

DER GLAUBENSSINN DER GLÄUBIGEN
ALS ORT THEOLOGISCHER ERKENNTNIS

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 304

DER GLAUBENSINN DER GLÄUBIGEN
ALS ORT THEOLOGISCHER ERKENNTNIS



DER GLAUBENSSINN DER GLÄUBIGEN ALS ORT THEOLOGISCHER ERKENNTNIS

Praktische und systematische
Theologie im Gespräch

Herausgegeben von
Agnes Slunitschek und Thomas Bremer

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02304-0

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82304-6

Inhalt

Der Glaubenssinn als Herausforderung für Theologie und Kirche.
Einführung 7
Thomas Bremer / Agnes Slunitschek

Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer
Erkenntnis. Ein Problemaufriss 15
Thomas Bremer

I

Die Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Theoretische Grundlegung

Leutetheologien, ein *locus theologicus*? Ein kartographischer
Vorschlag mit M.-Dominique Chenu und Michel de Certeau 35
Christian Bauer

Der Glaubenssinn und das Individuum. Die Fähigkeit einzelner
Gläubiger zu Glaubenserkenntnissen 69
Agnes Slunitschek

Die Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Subjekt-
werdung im Glauben in Gemeinschaft und theologische
Erkenntnis 96
Margit Eckholt

II

Vielfältige Glaubenszugänge. Exemplarische Beispiele

Liturgische Normen zwischen Anspruch und Wirklichkeit.
Eine empirisch-theologische Untersuchung zu Einstellungen
von Hauptamtlichen in der Kirche 125
Hans-Georg Ziebertz / Susanne Döhnert / Alexander Unser

Stadt der Engel: Fundgrube Parkfriedhof Hamburg Ohlsdorf <i>Gerrit Spallek</i>	167
Die Stimmen der Gläubigen hörbar machen. Leutetheologien von Schwellenchrist(inn)en und ihre Implikationen für akademische Theolog(inn)en <i>Monika Kling-Witzenhausen</i>	195
Die (Praktische) Theologie angesichts des <i>homo indifferens</i> . Notwendigkeiten und Potentiale einer kenotischen Grundhaltung, die bei der Praxis des Gottesvolkes ansetzt . . . <i>Jan Loffeld</i>	216
III	
Die pluralen und heterogenen Glaubenszeugnisse theologisch verorten	
„Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Wie die vielfältigen Glaubenszeugnisse in Theologie und kirchlichen Lehrdiskurs einzubeziehen sind <i>Michael Böhnke</i>	243
Glaubensformen und -zeugnisse in postmoderner Heterogeni- tät. Praktisch-theologische Zuwege der Unterscheidung der Geister <i>Maria Widl</i>	255
Komplexität steigern. Glaubenszeugnisse jenseits der Verlustängste der kirchlichen Lehre <i>Hans-Joachim Sander</i>	281
Umwertungen: Dissens als ekklesiologisches Prinzip <i>Judith Gruber</i>	301
Autoren und Autorinnen	318

Der Glaubenssinn als Herausforderung für Theologie und Kirche

Einführung

Eine Vielfalt an Meinungen und Überzeugungen kennzeichnet nicht nur die gesellschaftliche, sondern auch die kirchliche Realität: Es existieren viele verschiedene, zum Teil konträre Glaubensvorstellungen und Glaubensvollzüge nebeneinander. Dies ist zwar keine neue Situation, ist aber stärker als in früheren Zeiten mit einem Plausibilitätsverlust der Idee von einer einheitlichen Glaubenslehre verbunden. Besonders die Gläubigen haben an Selbstbewusstsein gewonnen und möchten einerseits das Gemeindeleben aktiv mitgestalten, andererseits in Glaubensfragen mitreden und vor allem mitentscheiden können. Der Glaubenssinn ist ein genuin theologisches Argument dafür, dass sie für die kirchliche Suche nach der Wahrheit des Glaubens und nach dessen angemessenem Ausdruck unverzichtbar sind, denn der Glaubenssinn ermöglicht theologische Erkenntnis.

Die aktuelle Situation und der theologische Befund stellen Kirche und Theologie vor zahlreiche Herausforderungen: Wie artikuliert sich der Glaubenssinn und wie kann er erfasst werden? Wie können die Gläubigen sowohl als Ort theologischer Erkenntnis anerkannt als auch in ihrer Vielfalt aktiv in die kirchlichen Diskurse einbezogen werden? (Wie) Können Einheit im Glauben und Vielfalt in den Glaubensüberzeugungen zueinander ins Verhältnis gesetzt werden? Können oder müssen die sich zum Teil widersprechenden Überzeugungen überhaupt zu einer einheitlichen kirchlichen Lehre zusammengeführt werden? Wie ist das Verhältnis von Theologie und den verschiedenen Überzeugungen der Gläubigen? Diesen Fragen widmete sich ein Workshop, der im Herbst 2017 an der Universität Münster stattgefunden hat. Der vorliegende Band enthält sowohl die Vorträge, die für die Publikation erweitert wurden und die Diskussionsergebnisse aufgreifen, als auch zusätzliche Beiträge, die das Anliegen vertiefen und neue Aspekte einbringen.

Der Glaubenssinn wird lehramtlich erstmals in *Lumen gentium*, der dogmatischen Konstitution über die Kirche, beschrieben.¹ Neben der dogmatischen gibt es auch die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*. Das macht deutlich, dass die Kirche sich selbst nicht allein aus dogmatischer Perspektive beschreiben, sondern sich erst vollständig verstehen kann, wenn sie auch ihre pastorale und praktische Seite in den Blick nimmt. Gleiches gilt für das Erlangen von theologischer Erkenntnis. Der Glaube ist ein lebendiger Vollzug, ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Menschen. Glaubenserkenntnis hat somit mit der Glaubenspraxis zu tun und erfordert die Auseinandersetzung mit ihr.

Mit Blick auf den Glaubenssinn und die dadurch zu gewinnenden Glaubenserkenntnisse ergeben sich mehrere Konsequenzen: Zum einen findet sich das Glaubensverständnis der Gläubigen kaum in argumentativ ausgefeilt dargelegten Positionen, die in Publikationen zugänglich sind, sondern vor allem im weiten und diffusen Feld praktischer Vollzüge. Damit funktionieren zum zweiten allein die dogmatischen Arbeitsweisen nicht mehr, sondern bedarf es einer Ergänzung durch weitere Methoden. Es bedarf des Kontakts zu den einzelnen Gläubigen und Mittel und Wege, in ihrem Lebensvollzug das Glaubenszeugnis auszumachen. Im Fächerkanon der Theologie beschäftigen sich damit die Fächer der praktischen Theologie. Die Zusammenarbeit der verschiedenen Disziplinen – systematische und praktische Theologie – ermöglicht es, sowohl den theoretischen Ort des Glaubenssinns als auch dessen konkrete Formen und Inhalte wahrzunehmen, zu reflektieren und daraus ein weiteres und tieferes Verständnis vom Glauben der Kirche zu gewinnen. Die Perspektive nur einer der beiden Disziplinen deckt stets nur einen Teil ab und bleibt damit ergänzungsbedürftig. Zuletzt bedeutet das, dass die Beschreibung des Glaubenssinns zu erweitern und möglicherweise sogar neu zu gestalten ist, und zwar in der doppelten Perspektive der beiden Disziplinen. Dabei ist manche vermeintliche Eindeutigkeit zu verabschieden oder kritisch zu hinterfragen, wie beispielsweise die Rede vom Konsens als Kriterium des Glaubenssinnes. Der vorliegende Band deutet an, wie das Verständnis des Glaubenssinnes sich weiterentwickelt bzw. weiterzuentwickeln ist. Dazu gehören die Frage

¹ Genauer in LG 12 und LG 35.

nach dem Zu- und Miteinander von Gläubigen und Theologie oder kirchlichem Lehramt, der Raum für Vielfalt und Heterogenität sowie besonders das tatsächliche Hören der Stimmen der Gläubigen.

In seinem einführenden Beitrag zeigt *Thomas Bremer* in einigen Schlaglichtern offene Fragen auf, die im Zusammenhang mit dem Thema des Glaubenssinns der Gläubigen und dessen Einbeziehung in die kirchlichen Erkenntnisprozesse stehen. So sei zu klären, wie der Glaube der Gesamtheit der Gläubigen erkannt werden könne und wie Einheit sowie Katholisch-Sein im Angesicht von Pluralität in der Kirche zu verstehen seien. Die Apostolische Konstitution *Episcopalis communio* aus dem Jahr 2018 sei erstmals ein formelles Instrument zur Erfassung des *sensus fidelium*, damit er in den Entscheidungsfindungsprozess der Kirche eingebracht werden könne. Damit könnten bisher vorhandene Formen von Synodalität ergänzt werden. Den Glaubenssinn kennzeichne, dass er sich besonders auf aktuelle Herausforderungen beziehe und zeige, wo Klärungs- oder Neuinterpretationsbedarf bestehe. Ausdruck verschaffe er sich vor allem in der Praxis und sei an ihr abzulesen.

Der näheren Bestimmung des Glaubenssinnes und des Verhältnisses der einzelnen Gläubigen und der Glaubensgemeinschaft widmen sich die darauf folgenden Beiträge, die der theoretischen Grundlegung dienen. Dabei zeigt *Christian Bauer* auf, dass es im 20. Jahrhundert zu einem Empowerment des Volkes Gottes kam. Ausgehend von Marie-Dominique Chenu arbeitet er heraus, dass es neben der akademischen Theologie Leutetheologien gebe und sie ein eigener *locus theologicus* seien. Sie kennzeichne, *loci theologici in actu* zu sein, während Bauer die klassischen loci Canos als *loci pastorales in potentia* bezeichnet. Der sozialen Praxis komme bei Chenu eine neue Bedeutung zu: Sie sei konstitutives Element, ein eigener Ort der Theologie, was zu einer Umkartierung der theologischen Landschaft führe. Das Verständnis eines theologischen Ortes wird mit Michel de Certeau vertieft und mit dessen „Nicht ohne“ akademische und Leutetheologien zueinander ins Verhältnis gesetzt. Besonders vonseiten der akademischen Theologie fordere das ein schweigendes Zuhören.

Agnes Slunitschek legt das Augenmerk auf das Individuum und arbeitet heraus, dass alle Gläubigen über eine prinzipielle Erkenntnisfähigkeit in Glaubensfragen verfügen. In Auseinandersetzung mit der 2014 veröffentlichten Studie der Theologischen Kommission

zum Glaubenssinn hebt sie die spezifischen Merkmale des *sensus fidei fidelis* hervor. Ihn kennzeichne, dass Glaubenserkenntnis vor allem im Tun und im praktischen Lebensvollzug gewonnen werde. Damit sei er jedoch nicht weniger rational als wissenschaftliches Reflektieren oder Abwägen, sondern könne einen eigenen aktiven Beitrag leisten. Erst das Verbinden verschiedener Zugänge zum Glauben ermögliche ein ganzheitliches Erkenntnisverständnis, das dem Gegenstand des Glaubens angemessen sei. Durch die persönliche Gottesbeziehung der Gläubigen seien deren Überzeugungen wahrheitsfähig und dementsprechend wahrzunehmen und zu würdigen. *Margit Eckholt* macht ebenfalls die Subjekthaftigkeit der einzelnen Gläubigen stark und setzt sie wiederum mit Michel de Certeaus „nicht ohne Dich“ zugleich ins Verhältnis zu anderen, zur Gemeinschaft der Glaubenden. In der Gemeinschaft würden die Zeichen der Zeit mit den einzelnen lokalen, kulturell und geschichtlich bedingten Glaubenserfahrungen – in denen sich allein die universale Glaubenswahrheit ausdrücke – ins Gespräch gebracht, interpretiert und unter dem Kriterium der „Eröffnung von Leben“ bewertet. Die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Ort der Gläubigen beantwortet sie mit der These, dass die Gläubigen als neuer *locus theologicus proprius* anzusehen seien.

Im Fortgang des Bandes geht es vor allem darum, anhand konkreter Beispiele verschiedene Ausdrucksformen, Themen und Facetten des Glaubenssinnes der Gläubigen wahrzunehmen sowie zu reflektieren, in welchem Verhältnis sie zu Theologie und Lehramt stehen und wie sie dort Raum bekommen können. Erstes Anwendungsbeispiel ist ein Forschungsprojekt, das an der Universität Würzburg durchgeführt wurde. *Hans-Georg Ziebertz*, *Susanne Döhner* und *Alexander Unser* zeigen mit der Auswertung einer quantitativen Onlinebefragung, dass mithilfe der Methoden der empirischen Forschung der Glaubenssinn der Gläubigen näher erfasst werden kann; eine Voraussetzung, um sich damit intensiver beschäftigen zu können. Mit der Umfrage unter hauptamtlichen Mitarbeiter(inne)n untersuchten sie, „ob und in welchem Maße“ den Befragten zufolge „liturgische Normen einzuhalten sind“ und wo Veränderungen vorgenommen werden dürften. Dazu wurden Einstellungen zu den Fragen „Veränderungen am eucharistischen Hochgebet“, „Notwendigkeit von zwei Lesungen in der sonntäglichen Messfeier“ und „Laienpredigtverbot“ erhoben. *Gerrit Spallek* beschreibt, wie er im

Rahmen seiner nicht-standardisierten teilnehmenden Beobachtung in Hamburg auf der Suche nach Spuren oder Fundstellen von „Gottespräsenz“ in der Großstadt den Parkfriedhof Ohlsdorf als Ort einer doppelten Heterotopie entdeckt. Anhand des Beispiels von Engelsfiguren, die sich in großer Zahl auf den Gräbern finden, stellt er kritisch fest, dass es eine Kluft zwischen akademischer Theologie und alltäglichen Ausdrucksformen des Glaubens gebe, die durch ein Ungleichgewicht von „Macht und Deutungshoheit“ zustande komme. Darum plädiert er dafür, auch Ausdrucksformen des Glaubens jenseits dessen, womit sich die akademische Theologie beschäftigt, wahrzunehmen, denn in ihnen stecke ebenfalls theologisch-erkenntnistheoretischer Gehalt.

Dem Verhältnis von akademischer Theologie und Leutetheologien, wie sie es benennt, widmet sich auch *Monika Kling*. Sie beschreibt in der Vorstellung ihres Forschungsprojektes zu Leutetheologien von Schwellenchrist(inn)en jene als Lernorte für die akademische Theologie. Das Verhältnis der subjektiven und immer im Plural vorhandenen Leutetheologien und der akademischen Fachtheologie solle ein spannungsreiches, aber fruchtbar werdendes Zueinander sein. Die Gottesrede am „Küchentisch“ und am „Schreibtisch“ könnten nicht ohne einander bestehen, sondern seien aufeinander verwiesen und erforderten darum eine Bereitschaft zur Begegnung, die einerseits die Gemeinsamkeiten suche und andererseits die Differenzen und Pluralität akzeptieren und bestehen lassen könne. Theologische Erkenntnis könne so in der Polyphonie der verschiedenen *loci theologici* gewonnen werden. Auf ein anderes, die Kirche schon jetzt und in Zukunft noch mehr herausforderndes Problem verweist *Jan Loffeld*. Die Zahl religiös indifferenter Menschen in Deutschland und Europa sei bereits hoch und habe eine steigende Tendenz. Damit könnte sich die zentrale Frage der Kirche bald noch mehr davon, wie sie mit unterschiedlichen Ansichten und Ansprüchen in den eigenen Reihen umgehen solle, dahin verschieben, wie sie die Menschen überhaupt noch erreichen kann und wo die Relevanz des Glaubens erkennbar wird. Loffeld schlägt als möglichen Ausweg eine kenotische (Praktische) Theologie vor. Das bedeute, das Evangelium, den wirksamen Glauben von solchen Orten her neu zu erlernen, wo Rettung erfahren wird und das Christentum sich von seinem soteriologischen Grundverständnis her erneuert hat.

Die Beiträge machen deutlich, dass das Gesamt der Glaubensüberzeugungen der Gläubigen durch Pluralität und Heterogenität gekennzeichnet ist und sich theologische Erkenntnis nur in partikularen Glaubenserfahrungen zeigt. Soll dem Glaubenssinn der Gläubigen in der Kirche Raum gegeben werden, führt kein Weg an Alltagserfahrungen und an der Glaubenspraxis vorbei. Zu deren Erfassung, Systematisierung sowie Deutung greifen alle Autor(inn)en auf die Methoden der empirischen Sozialforschung zurück. Es deutet sich an, dass diese, neben der praktischen Theologie, auch für die systematische Theologie an Bedeutung gewinnt.

Den Umgang mit der konstatierten Pluralität an Ansichten reflektieren die Beiträge des dritten Teils dieses Sammelbandes. *Michael Böhnke* zeigt anhand konkreter Beispiele auf, dass das Lehramt und die Theologie immer wieder Überzeugungen und Praktiken der Gläubigen aufgreifen und rezipieren. So komme es zu Veränderungen und Entwicklungen in den Bereichen der Erkenntnis, der Praxis und des Verhaltens der Kirche. Der aktuellen Debatte um den Primat der Wahrheit vor der Freiheit des Menschen oder dem Primat der Freiheit vor der Wahrheit setzt er den Vorschlag des Primats des Heiligen Geistes entgegen, der sowohl für das eine wie das andere streite. *Maria Widl* typisiert mithilfe der drei Grundorientierungen traditionell, modern und postmodern der Sinus-Milieu-Studie verschiedene Formen von Glauben und Frömmigkeit sowie deren Verhältnis zur Kirche. Sie ordnet der traditionellen Grundorientierung die Volksfrömmigkeit zu, der modernen die Gemeindegemeinschaftlichkeit und der postmodernen eine Ganzheitlichkeit suchende Spiritualität, und sie beschreibt deren Stärken sowie Schwächen. In Wolfgang Welschs Konzept der transversalen Vernunft sieht sie einen Ansatz, Brückenschläge zwischen den verschiedenen Formen zu gestalten, und entwickelt Schritte für die praktisch-theologische Anwendung. Dabei sollte weder die Wahrheit der Beliebigkeit oder Gefälligkeit geopfert noch diese eindimensional gedacht werden. Vielmehr sei menschliche Erkenntnis stets perspektivisch und erfordere darum ein demütiges Selbstbewusstsein.

Hans-Joachim Sander diskutiert am Beispiel der Ehelehre verschiedene Wege, wie die Kirche zu tragfähigen Glaubenslehren gelangen könne. Dabei seien weder Deduktion noch Induktion ausreichend, sondern es bedürfe eines anderen, komplexeren Weges, der den individuellen Glaubensakt der Gläubigen und die kirchlichen

Lehrpositionen berücksichtige. Solch komplexe Lösungen seien durch Nash-Gleichgewichte zu erreichen. Die Anwendung dieser mathematischen Theorie nicht-kooperativer Spiele in der Kirche ermögliche eine stabile Lage, in der keine der Parteien mit einem Gesichtsvorwurf zu rechnen habe. Doch auch diese seien noch nicht ausreichend. Eine Methode, die noch komplexere Lösungen erlaube, sei die der Abduktion. Dadurch könnten neue, überraschende Ansätze gewonnen werden, die bisher nicht gesehen wurden oder die dazu führen, neuen bzw. veränderten Situationen gerecht zu werden. Dem traditionellen „Meisternarrativ“ der Einheit als ekklesiologischem Prinzip steht *Judith Gruber* kritisch gegenüber und schlägt stattdessen eine umfassende Reartikulierung der Theologie mit dem Konzept des Dissenses vor. Als theoretische Grundlage dient ihr die politische Philosophie von Jacques Rancière, die sie auf die Kirche anwendet. So würden die Pluralität der Kirche deutlich und vor allem diejenigen hör- und sichtbar, die bisher nicht wahrgenommen worden seien und keine Möglichkeit der Teilhabe hätten. Sie macht deutlich, dass die Einheit in asymmetrischen Machtkonstellationen erreicht werde und mit Ausschließungen einhergehe. Um diesen hegemonialen Verstrickungen zu entkommen, sei eine Neuformulierung der Ekklesiologie notwendig.

Der vorliegende Band soll einen Beitrag dazu leisten, den Glaubenssinn der Gläubigen genauer zu erfassen und ihm in der Theologie größeres Gewicht zu verschaffen. Dafür scheint uns der Dialog zwischen der systematischen und der praktischen Theologie unabdingbar. Nur in ihrem Zusammenwirken wird es möglich sein, bisherige Einseitigkeiten zu überwinden und zu einem volleren Verständnis des Glaubenssinnes zu gelangen. Das allerdings wird dann nicht mehr nur Bedeutung für die theologische Erkenntnis haben, sondern auch für die kirchenamtliche Praxis.

Wir danken unseren studentischen Hilfskräften Xenia Baljakin, Karin Frings, Sarah Hinrichsmeyer und Anna Ott für ihre Mithilfe bei der Erstellung dieses Bandes, vor allem für das Korrekturlesen und Bearbeiten der Manuskripte.

Münster, Frühjahr 2019

Thomas Bremer
Agnes Slunitschek

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 Bischofsynode 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 erhebliche 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*⁶ 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 Bde. 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 überschauere, 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.