

Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis

Ein Problemaufriss

Thomas Bremer

1

Am 17. September 2018 wurde in Rom die Apostolische Konstitution *Episcopalis communio* der Öffentlichkeit vorgestellt.¹ In ihr verfügte Papst Franziskus maßgebliche Änderungen an der Bischofssynode, also an den unregelmäßig einberufenen Versammlungen von Bischöfen, die Papst Paul VI. im Nachgang des Zweiten Vatikanums geschaffen hatte. Zu den Neuerungen gehört insbesondere ein Konsultationsprozess vor der eigentlichen Synode, der in allen Ortskirchen und katholischen Organisationen, Verbänden, Orden und Gemeinschaften stattfinden muss. Die Bischöfe sind gehalten, Laien, Kleriker und Ordensleute in ihren Bistümern zu befragen und diese Stimmen in die Synode einzubringen. Der Papst begründet das ausdrücklich damit, den Glaubenssinn der Gläubigen erforschen und ihm in den Synodalversammlungen angemessen Raum verschaffen zu wollen (vgl. EC 5; 7).

Damit könnte ein Paradigmenwechsel in der katholischen Kirche eingeleitet sein. Zwar obliegt dem Papst auch nach der neuen Konstitution beziehungsweise den in ihr enthaltenen Regularien für die Bischofssynode die Entscheidung, ob er die Beschlüsse der Synode publiziert, doch wird ausdrücklich festgehalten, dass sie, wenn sie publiziert und damit in Kraft gesetzt werden, am ordentlichen Lehramt des Papstes Anteil haben (interessanterweise ist im Text vom Lehramt „des Nachfolgers Petri“ die Rede, nicht von dem der Kirche, vgl. EC 18). Damit ist zum ersten Mal ein formelles Instrument

¹ Der Text ist in verschiedenen Sprachen verfügbar, unter anderem auf Deutsch, auf: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html (Stand: 05.11.2018). Künftig zitiert als EC.

geschaffen worden, das dazu dienen soll, den *sensus fidelium* zu erfassen und in den Entscheidungsfindungsprozess der Kirche einzubringen. Die Tatsache, dass die Konsultation der Gläubigen vor dem Zusammentreffen der Synodalen nicht nur verpflichtend ist, sondern dass dieser Prozess als erster Teil der Synode bezeichnet wird, unterstreicht die Bedeutung der Befragung. Bemerkenswert ist auch, dass als dritte Phase der Synode die Verwirklichung der Beschlüsse genannt wird. Das alles weist darauf hin, dass die Bischofssynode nicht mehr als Versammlung und Beratung von Bischöfen verstanden werden soll, sondern als konziliarer Prozess, der die gesamte Kirche erfassen und betreffen soll. Dieser Prozess beginnt mit der Befragung der Gläubigen und endet mit der Umsetzung der Beschlüsse; die Synode selbst ist nur ein Element darin.

Die Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution erfolgte in einer Zeit, in der die katholische Kirche von großen Erschütterungen und Spannungen geprägt war. Sie haben deutlich gemacht, dass es einen tiefen Riss zwischen verschiedenen hochrangigen Vertretern der kirchlichen Autoritäten gibt, der kaum ohne Weiteres überbrückbar erscheint. Die Debatte innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz um die Frage, ob evangelische Ehepartner(innen) von katholischen Gläubigen unter bestimmten Bedingungen die Eucharistie empfangen können, führte zu heftigen Diskussionen im Episkopat und darüber hinaus; einige Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz wollten den entsprechenden Beschluss nicht mittragen und wandten sich an die Glaubenskongregation mit der Bitte um Überprüfung.² Die Anschuldigungen, die der frühere Nuntius und Erzbischof Carlo Maria Viganò gegen Papst Franziskus und angebliche „homosexuelle Netzwerke“ in der Kirche erhoben hat,³ und die darauf folgenden Reaktionen vor allem von Bischöfen in den USA, aber auch in anderen Staaten zeigen, dass es im katholischen Episkopat fundamental unterschiedliche Einschätzungen der Amtsführung des jetzigen Papstes gibt, die kaum miteinander versöhnbar

² Der „Brief der Sieben“ sowie weitere Dokumente der Auseinandersetzung inkl. der umstrittenen Orientierungshilfe sind auf der Homepage der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht: <https://www.dbk.de/themen/oekumene/> (Stand: 05.11.2018).

³ Vgl. Viganò, Carlo, Maria, Scio Cui credidi (2 Tim 1:12), auf: <https://www.scribd.com/document/389623829/Vigano-Scio-Cui-Credidi> (Stand: 05.11.2018).

zu sein scheinen. Sie zeigen darüber hinaus aber auch, dass die Gegner des Papstes offenbar bereit sind, zur Durchsetzung ihrer Ziele Mittel einzusetzen, wie sie von der „liberaleren“ Strömung in früheren Pontifikaten nie verwendet wurden.

Außer den kirchenpolitischen Verwerfungen, die mit diesen Ereignissen – und es ließen sich zahlreiche andere anführen – verbunden sind, haben sie jedoch auch einen dogmatischen Hintergrund. Ob Protestanten unter bestimmten Umständen die katholische Eucharistie empfangen dürfen, ist nicht nur eine Frage des pastoralen Zugangs oder ökumenischer Freundlichkeit, sondern hat eine zutiefst dogmatische Bedeutung; es betrifft die Sakramententheologie und die Ekklesiologie. Ekklesiologisch ist auch die Frage nach dem Papstamt und seiner konkreten Ausgestaltung. Es geht also in diesen und anderen Auseinandersetzungen immer um die kirchliche Lehre.

2

Wie aber lässt sich die Lehre der Kirche erkennen und bestimmen? Wie lässt sich wissen, was dogmatisch „richtig“ ist und was nicht? Diese Frage ist von zentraler Bedeutung, und sie ist keineswegs so banal, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Es ist unumstritten, dass es ordentliche Wege gibt, auf denen Lehraussagen als dem Glauben der Kirche entsprechend festgestellt werden können. Dazu gehört (natürlich) vor allem das ordentliche Lehramt der Kirche. Auf den ökumenischen Konzilien und durch päpstliche Entscheidungen sind häufig Glaubensdefinitionen getroffen worden, und die traditionelle katholische Theologie hat ein kompliziertes System hinsichtlich der Frage ausgearbeitet, welchen Gewissheitsgrad solche (und andere) Aussagen haben. Inzwischen ist aber allgemein klar geworden, dass Glaubensaussagen immer interpretationsbedürftig sind, dass sie konkrete Antworten auf konkrete Anfragen darstellen, und dass sie in der Sprache und im Kontext ihrer Zeit formuliert wurden. Begriffe wie Natur oder Person sind in der Spätantike einigermaßen unbefangen zur Beschreibung innergöttlicher Gegebenheiten verwendet worden, wobei bereits die entsprechenden syrischen, griechischen und lateinischen Begriffe unterschiedliche Akzentuierungen haben. Die Termini lassen sich jedoch heute ohne

Erläuterung und Erklärung nicht mehr verwenden. Auch und gerade dogmatische Aussagen bedürfen also einer hermeneutischen Herangehensweise. Es liegt auf der Hand, dass damit ein Interpretationsrahmen geöffnet wurde, und dass Sachverhalte ganz unterschiedlich verstanden werden – die genannten Unterschiede in der katholischen Kirche von heute sind Beleg dafür.

Nun gibt es aber über das ordentliche Lehramt hinaus auch andere Orte, an denen sich der Glaube der Kirche findet. Einer davon ist das Zeugnis der Gläubigen, der *sensus fidelium*, der insbesondere in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums unterstrichen wird. Danach kann, wie es in der deutlichsten Formulierung der Konstitution *Lumen gentium* heißt, die „Gesamtheit der Gläubigen [...] im Glauben nicht irren“ (LG 12). Wenn ein Konsens aller Gläubigen artikuliert wird, so heißt es weiter, dann äußert sich darin diese „besondere Eigenschaft“ der Gesamtheit der Gläubigen. Diese hält „unter der Leitung des heiligen Lehramtes“, wie es im folgenden Satz einschränkend heißt, „den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest“. Damit bekräftigt das Dokument, dass die Gesamtkirche in der Wahrheit verbleibt, wenn sie sich, vereinfacht gesagt, über eine Aussage einig ist.

Allein die Tatsache, dass es den Glaubenssinn der Gläubigen gibt, ist keinesfalls so selbstverständlich, wie sie erscheinen mag. Der Hintergrund ist die Überzeugung, dass die Kirche sich im Grundsatz nicht irren kann, sosehr das in Einzelfragen möglich sein mag. Damit ist gewährleistet, dass in der Kirche die richtige Lehre zu finden ist, also die richtigen Überzeugungen in Fragen des Glaubens und darin, was sie für das konkrete Leben des Einzelnen bedeuten. Die bleibende Frage ist, wie diese Lehre festzustellen ist. In der Geschichte der katholischen Theologie lag der Akzent immer auf der institutionalisierten Kirche, vor allem in Form von Konzilien und päpstlichen Entscheidungen. Doch wurden auch sie immer als Ausdruck des Glaubens der Gesamtkirche verstanden. Die dazu berechtigten und befähigten Amtsträger, so lautete die Theorie, hatten das Privileg und die Aufgabe, den Glauben der gesamten Kirche auszudrücken. Sie wurden also nie als „Entscheider“ verstanden, sondern immer eher als „Formulierer“, als diejenigen, die den grundsätzlich in der Kirche zu findenden Glauben in Worte und Formeln fassten. Das rückte die Vorstellung lange in den Hintergrund, dass der kirchliche Glaube auch auf andere Weise festzustellen sein könnte. Es ist

das Verdienst des Zweiten Vatikanums, sie wieder neu betont und ihr somit größeres Gewicht verliehen zu haben.

Doch werfen die genannten Formulierungen des Konzils in LG 12 und die damit verbundene Vorstellung zahlreiche weitere Probleme auf. Dass es einen absoluten Konsens aller Gläubigen nicht geben kann, ist klar – ganz abgesehen davon, dass es in praktischer Hinsicht gar nicht möglich wäre, ihn zu erheben. Verschiedentlich haben Päpste darauf hingewiesen, dass es sich nicht darum handeln kann, dass eine soziologisch erhebbare Mehrheitsmeinung gemeint ist, und ausgeschlossen, dass die Vorstellung vom Glaubenssinn der Gläubigen ein demokratisches Element in die Kirche einbringe.⁴ Aber damit stellt sich die Frage, was denn sonst gemeint ist. Es ließe sich argumentieren, dass es sich um eine in der Kirche weithin unbestrittene, von großen Teilen vertretene Position oder Lehre handeln muss. Doch stellt sich zum einen die Frage, warum etwas als wahr festgestellt werden soll, das gar nicht bestritten wird. Sollte es jedoch umstritten sein, dann kann es die genannten Kriterien nicht mehr erfüllen. Die Aussage aber, dass die Kirche das glaubt, was alle in der Kirche glauben, wäre banal.

3

Man könnte die Vorstellung im Sinne eines Korrektivs reflektieren. Das entspricht dem, was der russische Denker Aleksej Chomjakov (1804–1860) als Idee entwickelt hat: Die Lehre der Kirche bleibe in ihr immer gewahrt, auch wenn formell diese Lehre zeitweilig nicht anerkannt wird. Als Beispiel werden von Chomjakov Räuber Konzile wie das bekannte von Ephesos (449) oder – aus orthodoxer Perspektive – das Unionskonzil von Florenz angeführt. Letzteres Beispiel ist

⁴ Vgl. etwa Benedikt XVI.: „Hans Maier hat mit Recht auf einen weiteren Sachverhalt aufmerksam gemacht. Die Kirche kann sich nicht in eine Parteien-Demokratie umwandeln und darf es nicht“. Oder: „Das wird auch heute wieder gelten, wenn gegen die Kompromisse der Kirchenleitungen und gegen den Konformismus mancher Intellektueller, die sich zu Unrecht als die Stimme der Demokratie in der Kirche etablieren, der Glaube der Gemeinden die wahre Form der Kirche der Zukunft gestalten wird“. Ratzinger, Joseph, *Demokratisierung der Kirche?* In: ders./Maier, Hans (Hg.), *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren* (Topos-plus-Taschenbücher 348). Limburg 2000, 9–46, hier 38 bzw. 45.

interessant, weil fast alle orthodoxen Bischöfe, die auf dem Konzil anwesend waren, der Union zugestimmt hatten. Der Widerstand der Bevölkerung und vor allem der Mönche in Konstantinopel aber sowie die Tatsache, dass der Moskauer Großfürst die Union nicht anerkannte, sorgten dafür, dass sie faktisch niemals in Kraft trat. Nach Chomjakov ist die Formulierung „Es hat dem Heiligen Geist gefallen“, mit der Konzilsbeschlüsse eingeleitet werden, nichts anderes als Ausdruck einer Hoffnung, dass sie auch von der Kirche anerkannt werden; sie deuten aber keinesfalls eine Gewissheit aus:

In diesen Worten war kein stolzer Anspruch ausgedrückt, sondern eine demütige Hoffnung, die anschließend bestätigt oder zurückgewiesen wurde durch die Zustimmung oder Ablehnung des ganzen Kirchenvolkes oder des ganzen Leibes Christi, wie es die orientalischen Patriarchen ausgedrückt haben.⁵

Kirchliche Entscheidungen müssen also vom Gesamt der Kirche rezipiert werden, um Gültigkeit zu erlangen. Diese Vorstellung wurde später mit dem russischen Wort *sobornost* bezeichnet, das aufgrund seiner Etymologie (von russisch *sobor*, Konzil) heute in der russischen Orthodoxie allerdings meist allgemein als „Konziliarität“ (der Bischöfe) verstanden wird.

In der katholischen Theologie haben sich in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanum verschiedene Autoren mit der Frage nach der Rezeption befasst.⁶ Ein Ausgangspunkt unter anderen war hierbei die Tatsache, dass insbesondere kirchliche Regelungen auf dem Ge-

⁵ Chomjakov, Aleksej, Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse. In: Ehrenberg, Hans (Hg.), Östliches Christentum. Dokumente. Bd. 1: Politik. München 1923, 139–199, hier 179. Mit den „Orientalischen Patriarchen“ spielt er auf eine Enzyklika der östlichen Patriarchen an, mit der sie 1848 die Forderung Pius' IX. aus seiner Antrittsbotschaft, sich ihm zu unterwerfen, mit folgendem Argument zurückgewiesen haben: „Der Bewahrer der Glaubenslehre ist der Leib der Kirche, d. h. das Volk selbst, welches seinen Glauben auf ewig unverändert und dem seiner Väter gleich behalten will.“

⁶ Einer der ersten Beiträge zum Thema stammt von Miguel M. Garijo-Guembe: Der Begriff „Rezeption“ und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie. In: Lengsfeld, Peter/Stobbe, Heinz-Günther (Hg.), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung. Stuttgart 1981, 97–109. Wolfgang Beinert hat 1991 eine Quaestio disputata mit dem Titel „Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge“ herausgegeben.

biet der Moral von großen Teilen der Katholiken nicht befolgt wurden – am deutlichsten wohl mit der Enzyklika *Humanae vitae* und den darauf folgenden Diskussionen zu illustrieren. In diesen theologischen Beiträgen wurde der innere Zusammenhang zwischen einer Verhaltensnorm und ihrer Erfüllung unterstrichen. Kann eine Norm, die weithin nicht akzeptiert und befolgt wird, als Norm im eigentlichen Sinne verstanden werden? Ohne Zweifel gibt es einen ontologischen Unterschied zu einer Norm, die allgemein akzeptiert wird. Eine päpstliche Anordnung, die von der gesamten Kirche angenommen wird, hat offensichtlich ein anderes Gewicht und eine andere Bedeutung als eine solche, die von den meisten Gläubigen ignoriert wird.

Der Glaubenssinn der Gläubigen ist nie als an irgendeine Form gebunden verstanden worden. Das stellt ihn in einen gewissen Gegensatz zu den explizit formulierten Glaubenssätzen, denen ja gerade ihr definitorischer Charakter und ihre ausdrückliche Form zu eigen sind. Wie es normierte Verfahren zur Feststellung von Lehraussagen durch das Lehramt gibt, so sehr fehlen notwendigerweise solche Verfahren zur Feststellung des *sensus fidelium*. Er hat sich, wenn er im Sinne eines Korrektivs verstanden wird, gewissermaßen in der Realität des kirchlichen Lebens und des Lebens der Gläubigen zu erweisen, sei es durch die Annahme der entsprechenden Entscheidung, sei es durch ihre Nichtbefolgung.

Die Apostolische Konstitution *Episcopalis communio* versucht hier einen gewissen anderen Akzent zu setzen, der den Glaubenssinn nicht als ein Korrektiv versteht. Sie versteht die Bischöfe nicht nur als die Hirten ihrer Diözesen und damit auch nicht nur gleichsam als Berichterstatter über das, was ihre Gläubigen zu einer bestimmten Frage denken, sondern sie betont, dass jeder Bischof bei der Synode Verantwortung für die gesamte Kirche trägt (EC 6, mit Bezug auf Johannes Paul II.). Dadurch kommen zwei Elemente zusammen, einerseits die Eruierung der Positionen der Gläubigen im eigenen Bistum (oder innerhalb der eigenen Bischofskonferenz), verbunden mit der Verpflichtung, diese bei der Sitzung der Bischofssynode einzubringen, und andererseits die Einbindung in das Kollegium der Bischöfe, was bedeutet, dass kein Bischof Partikularinteressen durchsetzen kann, sondern jeder von ihnen die Weltkirche im Blick behalten muss. Damit soll gewährleistet werden, dass sich die kirchliche Lehre nicht in viele lokal geprägte Varianten aufteilt – ein Vor-

wurf, der den Reformvorstellungen von Papst Franziskus häufig gemacht wird. Allerdings bleibt die Spannung erhalten, die durch die Verbreitung und Verwurzelung der katholischen Kirche und ihrer Lehre in so vielen Kulturen entstanden ist, nämlich die zwischen dem allgemeinen Anspruch auf überörtliche und überzeitliche Gültigkeit, und der Eingebundenheit menschlichen Sprechens und Verstehens in historische und kulturelle Kontexte.

4

Damit ist die Frage berührt, wie und ob sich heute „Einheit“ in der Kirche noch denken lässt. Die historische Erfahrung zeigt, dass es keine kirchliche Entscheidung oder Lehraussage gibt, der nicht von innerhalb der Kirche auch widersprochen würde. Nach jedem Konzil gab es den Gegenausschlag, vom Aufblühen der Arianer nach dem Konzil von Nizäa 325 bis zur Bewegung um den früheren Erzbischof Marcel Lefebvre nach dem Zweiten Vatikanum. Solche Bewegungen konnten immer entweder in die Kirche integriert werden, oder sie wurden als unkatholisch verurteilt und ausgeschlossen (wobei es zuweilen Korrekturen in späteren Epochen gab). Doch trotz aller Bemühungen darum, eine einheitliche Lehre in der katholischen Kirche durchzusetzen, gab es unterhalb der Ebene der formalen Übereinstimmung immer eine Pluralität an Ansichten und Positionen. Das ist an vielen Beispielen aus der Kirchengeschichte ersichtlich.

Allerdings scheint es, dass sich diese Situation grundsätzlich geändert hat, und zwar deswegen, weil sich die Vorstellungen von der grundsätzlichen Möglichkeit von Einheit geändert haben. Kann es in unserer Zeit überhaupt „Einheit“ geben, und wie kann sie aussehen? Die Moderne ist charakterisiert von der Autonomie des Individuums, von seiner Kompetenz zu eigenen Entscheidungen und von der Emanzipation von Fremdbestimmung. Es ist nötig, von einem christlichen Standpunkt aus diesen Entwicklungen ihre Grenzen aufzuzeigen, weil so häufig übersehen wird, dass eben nicht „alles geht“. Der Mensch bleibt in den Grenzen seines Mensch-Seins befangen. Doch ist das angedeutete Selbstverständnis des Menschen nicht völlig ohne *fundamentum in re*, und es ist auch nicht ein Gegenentwurf zur christlichen Anthropologie. Vielmehr ist es möglich, die Freiheit des Menschen als Teil der Gottebenbildlichkeit zu verstehen, und es

gibt bedeutende theologische Entwürfe, die das getan haben, etwa im freiheitstheologischen Ansatz von Thomas Pröpper.⁷ Damit aber wäre die genannte Kondition des Menschen nicht eine zu bekämpfende Entartung, sondern eine legitime Entfaltung des göttlichen Plans mit dem Menschen und damit der Platz und der Zustand, in dem Gott seine Kirche haben wollte. Das hätte dann nicht nur Folgen für die christliche Anthropologie, sondern eben auch für die Ekklesiologie. Für unseren Kontext ist wichtig, dass sich die Frage nach der Einheit damit neu stellt. Wenn es das Wesen des modernen Menschen ist, in seiner Individualität und Selbstbestimmtheit zu leben, dann muss man sich von dem Gedanken verabschieden, dass es eine Kirche geben könnte, die weltweit einheitlich ist – nicht uniform (das postuliert kaum jemand), sondern erheblich weiter differenziert, als das bisher der Fall ist, und zwar auch in Bezug auf die kirchliche Lehre und die daraus folgende Praxis. Das bedeutet, dass die Kirche auf lange Sicht in Bezug auf die Lehre eine erheblich größere Breite tolerieren können müsste. Sie würde zu einer Art Forum werden, auf dem verschiedene Positionen sich gegenseitig als legitim, oder theologisch gesprochen: als jeweils authentische Entfaltung des apostolischen Erbes anerkennen. Auch das birgt natürlich zahlreiche Probleme in sich, doch sollte ein Weg zu einem größeren Grad an verbindlicher Einheit nicht mehr möglich sein, was als gesichert erscheint, dann wird es nötig sein, diese Entwicklung zu reflektieren. Die Frage nach der Anerkennung wirft das Problem der Kriterien auf. Das gilt für innerkirchliche Prozesse und Entwicklungen, es gilt aber auch für die zwischenkirchlichen Bemühungen.⁸

Dass es sich mit der Unumkehrbarkeit dieser Entwicklungen so verhält, lässt sich an den Verwerfungen sehen, die in den letzten Jahren die katholische Kirche erschüttern. Lässt sich von „Einheit“ zwischen den Kardinälen Burke und Kasper sprechen? Würden sie, um es auf den Punkt zu bringen, miteinander konzelebrieren? Falls

⁷ Pröpper, Thomas, *Theologische Anthropologie*. 2 Bd.e. Freiburg i. Br. 2011.

⁸ Zur Anerkennungsfrage in ökumenischer Perspektive vgl. Saarinen, Risto, *Anerkennungstheorien und ökumenische Theologie*. In: Bremer, Thomas/Wernsmann, Maria, *Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch* (QD 259). Freiburg i. Br. 2014, 237–261, sowie den darauf folgenden Beitrag „Anerkennung – Dimensionen eines Schlüsselbegriffs der Ökumene“ von Dagmar Heller (262–273).

nicht: Wer von ihnen ist katholisch und wer nicht? Oder muss man sagen, das Katholische ist so weit, dass beider Positionen, die sich so eklatant zu widersprechen scheinen, doch in ihm Platz haben? Die Erklärung von Erzbischof Viganò im August 2018 gegen Papst Franziskus ist sicher im Kontext enttäuschter Erwartungen und unbefriedigter Eitelkeiten zu sehen, aber dahinter steht nicht nur ein persönliches Anliegen, und auch nicht nur die Sorge um die Opfer von sexuellem Missbrauch, sondern eine Auseinandersetzung zwischen zwei Flügeln innerhalb der Kirche, deren einer sich am Kurs des Papstes stört und ihn zum Rücktritt bewegen will. Ein Hebel zu diesem Zweck ist die Behauptung, es gäbe homosexuelle Netzwerke im Episkopat, und die Erklärung von Kindesmissbrauch durch Priester mit Homosexualität. Der andere Flügel hingegen sieht beide Phänomene als völlig unterschiedlich an (und ist, soweit ich es überschaue, mit der Fachwissenschaft in dieser Frage konform) und versucht, einen anderen und besseren Umgang mit Homosexuellen in der katholischen Kirche zu erreichen. Lässt sich sagen, dass einer dieser beiden Flügel nicht katholisch ist? Kann in dieser Frage jemals wieder Einheit hergestellt werden? Es ließen sich zahlreiche andere Beispiele anführen, etwa die bereits erwähnte Diskussion darüber, ob nichtkatholische Ehepartner von Katholiken die Kommunion empfangen dürfen, die die Deutsche Bischofskonferenz besonders im Jahr 2018 bewegte und die deutlich gezeigt hat, dass es in ihr Gruppen gibt, die in dieser zentralen Frage konträre Ansichten haben.

Damit ist aber auch die Frage gestellt, was Katholisch-Sein überhaupt bedeutet. Das betrifft nicht so sehr die Frage nach den Grenzen der Kirche, sondern eher die nach dem notwendigen Mindestmaß, das erfüllt sein muss, damit jemand als katholisch gelten kann – falls es ein solches Mindestmaß überhaupt gibt. Es ist anzunehmen, dass ein restriktives und exklusives Verständnis, wonach die Kriterien für die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche eng ausgelegt werden und die Bereitschaft, Menschen als nicht zur Kirche zugehörig auszuschließen, groß ist, kaum noch gehalten werden kann. Die katholische Kirche ist breiter, und von den genannten und anderen Strömungen ist zu verlangen, dass sie der jeweils anderen ebenfalls Legitimität zugestehen und die Unterschiede diskursiv angegangen werden, nicht durch administrative Maßnahmen. Dass dadurch weitere Probleme und Fragen entstehen, vor allem die nach den Kriterien, liegt auf der Hand.

Dieses grundsätzliche Problem, ob Einheit überhaupt noch denkbar ist, ist nicht nur eines der katholischen Kirche. Die Ereignisse im Zusammenhang mit dem Großen und Heiligen Konzil von Kreta, das 2016 stattgefunden hat und von einigen orthodoxen Kirchen boykottiert wurde, oder die Debatte um die Autokephalie der ukrainischen Orthodoxie haben das gezeigt. Es wäre vielleicht für Kirchenleitungen in allen Konfessionen und in aller Welt hilfreich, sich mit den soziologischen Erkenntnissen über Großgruppen zu beschäftigen. Es gibt keinen Grund zur Annahme, dass es sich bei Kirchen anders verhält als bei anderen Institutionen und Gruppen. Der mystische Aspekt der Kirche, ihre göttliche Seite, kann das nicht aufhalten. Nimmt man den menschlichen Anteil ernst, dann ist die Kirche eben eine menschliche Institution – nicht nur „auch“ eine menschliche Institution, sondern eine menschliche ganz ebenso, wie sie eine göttliche ist (vgl. LG 8).

Wenn es sich so verhält, dass eine völlige Einigung nicht möglich ist – und man kann mit Fug und Recht bezweifeln, dass es sie jemals gegeben hat –, dann ist auch die Frage nach dem Glaubenssinn der Gläubigen davon entlastet, einen möglichst vollkommenen Konsens der Gläubigen abzubilden. Vielmehr muss überlegt werden, was die Breite der Aussagen, die bei den Mitgliedern der Kirche zu finden ist, für den Glauben und auch für das Wesen der Kirche zu bedeuten hat.

5

Ein konkretes Problem liegt darin, dass die katholische Kirche bisher kaum Instrumente dafür hatte, dass die Glaubensüberzeugungen der Gläubigen auch tatsächlich artikuliert werden können. Bei allen Formen von Synodalität, die sich in den letzten Jahrzehnten verstärkt entwickelt haben – vom Pfarrgemeinderat (bzw. dem Pastoralrat) in den Gemeinden über den Diözesanrat und die Bischofssynode bis hin zum Ökumenischen Konzil –, ist die Zustimmung des Amtsträgers, also des Pfarrers, des Bischofs oder des Papstes, immer die Voraussetzung dafür, dass Beschlüsse des Gremiums Gültigkeit erlangen. Sie bleiben also stets von den ordinierten Personen abhängig, welche diesen Gremien in der Regel vorsitzen. Damit haben sie ausschließlich beratenden Charakter. Der Papst könnte nach dem gültigen Kirchenrecht (CIC can. 343) der Bischofssynode Entschei-

dungskompetenzen in bestimmten Fragen erteilen; das ist aber in den 50 Jahren ihrer Existenz beziehungsweise seit der Inkraftsetzung des kirchlichen Gesetzbuches noch nie geschehen. Auch die Apostolische Konstitution überlässt dem Papst die letzte Entscheidung über die Inkraftsetzung ihrer Beschlüsse.

Die genannten schon existierenden Formen von Synodalität bergen allerdings eine Möglichkeit, die sich mit den neuen Regelungen zur Bischofssynode sinnvoll ergänzen können. Sie sind ja prädestiniert dafür, den Glaubenssinn der Gläubigen festzustellen. Das gilt allerdings nur für die Gremien auf pfarrlicher und auf diözesaner Ebene, da die anderen bisher ausschließlich ordinierten Amtsträgern vorbehalten sind. Wenn jetzt also von den Bischöfen erwartet wird, den Glaubenssinn in ihren Diözesen zu erfassen, um ihn für die Bischofssynode verwenden zu können, dann haben sie damit bereits ein Instrumentarium, durch das sich – trotz aller denkbaren Schwierigkeiten – die Gläubigen artikulieren können.

Bislang war die Vorstellung verbreitet, dass es sich bei den Beratungsgegenständen solcher Versammlungen nicht um Fragen der kirchlichen Lehre handeln kann, die hier festgestellt werden könnten, da diese ja nicht in Teilkirchen oder gar in Pfarreien entschieden werden können. So haben die Bischöfe auch regelmäßig die Beschlüsse von Diözesansynoden kassiert, in denen etwa die Frauenordination oder die Aufhebung des Zölibats gefordert worden war.⁹ Das Argument dafür war, dass sich Beschlüsse diözesaner Gremien nicht gegen weltkirchliche Bestimmungen richten dürften. Unter den neuen Gegebenheiten allerdings zählte dieses Argument nicht mehr allzu sehr – es wäre vielmehr die Stimme der jeweiligen Ortskirche in der Synode. Die Bischöfe würden dann von den Hütern des Glaubens in den eigenen Diözesen zu den Vertretern des Glaubens ihrer Diözesen in der Gesamtkirche.

Woran dabei zu denken wäre, ist die teilkirchliche Interpretation von Glaubensaussagen. Das entspräche sowohl dem Programm von Papst Franziskus zu einer größeren Dezentralisierung, das er vielfach

⁹ Vgl. bspw. Raum für Gespräche. Bischof Ackermann im Interview zur Trierer Diözesansynode, auf: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/raum-fur-gesprache> (Stand: 05.11.2018); Trier wagt ein bisschen Demokratie. Interview mit Bischof Ackermann, auf: <https://www.ksta.de/politik/-trier-wagt-ein-bisschen-demokratie-22609126> (Stand: 05.11.2018).

artikuliert hat, als auch dem oben skizzierten Modell von der Kirche als einer Gemeinschaft von Gemeinschaften, die sich gegenseitig anerkennen, auch wenn sie nicht notwendig in allen Detailfragen übereinstimmen. Damit wäre auch ein ökumenisches Fenster geöffnet. Doch zu solchen Entwicklungen wären weitgehende Änderungen der Struktur der katholischen Kirche notwendig, die momentan noch nicht in Sicht sind – vielleicht sind allerdings die gegenwärtig zu beobachtenden Prozesse erste Schritte auf dem Weg dahin. Die in der Apostolischen Konstitution ausdrücklich genannte Möglichkeit, die Bischofssynode ökumenisch zu öffnen (EC Art. 1, § 3), zeigt jedenfalls das Anliegen auf, zu einem neuen Verständnis von Kirche – im Sinne der Struktur der Gesamtkirche – zu kommen.

6

Die angeschnittene Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit von Einheit wirft ein weiteres Thema auf, das auch für den Glaubenssinn der Gläubigen wichtig ist, nämlich das der Beziehung zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft in kirchlichen Fragen. Es ist unbestritten, dass es eine ekklesiale Einbindung des gläubigen Menschen geben muss. Nur in der kirchlichen Gemeinschaft kann man katholisch sein. Traditionell wurde das jedoch als passive Zugehörigkeit zur Kirche aufgefasst, insofern die „lernende“ Kirche Gehorsam gegenüber dem zu erweisen hatte, was von der „lehrenden“ Kirche als richtig festgestellt wurde. Wenn sich diese Unterschiede nicht mehr halten lassen, oder wenn sie wenigstens deutlich modifiziert werden müssen, dann heißt das, dass die Wahrheitsfindung gemeinschaftlich geschehen muss. Dabei muss überlegt werden, auf welche Weise die Individualität des Menschen und der Gruppen- und Gemeinschaftscharakter der Wahrheitsfindung miteinander in Einklang gebracht werden können. Das ist eine Frage von grundsätzlicher theoretischer Bedeutung; die praktische Umsetzung einer denkbaren Lösung ist eine andere Frage, die ebenfalls besonderer Überlegungen bedarf. Doch scheint der in der Apostolischen Konstitution eingeschlagene Weg vermittelnden Charakter zu haben, insofern sowohl für die Vorbereitung der Synode als auch für die Umsetzung ihrer Ergebnisse die lokale Verankerung große Bedeutung bekommen soll. Das ließe sich bedingt als ein Einbringen individu-

eller Aspekte verstehen, oder besser: Der kaum noch haltbare allgemeingültige Anspruch auf Einheitlichkeit wird hierdurch deutlich zurückgenommen.

Die Aufgliederung der Gesellschaft und auch der Kirche angesichts der zunehmenden Individualisierung hat eine weitere Konsequenz für unsere Thematik, die Frage, wie wichtig Glaubensaussagen für den einzelnen, und zwar durchaus gläubigen, Menschen sind. Was bedeutet es, wenn es für viele Katholiken, vielleicht eine Mehrheit, keine Rolle mehr spielt, wie es sich mit den zwei Willen in Jesus Christus oder mit vielen anderen dogmatisierten Glaubensaussagen verhält? In der Regel wird dieses Dilemma mit einem bestimmten Verständnis vom Glaubenssinn der Kirche beantwortet, und zwar der Aussage, dass es dabei nicht um Einzelfragen gehe. Hier ist jedoch nicht der dynamische Glaubenssinn aller Gläubigen gemeint, sondern eher der statisch fassbare Glaube der Kirche, der formuliert und formulierbar ist.

Bekannterweise – und es ist gut, dass es sich so verhält – muss nicht jeder Katholik alle Details des kirchlichen Glaubens kennen und nachzuvollziehen wissen, sondern es genügt, wenn er glaubt, was die Kirche glaubt. Es gibt also so etwas wie einen „Containerglauben“, dessen Inhalte zwar feststehen, aber für den einzelnen keine Rolle spielen müssen. Das ist ein wirksames Gedankenkonstrukt, um zu verhindern, dass jeder einzelne Gläubige detailliert über alle Fragen und Inhalte Bescheid wissen muss – doch es trägt auch dazu bei, dass der Glaube des Individuums eine weniger deutliche Rolle spielt.

Selbst wenn es sich so verhält, dann besteht die Gefahr, dass die Rede vom *sensus fidelium* aufgeweicht wird. Er ist zwar nicht nur einfach die Summe von allem, was in der Kirche geglaubt wird, doch ließe sich kritisch fragen: Warum will man auf der einen Seite die Gläubigen von Glaubenswissen entlasten, das für viele von ihnen vermutlich schwierig nachzuvollziehen wäre, und gleichzeitig postulieren, dass der Glaube der Kirche eben in den Gläubigen liegt und zu finden ist? Hier liegt die Gefahr, in eine Tautologie zu geraten: Die Gläubigen glauben, was die Kirche ihnen vorgibt, sodass der Glaube der Kirche bei den Gläubigen zu finden ist. Eine mögliche Lösung dieses Problems liegt in den unterschiedlichen Abdeckungsbereichen des impliziten Glaubens der Kirche und des Glaubenssinnnes der Gläubigen. Letzterer, so ist festzuhalten, bezieht sich vor allem auf Fragen des Glaubens, seines Verständnisses und seiner

Umsetzung angesichts von aktuellen Herausforderungen. Somit betrifft er in erster Linie nicht alle Fragen, sondern hebt aus dem Gesamt des Glaubens Diskussionsgegenstände hervor, die gerade wichtig sind. Themen, die nicht diskutiert und umstritten sind, bedürfen auch keiner Neuinterpretation. Es geht vielmehr um solche Fragen, die in der Kirche zu einem Thema geworden sind, deren Konkretisierung diskutiert wird und um die sich Debatten entzündet haben. Der Glaubenssinn gibt somit die Themen dieser Debatten vor.

Das entspricht auch dem empirischen Befund. In den letzten Jahren ließen sich zahlreiche Themen und Fragestellungen festmachen – einige sind in diesem Beitrag genannt, wie die Sexualethik, oder die Frage nach der Kommunion evangelischer Ehepartner –, die mit Fragen des Glaubens verbunden sind und die innerhalb der Kirche diskutiert worden sind. Das bedeutet, dass die Feststellung des Glaubenssinns der Gläubigen sich nicht auf einen umfangreichen Befund an Aussagen über alle denkbaren Gebiete des Glaubens beziehen kann, sondern dass er dazu beitragen kann, Fragen einer Klärung zuzuführen, die zu einem gegebenen Zeitpunkt diskutiert werden. Die Apostolische Konstitution des Papstes ist somit ein Instrument, das auf die Diskussion und Lösung aktueller Fragen abhebt. Damit ist auch die Spannung gelöst, die sich daraus ergibt, dass die Lehrformeln der Tradition der Kirche, wie eingangs angemerkt, bereits normiert sind.

7

Es zeigt sich insgesamt also, dass auf der Ebene der systematisch-theologischen Überlegungen die Rede vom Glaubenssinn mit zahlreichen Schwierigkeiten verbunden ist, die bedacht werden müssen, um die Vorstellung fruchtbar werden zu lassen. Das gilt im selben Maße auch von der praktisch-theologischen Ebene. Während die systematische Fragestellung bedenkt, wie *wichtig* der *sensus fidelium* ist, geht es der praktischen Analyse darum, *wie* er wichtig ist. Dabei stehen nicht so sehr die bereits genannten Probleme im Mittelpunkt, wie das bei den Gläubigen vorhandene Potenzial von Glaubensvorstellungen gehoben werden kann, sondern mehr die Frage, wie diese Glaubensvorstellungen auf den verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens umgesetzt werden können. Was bedeuten sie für die

Liturgie, das Gemeindeleben, die religiöse Erziehung und – hier vielleicht besonders problematisch – für das Kirchenrecht? Es hat sich gezeigt, dass die vom Glaubenssinn erfassten Fragen oft sehr konkrete Bedeutung haben. Damit wird die häufig beschworene Grenze zwischen systematischer und praktischer Theologie, zwischen der Lehrüberzeugung der Kirche und ihrem Leben, vielleicht nicht völlig aufgehoben, aber doch in ihrer vermeintlichen Bedeutung erheblich gesenkt. Der Glaubenssinn der Gläubigen würde somit zu einem neuen Glaubensvollzug führen.

Die Frage nach der Kommuniongemeinschaft mit nichtkatholischen Ehepartner(inne)n kann hier als gutes Beispiel dienen. Wie dargestellt, handelt es sich um eine dogmatische Fragestellung mit sakramententheologischen und ekklesiologischen Implikationen. Nach allem Anschein herrscht hier – zumindest in den Regionen Mitteleuropas, wo das Thema schon rein zahlenmäßig große Relevanz hat – unter den Gläubigen die Überzeugung vor, dass die evangelischen Ehepartner(innen) zur Kommunion zugelassen werden sollten. Die positiven ökumenischen Erfahrungen, die es seit Jahrzehnten gibt, die für Laien nicht ohne Weiteres einsichtigen Gründe für die Verweigerung des Kommunionempfangs und häufig die persönlichen Beziehungen mögen im Hintergrund dieser Haltung stehen. Es gibt zahlreiche Fälle, in denen die Praxis stillschweigend verwirklicht wird. Manche bischöflichen Äußerungen legen es für die Gläubigen nahe, dass mit einer solchen Praxis auch tatsächlich kein sonderliches, oder wenigstens kein unlösbares Problem verbunden ist,¹⁰ und tatsächlich empfangen nichtkatholische Christ(inn)en bei zahlreichen Gelegenheiten die Kommunion im Rahmen katholischer Eucharistiefeiern.

¹⁰ Vgl. dazu: Kasper, Walter, Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche. Freiburg i. Br. 2004, 69: „Neben dieser Grundregel gibt es eine zweite. Das Konzil sagt, ‚die Sorge um die Gnade‘ empfehle in manchen Einzelfällen die Gottesdienstgemeinschaft (UR 8). Ähnlich sagt das katholische Kirchenrecht: ‚Das Heil der Seelen ist das oberste Gesetz‘ (CIC can. 1752). Deshalb sieht das katholische Kirchenrecht vor, dass in bestimmten außerordentlichen Situationen ein nichtkatholischer Christ, sofern er den eucharistischen Glauben teilt und ihn in seinem Leben bezeugt, zur Kommunion zugelassen werden kann“. Vgl. auch: ders., Ehrlich über Kommunion-Teilnahme nachdenken, auf: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/kasper-ehrlich-uber-kommunion-teilnahme-nachdenken> (Stand: 05.11.2018).

Damit haben wir es mit einer wenigstens ortskirchlich weit verbreiteten kirchlichen Praxis zu tun, die nicht nur im Gegensatz zu den Vorschriften „Roms“ steht, sondern sogar im vollen Bewusstsein gegen diese verstößt. Auch viele Priester agieren entsprechend im vollen Bewusstsein ihres Handelns. Der Glaubenssinn der Gläubigen, wonach eine Verweigerung der Kommunion nicht zu rechtfertigen ist, hat sich eine Praxis geschaffen. Diese kirchliche Praxis ist Ausdruck dessen, was die Kirchenmitglieder zu der Frage denken, und sie ist dadurch auch zugleich der Ort, an dem der Glaubenssinn erkannt werden kann. Die kirchliche Praxis ist somit nicht nur sichtbare Konsequenz von Glaubensüberzeugungen der Gläubigen, sondern in einem dialektischen Verhältnis ist sie auch die Ursache oder die Quelle – nicht der Überzeugungen selber, aber einer theologischen Haltung, die dahinter zu erkennen ist.

Somit zeigt sich in der Frage nach dem Glaubenssinn der Gläubigen eine oft als fehlend beklagte enge Verbindung zwischen systematischer und praktischer Theologie, oder zwischen kirchlichen Glaubensüberzeugungen und kirchlicher Praxis. Letzteren Zusammenhang reklamiert natürlich die Kirche seit jeher für sich – das kirchliche Handeln kann nichts anderes sein als Ausdruck des Dogmas. Neu ist allerdings, dass es bei den Praktiken, die sich aus Glaubensüberzeugungen gleichsam spontan entwickeln, tatsächlich um authentisches Handeln der Kirche durch ihre Gläubigen geht, und dass die Ursache und Wirkung auf das Engste miteinander verzahnt sind. Der Anspruch, dass Kirche in ihrem Handeln ihren Glauben verwirklicht, ist somit auf besonders eindrucksvolle Weise eingelöst.