine Reaktion auf die objektive, vorgegebene und kirchlich vermittelte Offenbarungsbotschaft“, schreibt Wolfgang Beinert.³¹ Die Entdeckung und Anerkennung neuer Dimensionen des Sensus fidelium, wie sie nicht nur in Lateinamerika, sondern auch anderswo in der Weltkirche festzustellen ist, nimmt diesen Grundsatz ernst.

Die Art und Weise, wie in kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika und Asien oder in den „Small Christian Communities“ in Afrika die Bibel gelesen wird, sowie die vielen gemeinsamen Elemente, die sich diesbezüglich in den letzten zwei Jahrzehnten auf sehr breiter Ebene in der Weltkirche herausgebildet haben, offenbaren immer stärker einen gewissen „Consensus fidelium“. Diesen darf man durchaus als ein Werk des weltumspannenden Gottesgeistes interpretieren. Und es ist ein ermutigendes und richtungsweisendes Zeichen, wenn die Päpstliche Bibelkommission im Dokument vom 23. April 1993 „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ wörtlich erklärt: „Zahlreiche Basisgemeinden stellen ihre Zusammenkünfte unter die Bibel und setzen sich ein dreifaches Ziel: die Bibel kennen zu lernen, die Gemeinschaft aufzubauen und dem Volk zu dienen. Auch hier ist die Hilfe der Exegeten nützlich, um schlecht begründete Aktualisierungen zu vermeiden. Aber man darf sich freuen, die Bibel in den Händen der Armen, der einfachen Leute zu sehen, die zu ihrer Auslegung und Aktualisierung in geistlicher und existentieller Hinsicht ein helleres Licht bereitstellen können, als was eine selbstgerechte Wissenschaft zu seiner Erklärung beizutragen vermag (vgl. Mt 11,25).“³² Man sollte solche Sätze nicht als Angriff auf die wissenschaftliche Exegese verstehen, wozu die genannte Instruktion keinen Anlass bietet, sondern als kritische Anfrage. Denn als Theologinnen und Theologen steht uns gewiss noch ein gutes Stück Lernprozess ins Haus, wenn wir uns diesem biblisch fundierten Glaubenssinn der Armen öffnen wollen. Aber nur so werden wir bereit und fähig wahrzunehmen, was der Geist den Gemeinden heute weltweit sagt (vgl. Offb 2,11).

3 Volksfrömmigkeit als Ausdruck von Lebensweisheit und Glaubenssinn

Zu den lebensweltlichen Gestalten, unter denen die nachkonziliare Theologie Ausdrucksformen des Sensus fidelium zu entdecken versucht hat, zählt Peter Hünermann auch die Volksfrömmigkeit.³³ Nun können sich die meisten Theologinnen und Theologen hierzulande fürwahr nicht rühmen, der Volksreligiosität in ihren Forschungen eine ausdrückliche Beachtung geschenkt und einen besonderen theologischen Stellenwert zuerkannt zu haben. Ehrenfried Schulz hat das Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und Volksfrömmigkeit einmal mit einer zerrütteten ehelichen Beziehung mit vielen gegenseitig bedingten Ärgernissen verglichen.³⁴ Auch die erste Generation der Befreiungstheologie und der befreiungstheologisch ausgerichteten Pastoral hat übrigens noch vielfach geglaubt, das einfache Volk von seinem angeblich entfremdenden Aberglauben befreien zu müssen. Aber sie hat dadurch nur wiederum eine neue und andere Art von Unterdrückung ausgeübt. Die Armen haben sich das, was ihnen seit Generatio-

nen heilig war, nicht einfach nehmen lassen, sondern sich erfolgreich gegen diese „Enteignung“ zur Wehr gesetzt. Als es dann aber bereits zu Beginn der siebziger Jahre auf Grund dieses Widerstandes gerade in den Basisgemeinden und in der Befreiungstheologie auch bei uns zu einer Neubesinnung auf die pastoral-theologische Bedeutung der Volksfrömmigkeit kam,³⁵ hat kein geringerer als Karl Rahner das Verhältnis von Theologie und Volksreligion neu zur Sprache gebracht. Es trifft genau unsere Thematik der Frage nach den Manifestationen des Glaubenssinn, wenn Rahner den Beitrag, den das Volk durch sein Leben aus dem Glauben zur Geschichte des Glaubens leistet, besonders hervorhebt. Rahner erinnert unter anderem daran, dass es geschehen kann, „dass die wissenschaftliche Theologie in einer bestimmten Zeit diese Beiträge nicht wahrnimmt, Entwicklungen in der Glaubensgeschichte des Volkes übersieht und hinter diesen Entwicklungen zurückbleibt“³⁶.

Doch nicht nur die Theologie hat die Volksreligiosität vielfach von oben herab betrachtet und verachtet und den in ihr zum Ausdruck kommenden Glaubenssinn übersehen. Es gab gerade auch in Lateinamerika viele lehramtliche Dokumente, die das einfache Volk wegen seiner religiösen Praxis als „unwissend, abergläubisch [...] fanatisch“³⁷ verurteilten und damit dem Klerus die nötige Legitimation für manche gewalttätigen Unterdrückungsaktionen lieferten. Es ist bemerkenswert, dass diese Ablehnung der Volksfrömmigkeit durch die Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla einer Haltung der theologischen Wertschätzung und pastoralen Wiederentdeckung Platz machte, die sich mit der Zeit auch in universal- und regionalkirchlichen lehramtlichen Dokumenten niederschlug und vereinzelt auch auf Theologie und Pastoral in Europa einen Einfluss ausübte. Schon Medellín kommt 1968 zu einer differenzierten Einschätzung der Volksfrömmigkeit, die als „uraltet religiöses Erbgut“ betrachtet wird, das zwar „leicht durch magische Praktiken und Aberglauben beeinflusst werden kann“. Die Bischofsversammlung betont aber auch die verschiedenen „religiösen und menschlichen Elemente“, die „sich in dieser Religiosität verborgen befinden wie ‚Saatkörner des Wortes Gottes‘“³⁸. Noch besser als in Medellín sind die lateinamerikanischen Bischöfe dem in der Volksreligiosität verborgenen Glaubenssinn in Puebla nachgegangen, wenn sie diese „in ihrem Kern“ als einen „Schatz von Werten“ beschreiben, „der mit christlicher Weisheit auf die großen Existenzfragen Antwort gibt“ und „eine große Fähigkeit zur Lebenssynthese“³⁹ zeigt. „Die Volksreligiosität“, so sagt das Schlussdokument von Puebla, sei „nicht nur Gegenstand der Evangelisierung, sondern, da sie das fleischgewordene Gotteswort beinhaltet, [...] auch eine aktive Form, in der das Volk sich ständig selbst evangelisiert“⁴⁰. Es werden in diesem Text dann eine ganze Reihe von Glaubensinhalten aufgeführt, die bis heute zentrale Elemente der Volksfrömmigkeit bilden.⁴¹

Es spricht für Paul VI., dass er unmittelbar nach der bewegten dritten Vollversammlung der Bischofssynode von 1974 über die „Evangelisierung in der Welt von heute“ – aus dem Hinhören auf die zahlreichen diesbezüglichen Stellungnahmen vor allem von lateinamerikanischer Seite – der Volksfrömmigkeit in „Evangelii nuntiandi“ ein sehr gutes Zeugnis ausstellte. Sie sei von der Kirche „lange Zeit [von der Kirche] als weniger

rein und manchmal mit Unwillen betrachtet“ worden, so gibt dieses Dokument selbstkritisch zu. Es stellt aber vor allem fest, dass die Religion des Volkes „wertvolle Reichtümer“ in sich berge, dass in ihr ein Hunger nach Gott und „ein feines Gespür für tiefe Eigenschaften Gottes“⁴² zum Ausdruck komme.

Eine in jeder Hinsicht bemerkenswerte Rezeption hat die Glaubenspraxis der latein-amerikanischen Volksreligion aber in der zweiten Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre zur Theologie der Befreiung gefunden. Dort ist explizit vom Glaubenssinn des Volkes Gottes die Rede. Man dürfe die Volksfrömmigkeit, so sagt der Text, „keineswegs gering schätzen oder sogar beseitigen wollen“, sondern müsse „ihre ganze Bedeutung und all ihre Aspekte aufzeigen und vertiefen“. Denn „die Armen, die Gegenstand der besonderen Liebe Gottes sind, verstehen am besten und gleichsam instinktiv, dass die tiefste Befreiung [...] durch das Sterben und Auferstehen Christi bewirkt wird“.⁴³ Der Glaubenssinn, so betont die Instruktion, stehe „am Anfang einer tiefen Erfahrung von Befreiung und Freiheit“. Er habe „in unterschiedlichem Maße Kultur und Sitten der christlichen Völker geprägt“ und „eine neue Phase der Freiheitsgeschichte eröffnet“.⁴⁴ Auch diese Aussagen kann ich wiederum nur voll und ganz aus meiner Wahrnehmung der Glaubenspraxis der Armen bestätigen. Es kann deshalb gar kein Zweifel daran bestehen, dass sich der Sensus und Consensus fidelium in der multikulturellen Weltkirche von heute auch in verschiedenen Inhalten und Andachtsformen der Volksfrömmigkeit zu Wort meldet⁴⁵ und nach theologischer und lehramtlicher Wahrnehmung verlangt.

4 Glaubenssinn als Lebenskraft neuer Sozialgestalten christlicher Gemeinden

„In unserer Zeit werden [...] Basisgruppen je länger desto mehr zu aktiven Subjekten von Glaubensausdruck“, schrieb Edward Schillebeeckx 1985 in einem Artikel über die Lehrautorität aller aus der Sicht einer Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments.⁴⁶ Die seither auf weltkirchlicher Ebene erfolgte „Gemeindeentwicklung“ hat Schillebeeckx Recht gegeben. Denn die Kirche hat in den letzten Jahrzehnten in vielen Ländern trotz starker innerkirchlicher Widerstände und gesellschaftlicher Marginalisierung der Armen jeweils vor Ort oft ganz verschiedene neue inkulturierte Sozialgestalten angenommen, die mit den gängigen allgemeinen Bezeichnungen „Basisgemeinden“, „Small Christian Communities“ oder „Neue geistliche Bewegungen“ nur sehr unzureichend beschrieben werden können.⁴⁷ In diesen Millionen von Gemeinden, „auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig“⁴⁸ und verwirklicht sich Kirche. Hier führt die Kirche als ganze, als Gemeinschaft aller Gläubigen, „in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selbst ist, alles, was sie glaubt“⁴⁹. Wolfgang Beinert ruft mit Recht die dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ in Erinnerung. Diese betont, dass der Fortschritt der Überlieferung nicht nur durch das Lehramt (und die Theologie) bewirkt wird, sondern ebenso „durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen [...],

durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt“⁵⁰. Diese Tradition als lebendige und Leben schaffende Weitergabe des Glaubens bekommt jeder und jede, der oder die in Lateinamerika oder Afrika in den meist kleinen und armseligen Gemeinden vor Ort an Gottesdiensten teilnehmen konnte, gewissermaßen mit Händen zu greifen. Sie ist spürbar, wenn die Leute nach den Lesungen aus der Heiligen Schrift beginnen, die Heilsbotschaft mit ihrem Leben und seinen Hoffnungen und Unheilssituationen in Verbindung zu bringen.

Trotz wiederholter lehramtlicher Anerkennung in päpstlichen Enzykliken – Paul VI. hatte die Basisgemeinden in „Evangelii nuntianti“ als „Hoffnung für die universale Kirche“ charakterisiert, und Johannes Paul II. nannte sie in seiner Missionsenzyklika „Redemptoris Missio“ unter anderem „Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche“ und „Sauerteig des christlichen Lebens“ – waren diese neuen Gemeindeerfahrungen jedoch aus vielerlei Gründen auf universalkirchlicher und ortskirchlicher Ebene einem ständigen Wechselbad von offener Ablehnung, stillschweigender Verleugnung und – in manchen Situationen – auch aggressiver Anfeindung und Verfolgung ausgesetzt. Und das ist bis heute so geblieben. Phasen des Auflebens und Absterbens begleiten sie. Aber die meisten von ihnen sind wohl auch deshalb am Leben geblieben und am Leben der Menschen dran geblieben, weil in ihnen ein Glaubenssinn wirksam ist, der sie an die Quellen der Offenbarung anbindet und in die Tradition der Gesamtkirche einbindet. Und diese Anbindung und Einbindung schaffen, wie es Matthias Scharer nach seiner Teilnahme an einem Treffen der brasilianischen Basisgemeinden einmal sehr gut ausdrückte, die Erfahrung eines „gnadenhaft geschenkten Wir“, das wiederum eine kommunikative Lernkultur entstehen lässt,⁵¹ in welcher der Glaubenssinn alle Gläubigen zum kirchen- und gemeindestiftenden Faktor wird.

5 Der gesamtkirchliche prozessuale Charakter des Sensus fidelium

Wie kann eine so pluriforme, multikulturelle und spannungsgeladene Realität wie die Kirche von heute in allem Pluralismus der Lebens- und Glaubensformen zu einem doch irgendwie sichtbaren und greifbaren Wir im Glauben zusammenwachsen und zu einer „Lerngemeinschaft Weltkirche“ werden, von der in letzter Zeit immer wieder die Rede ist?⁵² Das Zweite Vatikanische Konzil hatte die Weltkirche bekanntlich als „communio ecclesiarum“, als Kirche, die wesentlich in den Ortskirchen und durch die Ortskirchen lebt und handelt, beschrieben. In der Kirchenkonstitution wird Katholizität als „Geschenk des Herrn selbst“ und als „Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet“ verstanden, in der „die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche“⁵³ hinzubringen. Eine solche „geschenkte Katholizität“ bedeutet immer geistgewirkte Vielfalt und unterscheidet sich damit wesentlich von einem produzierten und provozierenden Pluralismus, der nicht selten ethnozentrischem Denken und ortskirchlicher Eigenbrötelei entspringt.

Bedeutet „interekklesiale Vernetzung“ und Austausch der Gaben zwischen den Ortskirchen aber nicht auch, dass man sich untereinander dabei hilft, den je eigenen „Glaubenssinn“ zu entdecken und sich im Licht von Schrift und Tradition gegenseitig den Glauben expliziert, ohne dass der eine dem anderen den je eigenen kulturell-ortskirchlichen Boden „unter den Füßen wegzieht“? Aber das alles ist viel leichter gesagt als getan. Bedenkt man mit Dietrich Wiederkehr „allein schon die anthropologisch-kontextuelle und die ekklesial-charismatische Pluralität und Unübersichtlichkeit des ganzen Gottesvolkes, die vielfältige Gesamtheit der einzelnen Glaubenden, Spiritualität, Gemeinden und Kirchen, Theologien und situationsbezogenen Optionen“,⁵⁴ dann gilt: „Der Sensus fidei und seine Konsenswerdung ist ein sowohl ortskirchlich wie weltkirchlich pluraler und vielfältig ungleichzeitiger Prozess, der seine eigenen Räume und Zeiten braucht, um [...] in Gang zu kommen und ausgetragen zu werden.“⁵⁵ Mit Wiederkehr möchte ich aus der Sicht des Missionshistorikers im Hinweis auf die vielen Formen kultureller Unterdrückung und auf der Basis meiner Wahrnehmung komplexer Inkulturationsvorgänge in verschiedenen Ortskirchen des Südens entschieden betonen, dass „keine einzelne Denkform, Kultur oder Sprache [...] sich von ihrer Partikularität und ihrer eigenen Zeitbedingtheit aus eine allgegenwärtige und überall zeitgemäße Universalität anmaßen“⁵⁶ kann und darf.

Ich habe trotz aller Konflikte zwischen der zentralen Kirchenleitung und einzelnen Regional- und Ortskirchen aber nicht den Eindruck, dass es den zentralistischen Strömungen in der Kirche tatsächlich überall gelungen ist, „die nachkonziliare Zeit [...] von ihrem neu entdeckten ortskirchlichen Mut wieder in die uniforme und darum schlechte Weltkirchlichkeit als Uniformität“⁵⁷ zurückzubinden. Auch die im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrtausends in Rom abgehaltenen Kontinentalsynoden haben trotz aller Reglementierungen viele Ortsbischöfe in ihrem Selbstbewusstsein und in ihrer kulturell-ortskirchlichen Identität gestärkt, zum Widerspruch herausgefordert und zu einem aufrechten Gang ermutigt. Da wurde gerade auf der Asiensynode „überraschend selbstbewusst“ (G. Evers) um „eine Kirche mit asiatischem Gesicht“ gerungen⁵⁸ und auf der Amerika- und Ozeanien-synode auch zentrale Lebens- und Strukturfragen wie die Frage nach den Zulassungsbedingungen zu den kirchlichen Ämtern offen angesprochen.⁵⁹ „Selbstbewusste Vorstöße“ kommen in jüngster Zeit auch wieder von den US-amerikanischen Bischöfen, die wie viele andere vor ihnen eine Aufwertung der Bischofssynode und mehr Kompetenz für die Bischofskonferenzen fordern.⁶⁰

Ob mit diesen Forderungen von Bischöfen nach Verbesserungen der Kommunikationsstrukturen in der Kirche jedoch auch die Bereitschaft zu einer neuen Kommunikationskultur einhergeht, in der die alte theologisch nicht mehr gerechtfertigte und doch stark nachwirkende Unterscheidung zwischen hörender und lehrender Kirche aufgebrochen wird, bleibt abzuwarten. Die in meinen Ausführungen angedeuteten Auswirkungen eines neuen Selbstbewusstseins von Glaubenden, die als Arme vielfach gesellschaftlich und kirchlich marginalisiert leben, aber ihren Glaubenssinn selbstbewusst zum Ausdruck bringen und dadurch pastorale und sogar lehramtliche Veränderungsprozesse in

Orts- und Weltkirche in Bewegung setzen, lassen für die nächste Zukunft auf eine stärkere Interaktion und Rezeption zwischen dem Sensus fidelium als eigenständige Bezeugungsinanz des Glaubens und den anderen Bezeugungsinanzen (Schrift, Tradition, Lehramt und Theologie) hoffen.⁶¹ Mit dem Kirchenrechtler Werner Böckenförde ist aber auch sehr klar darauf hinzuweisen, dass der Prozess der Bewusstwerdung und Aktuierung des Subjektseins aller Gläubigen durch das derzeitige Kirchenrecht behindert wird. Denn für die besonders auch in der Kirche der Armen neu aufspringenden Rinnsale und Ströme des Glaubenssinnes fehlen nicht nur häufig die Wahrnehmung durch die Theologie und das Lehramt, sondern auch das „Flussbett“,⁶² d.h. kirchenrechtlich gesicherte und verpflichtend vorgeschriebene Kommunikationsvorgänge und Prozesse geistlicher Entscheidungsfindung⁶³ – zwischen den Gläubigen und den Amtsträgern, zwischen den Ortskirchen, Bischofskonferenzen und der römischen Kirchenleitung. So geraten die oft hoffnungsvoll-frischen Quellen weltkirchlicher Lernprozesse zur Neuentdeckung des Glaubenssinnes sehr leicht in Gefahr, im heißen Sand ungeklärter kirchlicher Strukturfragen und alter unaufgearbeiteter und ständig neu entstehender Konflikte zu verrinnen und auszutrocknen.

Doch dieses Problem müsste sich kirchenrechtlich einer Lösung zuführen lassen, wenn einmal darüber grundsätzlich Einigkeit besteht, dass „der Glaubenssinn der ganzen Kirche auf der teilkirchlichen Ebene lebendig“ wird, „wenn diese den Glaubenssinn der Gesamtkirche expliziert und konkretisiert“⁶⁴. Der Kirchenrechtler Christoph Ohly hat in seiner Münchner Dissertation von einem „prozessualen Charakter“ des Sensus fidelium gesprochen und mit Recht darauf hingewiesen, „dass sich aus den unterschiedlichen kulturellen, geschichtlichen und teilkirchlichen Kontexten heraus Glaubenszeugnisse bilden können, die [...] als Art ‚Vorstufe‘ hin zu einem sich entwickelnden und schließlich manifesten Glaubenssinn aller Gläubigen gelten“. Ohly nennt als Beispiele dafür „Bewegungen und Prozesse in der Volksfrömmigkeit oder auch in der Theologie“⁶⁵.

Einige davon habe ich hier mit dem Ziel einer Horizonterweiterung unserer praktisch-theologischen Reflexion auf die Weltkirche von heute wahrzunehmen und andeutungsweise zu beschreiben versucht. Wer dem Sensus fidelium, der in unserer Zeit wie nie zuvor in der Geschichte aus der Kraft des Geistes in Millionen von Gläubigen aus verschiedenen Kulturen, Lebenswelten und Biographien am Werk ist und in einer Vielzahl verschiedener Sozialgestalten von Kirche und christlicher Gemeinde seinen Ausdruck findet, grundsätzlich die fermentierende Kraft des Sauerteigs zutraut, der wird auch die vielschichtigen Veränderungs-, Gärungs- und Reifeprozesse in der Kirche nicht von vornherein als Bedrohung für den christlichen Glauben, sondern als Lebenszeichen und Chance zur Erneuerung begreifen lernen.

Anmerkungen

¹ EN, n. 18.

- 2 Ebd. n. 20.
- 3 P. Hünemann, Sensus fidei, in: LThK³, Bd. 9, 465.
- 4 W. Kasper, Art. „Kirche“, in: LThK³, Bd. 5, 1473.
- 5 R. Siebenrock, Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans, Sigmaringendorf 1996, 470.
- 6 J. H. K. Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre, Mainz 1959, 262f.
- 7 Vgl. KNA-Interview, 77, 30. August 2000, 1–3.
- 8 Ebd. 1.
- 9 Ebd. 1–2.
- 10 Vgl. S. Klein/ M. Lechner, Subjekte und Orte Praktischer Theologie, in: H. Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1. Grundlegungen, 60–74.
- 11 Vgl. G. Stoltenberg, Menschen: Frauen und Männer vor Gott und Subjekte ihres Lebens, in: ebd. 123–143.
- 12 L. Karrer, Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, in: ebd. 199–219.
- 13 B. Fuchs/ H. Haslinger, Die Perspektive der Betroffenen, in: ebd. 220–230.
- 14 O. Fuchs, Kulturelle Bedeutungsträger als Orte der Wahrnehmung, in: ebd. 231–247.
- 15 Vgl. PThI 18 (1998) Heft 1; bes. H. Müller, Für eine Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie, in: ebd. 19 (1999) 161–177.
- 16 Vgl. F.X. Arnold u. a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd. 1–5, Freiburg 1964–1972, vgl. z.B. 101.
- 17 Vgl. A. Exeler, Wege einer vergleichenden Pastoral, ThG 23 (1980) 12–20.
- 18 Vgl. M. Sievernich, Konturen einer interkulturellen Theologie, ZKTh 110 (1988) 257–283.
- 19 Vgl. dazu F. Weber, Ansätze einer „interkulturellen Pastoraltheologie“, in: PThI 20 (2000) 102f; vgl. O. Fuchs, Gnadenjahr ist jedes Jahr. Überlegungen zur Globalisierung und Radikalisierung christlicher und kirchlicher Existenz, in: Ders. (Hg.), Pastoraltheologische Interventionen im Quintett - Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft. Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag, Münster 2001, 97–152; N. Mette, „Ein neues Millennium ohne Ausgeschlossene“. Neuere Entwicklungen in der lateinamerikanischen Theologie und Pastoral der Befreiung, ebd., 35–68.
- 20 Vgl. Ebd. 102–104.
- 21 Hünemann, Sensus fidei, 466.
- 22 Vgl. dazu F. Weber, Option für die Armen, für die Anderen, in: LThK³, Bd. 7, 1078; ders., Für oder gegen die Armen? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer not-wendigen Grundentscheidung der Kirche, in: R. Bucher (Hg.), In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von E. L. Grasmück, Luzern 1998, 188–208.
- 23 Vgl. M. Kehl, Die Kirche – eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1993, 241.
- 24 Vgl. J. Sobrino, Die Lehrautorität des Volkes Gottes, in: Conc (D) 21 (1985) 269–274.
- 25 Adveniat. Dokumente. Projekte 1–3. Sämtliche Beschlüsse des lateinamerikanischen Episkopats. Medellín 24.8.–6.9.1968, Essen 1968, Dokument 14, n. 2.
- 26 Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlussdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (Stimmen der Weltkirche), Bonn 1979, n. 1147.
- 27 Vgl. Sobrino, Lehrautorität, 270.
- 28 Kehl, Kirche, 244f.
- 29 H. Vorgrimler, Überlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen, in: Diak 28 (1997) 367.
- 30 LG, n. 12.
- 31 W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte, in: D. Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes?, Freiburg 1994, 118.
- 32 Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993, 111.
- 33 Vgl. Hünemann, Sensus fidei, 466.
- 34 Vgl. E. Schulz, Erneuerter Miteinander von Theologie und Volksreligiosität? Pastoraltheologische Überlegungen, in: ThG 33 (1990) 307–313.
- 35 Vgl. dazu F. Weber, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien. Eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Mainz 1996, bes. 344–348; ders., Heilsame Bilder und Vorbilder. Ist Heiligenverehrung „Seelsorge“?, in: E. Garhammer (Hg.), Provokation Seelsorge. Wegmarkierungen heutiger Pastoraltheologie (FS Konrad Baumgartner), Freiburg 2000, 131–142.
- 36 K. Rahner, Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligiosität, in: ders. (Hg.), Religion des Volkes, Stuttgart 1979, 16.
- 37 Weber, Inkulturation, 345f.
- 38 Medellín, Dokument 6, n. 5.
- 39 Puebla, n. 448.
- 40 Ebd., n. 450.
- 41 Ebd., n. 454.
- 42 EN, n. 48.

- 43 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung. 22. März 1986 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70), Bonn 1986, n. 22.
- 44 Ebd., n. 24.
- 45 Vgl. dazu W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in der systematischen Theologie, in: G. Koch (Hg.), Mitsprache im Glauben. Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993, 67.
- 46 E. Schillebeeckx, Die Lehrautorität aller. Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments, in: Conc (D) 21 (1985) 248.
- 47 Vgl. dazu F. Weber, Spannungsgeladene Vielfalt. Gemeindefahrungen in der Weltkirche, in: W. Krieger (Hg.), Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden, Würzburg 2001, 86–105.
- 48 LG, n. 26.
- 49 DV, n. 8.
- 50 DV, n. 8; vgl. Beinert, Glaubenssinn in Theologie- und Dogmengeschichte, 104.
- 51 M. Schärer, Das geschenkte Wir. Kommunikatives Lernen in der christlichen Gemeinde, in: F. Weber (Hg.), Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden, Innsbruck 1998, 84–100.
- 52 Vgl. K. Piepel, Lerngemeinschaft Weltkirche: Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt, Aachen 1993.
- 53 LG, n. 13; vgl. Weber, Spannungsgeladene Vielfalt, 91.
- 54 D. Wiederkehr, Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik, in: ders. (Hg.), Glaubenssinn des Gottesvolkes, 196.
- 55 Ebd. 196f.
- 56 Ebd. 197.
- 57 Ebd. 192.
- 58 Vgl. Weber, Spannungsgeladene Vielfalt, 99.
- 59 Vgl. z.B. E. Krätler, Christus weist auf Amazonien hin, in: Missionszentrale der Franziskaner (Hg.), Quo vadis, Kirche in Amerika? (Berichte. Dokumente. Kommentare 71), Bonn 1998, 21–31.
- 60 F. Oertel, Selbstbewusste Vorstöße. Diskussion über Primat und Kollegialität in den USA, in: HerKorr 55 (2001) 443–448.
- 61 Vgl. dazu Beinert, Glaubenssinn in Theologie- und Dogmengeschichte, 119.
- 62 W. Böckenförde, Statement aus der Sicht eines Kirchenrechtlers, in: Wiederkehr, Glaubenssinn des Gottesvolkes, 207.
- 63 Vgl. dazu die bedenkenswerten Überlegungen von: P. Wess, Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche, Thaur 1998, bes. 303–310.
- 64 C. 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 2000, 341.
- 65 Ebd. 342.