

## Gewissensfreiheit und Lehrautorität – Spannungsfelder des *sensus fidei fidelis*?

Eine begriffstheoretische Diskussion

Gunda Werner

### 1. Die Praxis und Reflexion der Befragungen von Gläubigen

Mit dem „Sitz im Leben“ scheint das Dokument der Internationalen Theologenkommission zum *sensus fidei*, das 2014 veröffentlicht wurde, keine Probleme zu haben: Die Entstehung dieses Dokuments jedenfalls fällt in jene Befragung der Gläubigen hinein, die medienwirksam als „ein Novum der Kirchengeschichte“<sup>1</sup> beschrieben wird. Allerdings wird zu differenzieren sein. Tatsächlich ist das Instrumentarium der Umfrage nicht das erste Mal verwendet worden.<sup>2</sup> Es gehörte im Vorfeld der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis 1849 durch die Enzyklika *Ubi primum* von Papst Pius IX zur Klärung des Glaubensbestandes – der Bischöfe. Von 603 befragten Bischöfen bejahten 546, dass der Glaube der Unbefleckten Empfängnis zum überall geglaubten Glaubensgut gehöre. Dies führte dann am 8. Dezember 1854 mit der Bulle „*Ineffabilis Deus*“ zur Dogmatisierung (DH 2800–2804). Ähnlich ging Papst Pius XII. vor, als er 1946 die Befragung des Lehrepiskopates mit seinem Schreiben „*Deiparae Virginis Mariae*“ veranlasste. Sie sah bereits eine Befragung aller vor:

---

<sup>1</sup> So Daniel Deckers in der FAZ vom 8.11.2013: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/katholische-kirche-vatikan-verschickt-frageboegen-zu-ehe-familie-und-sexualitaet-12644097.html> [18.2.2016].

<sup>2</sup> Zur aktuellen Brisanz vgl. paradigmatisch John J. Burkhard, O.F.M., Conv., *The sensus fidelium: old Questions, new challenges*, in: CTSA proceedings 70/2015, 27–43; Paul McPartlan, Response to John J. Burkhard, O.F.M., Conv., „*The sensus fidelium: old questions, new challenges*“, in: CTSA Proceedings 70/2015, 44–47; Jerome P. Bagget, *Becoming absence-minded: sociological reflections on the sense of the faithful*, in: CTSA Proceedings 70/2015, 1–26; Anne Arabome S.S.S., *How are theologians challenged and informed by their engagement with the sense of faithful in the local/global church?*, in: CTSA Proceedings 70/2015, 66–71. Alle unter: [http://www.ctsa-online.org/past\\_conventions.html](http://www.ctsa-online.org/past_conventions.html) [21.3.2016].

von Klerus und Volk („Qua devotione, pro sua quisque fide ac pietate, clerus populusque“).<sup>3</sup> Die überwältigende Zustimmung zur Glaubensaussage der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel führte am 1. Mai 1950 mit der Apostolischen Konstitution „Munificentissimus Deus“ zur Dogmatisierung (DH 3900–3904).<sup>4</sup>

Bereits im 19. Jahrhundert erfährt die Praxis der Befragung eine sie begleitende theologische Reflexion<sup>5</sup>, die sich in den Arbeiten von Henry Newmann, Johann Adam Möhler und Matthias-Josef Scheeben niederschlägt.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> AAS 42 (1950), 783. Allerdings scheint es nicht ganz klar zu sein, inwieweit die intendierte Befragung des Volkes tatsächlich stattgefunden hat. So geht *Georg Bier*, *Wir sind Kirche. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes in kirchenrechtlicher Sicht*, in: Meier – Platen – Reinhardt – Sanders (Hg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute*. FS Klaus Lüdicke (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 55), Essen 2008, 73–97, 92, davon aus, dass die Gläubigen nicht befragt wurden. *Wolfgang Beinert*, *Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntnis-kriteriums*, in: *Catholica* 25 (1971) 271–303, hier 285, erwähnt die Befragung der Bischöfe, um zu wissen, was Volk und Klerus glauben. Ob dies auch geschehen sei, wird nicht deutlich; vgl. auch *Wolfgang Beinert*, *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte*, in: Dietrich Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (QD 151), Freiburg i. Br. 1994, 66–131, hier 73; *Heinrich Fries*, *Sensus fidelium. Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen*, in: *Theologische Berichte XVII*, Einsiedlen 1988, 55–77, hier 58f. 60f.

<sup>4</sup> Vgl. Internationale Theologische Kommission, *Sensus Fidei und Sensus Fidelium im Leben der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 199)*, Bonn 2014, 42 rekonstruiert den Vorgang der Befragung ohne näher darauf einzugehen, ob in der Tat alle Gläubigen befragt worden seien.

<sup>5</sup> Vgl. *Patrick Granfield*, *Der „sensus fidelium“ und die Ernennung eines Bischofs*, in: *Concilium* 16 (1980) 483–488, hier 484; *Leo Scheffczyk*, *Sensus fidelium – Zeugnis-Kraft der Gemeinschaft*, in: *Communio* 16 (1987) 420–433, hier 422.424f; *Wolfgang Beinert*, *Bedeutung* (s. Anm. 3).

<sup>6</sup> *John Henry Newmann*, *On consulting the faithful in matters of faith*, deutsch: *Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre: Polemische Schriften* (Ausgew. Werke 4), Mainz 1959, 253–292; *Johann Adam Möhler*, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 4. vermehrte Auflage 1835, bes. § 38; *Mathias-Josef Scheeben*, *Handbuch der Dogmatik, Erster Band, Erstes Buch. Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg i. Br. 1873.

## 2. Die gegenwärtige Problemkonstellation

Trotz der theologischen Forschung und der zur Dogmatisierung herangezogenen Anwendung steht eine weitergehende theologische Erörterung des Glaubenssinnens noch aus. Wenn auch namentlich Karl Rahner und Yves Congar weitreichende Reflexionen liefern<sup>7</sup>, muss das dem Glaubenssinn inhärente Zueinander von subjektivem Empfinden und objektivem Inhalt weiter aufgeklärt werden. Ob dies auf die genuin katholische Lesart der Traditionsbildung zurückzuführen sei, ist hier nicht das Thema. Interessieren soll vielmehr die Aktualität durch die Befragung zur Außerordentlichen Familiensynode ebenso wie die Verabschiedung des Textes der Theologenkommision. Die von Daniel Deckers aufgestellte These scheint sich nicht in allem halten zu lassen. Die Befragung an sich stellt nicht das Novum dar. Den Bischöfen war es, genauer gesehen, überlassen, die Gläubigen für die Beantwortung der Fragen hinzuzuziehen.<sup>8</sup> Auch wenn diese Möglichkeit ebenso im Jahr 1946 gegeben war, scheint sie nicht im umfangreichen Maße genutzt worden zu sein.<sup>9</sup>

Eben dann stellt sich aber die Frage, ob es bei diesem Spannungspol zwischen Gewissensfreiheit und Lehrautorität nun erstens um den *sensus fidei* und die Lehrautorität, zweitens um die im Vatikanum II angesprochene Gewissensfreiheit überhaupt geht. Schärfer gefragt: Stellt sich diese Frage überhaupt innerhalb der Glaubensgemeinschaft, kann es also gegenüber den Inhalten einer Glaubensgemeinschaft eine Freiheit geben, die sich als Religionsfreiheit, also die Freiheit, sich zu den Inhalten der Religion zu verhalten, versteht?

---

<sup>7</sup> Vgl. u.v.m. Yves Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 3. Auflage 1964; *ders.*, Versuch einer Synthese, in: *Concillium* 17 (1981) 669–679; Karl Rahner, *Häresien in der Kirche heute?*, in: *ders.*, Schriften zur Theologie Bd. IX, Einsiedeln 1970, 455–478; *ders.*, Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes, in: *ders.* – Heinrich Fries (Hg.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München 1981, 15–29; *ders.*, *Glaubensbegründung heute*, in: *ders.*, Schriften zur Theologie Bd. XII, Zürich 1975, 17–40. Dazu u.v. auch John J. Burkhard, *Sensus* (s. Anm.2) 27f.

<sup>8</sup> Vgl. [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2015/2015-Bischofssynode-Lineamenta.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/2015-Bischofssynode-Lineamenta.pdf), Seite 3 [4.3.2016].

<sup>9</sup> Das Dokument sowie der Fragebogen sind einsehbar unter: [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/Dossiers\\_2012/2013-Vorbereitungsdokument-Bischofssynode.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/Dossiers_2012/2013-Vorbereitungsdokument-Bischofssynode.pdf) [4.3.2016].

„Diesen Inhalten gegenüber, die die Identität der Glaubensgemeinschaft begründen, kann es innerkirchlich keine Religionsfreiheit geben. Aber der Umgang mit anderen Meinungen, auch innerhalb der Kirche, kann und sollte davon geprägt sein, dass Glaubenszustimmung und auch Glaubensabweichung Akte der Freiheit der Person sind.“<sup>10</sup> Weiter gefragt: Hat der *sensus fidei fidelis* überhaupt mit der Gewissensfreiheit zu tun und kann er überhaupt in einer Spannung zur Lehrautorität stehen?

### 3. Gewissens- und Religionsfreiheit im II. Vatikanischen Konzil

Liegen den – so in großer Übereinstimmung – als Spitzentexte zu bezeichnenden Aussagen zur Religionsfreiheit in der Erklärung über religiöse Freiheit *Dignitatis humanae* die Aussagen zur Gewissensfreiheit in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et spes* zugrunde, haben beide doch unterschiedliche Funktionen. Beruft sich die Passage in *Gaudium et spes* 16 auf die traditionelle katholische Lehre zum Gewissen, „Übergang“ in dem Dokument *Dignitatis humanae*, so Eberhard Schockenhoff, „die Kirche ihre geistige und kulturelle Selbstisolation. Sie fand durch die – wenn auch sehr späte – öffentliche Anerkennung der Religionsfreiheit Anschluss an die bürgerliche Freiheitsbewegung des 19. Jahrhunderts, die zu den wichtigsten geistigen, kulturellen

---

<sup>10</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach, in: ders., Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat- Gesellschaft- Kirche 3), Freiburg i. Br. 1990, 59–70; hier 68. Vgl. auch: Eberhard Schockenhoff, Die religiöse Freiheit, in: Christ in der Gegenwart 27+28 (2012), [http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel\\_angebote\\_detail?k\\_beitrag=3432738](http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=3432738) [23.3.2016]: „Dem Konzil blieb die Möglichkeit verschlossen, ein eigenes Toleranzverständnis zu entwickeln, das Toleranz als kommunikative Grundeinstellung gegenüber den anderen und als Achtung vor ihrer religiösen Glaubens- und Lebenswelt versteht. Tatsächlich steht der Weg zu einem solchen positiven Toleranzbegriff jedoch offen, nachdem das Konzil die religiöse Toleranz im Recht der Person verankerte. Auch entspricht die Reflexion darauf, was Toleranz für den interreligiösen Dialog und das Zusammenleben der Menschen in einer multikulturellen Weltgesellschaft bedeutet, dem Anliegen des Konzils, den Respekt vor der Wahrheitssuche der anderen mit dem Bekenntnis zum Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens zu verbinden.“

und politischen Wurzeln der gegenwärtigen Welt zählt.<sup>11</sup> GS 16 sichert die Überzeugung, dass das Gewissen die letzte Instanz für die persönliche Entscheidung in Konfliktsituationen darstellt. „Das Gewissen ist der verborgenste Kern und das Heiligtum des Menschen, in dem er allein ist mit Gott, dessen Stimme in seinem Innersten wiederhallt.“ (GS 16,1) Die Rückführung des Gewissens auf Gott zeigt zweierlei an. So wird das Vorfinden „eines Gesetzes“ im „Innersten seines Gewissens“ auf das Zueinander von Gott und Mensch dergestalt beschrieben, das ihm dieses von „Gott in sein Herz eingeschrieben“ wurde.

Nachdem allerdings in der Aufklärung die philosophische Kritik an der theologischen Rückführungen vernunftorientierter Operation innerhalb des Subjekts grundlegend geäußert wurde, erscheint das Verständnis des Gewissens als eines Neuansatzes bedürftig. Immanuel Kant versteht dann das Gewissen als „das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen (vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen und entschuldigen)“.<sup>12</sup> Grundet in den Kritiken Kants die „bis heute normative Selbstausslegung der Moderne“, weil „in ihnen das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein seine maßgebliche erkenntnistheoretische Grundlegung erfährt“<sup>13</sup>, sind diese bis in das Selbstverständnis des modernen Menschen nicht ohne Folgen. Vor allem wird die Autonomie als Selbstbindung des Willens an das Sittengesetz von Bedeutung sein. „Unter Autonomie der Vernunft ist – zunächst einmal negativ gesprochen – *nicht* zu verstehen, dass Vernunft sich selber als das Höchste betrachtet. Unter Autonomie der Vernunft ist aber wohl zu verstehen, dass die Vernunft das, was sie als das Höchste betrachtet, sei es der Glaube an Gott, sei es sie selbst, sei es die Moral, unter ihre Kritik nimmt, das heißt, dass sie nicht unkritisch etwas als das Höchste und unbedingt Verbindliche betrachtet, nur weil es als das Höchste bezeichnet wird.“<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> *Immanuel Kant*, Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Bd. VIII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1982, A 99.

<sup>13</sup> *Georg Essen*, Nachholende Selbstmodernisierung? Katholische Kirche und politische Offenheit, in: ThG 56, 3 (2013) 208–220, hier 214.

<sup>14</sup> *Hermann Krings*, Freiheit als Chance, in: Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit. Hermann Krings antwortet Eberhard Simons, Düsseldorf 1972, 24.

Hier werden sich die Gründe für die wahrnehmbaren kognitiven Spannungen finden lassen, die sich in der traditionellen Auslegung des Gewissens finden. Wie solle sich, so kann gefragt werden, der gläubige Katholik, die gläubige Katholikin, als Bürger und Bürgerin zweier Welten verstehen, in denen die eine eine säkular-autonome, die andere eine theonome Gestalt der Begründung moralischer Urteile verlangt?<sup>15</sup> Das Zueinander dieser beiden Kulturen und Welten wird vermutlich deutlich über eine personale Herausforderung hinausgehen. Vor diesem Hintergrund sind die in *Dignitatis humanae* 1 und 2 ausformulierten Bekenntnisse zur Religionsfreiheit als wichtiger Schritt darzustellen<sup>16</sup>, die ihre Grundlegung in dem in GS 16 begründeten Gewissen haben.<sup>17</sup> Die Religionsfreiheit als Gewissensfreiheit kann zunächst in einem doppelten Sinn verstanden werden. Sie ist „die Freiheit im negativen Sinn, niemals gezwungen werden zu dürfen, gegen sein Gewissen zu handeln, und die Freiheit im positiven Sinn, niemals daran gehindert werden zu dürfen, gemäß seinem Gewissen zu handeln (DH 2).“<sup>18</sup> Vor allem aber wird deutlich, dass das Gewissen eine vernunftgeleitete Reflexions- und Urteilsinstanz darstellt, die für ihre Zustimmung oder Ablehnung Begründungen braucht, die sich durch den dem Gewissen zugrunde gelegten Kontext seiner Bildung und damit sowohl im Inhalt der Gewissensentscheidung als auch in der Kriteriologie des Urteils unterscheiden werden.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. *Johanna Rahner*, Lehramt und Glaubenssinn. Anmerkungen zu einem zunehmend schwieriger werdenden dogmatischen Lehrstück, in: Markus Knapp – Thomas Söding (Hg.), *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche*, Freiburg i. Br. 2014, 165–181, hier 165. 167.

<sup>16</sup> Vgl. *Eberhard Schockenhoff*, *Freiheit* (s. Anm. 10).

<sup>17</sup> Vgl. *Roman Siebenrock*, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Sonderausgabe Freiburg i. Br. 2009, 123–218, hier 173.

<sup>18</sup> *Sabine Demel*, Religionsfreiheit, in: dies., *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br. 2010, 528.

<sup>19</sup> Wie sehr diese Spannung sich binnenkirchlich auswirkt, wird an der Auslegung von c. 752 in *Norbert Lüdecke – Georg Bier*, *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*, Suttgart 2012, 87, deutlich, wo betont wird, dass der Gehorsam in der Kirche grundsätzlich nicht unter dem „Vorbehalt der eigenen Gewissensentscheidung stehe“, auch wenn es nicht nur um Glaubensgehorsam gehe.

Richtig wird die Erklärung zur Religionsfreiheit jedoch nur zu würdigen sein, wenn, so Ernst Wolfgang Böckenförde, der Kern der Erneuerung im Vergleich zur vorkonziliaren Lehre gesehen wird.<sup>20</sup> In DiH 2 wird das Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit deklariert. Darin ist die erwähnte doppelte Bestimmung der Gewissensfreiheit ausgedrückt.<sup>21</sup> Die epochale Leistung des Konzils wird auf der Folie der vorkonziliaren Situation deswegen erst deutlich, weil mit der Anerkennung der Religionsfreiheit durch das kirchliche Lehramt die Argumentationslogik selbst auf den Kopf gestellt wird.<sup>22</sup> Die durch die Religionskriege verheerende Lage in Europa war nicht zuletzt deswegen entstanden, weil „die Christen das Recht auf freie Religionsausübung verworfen“ haben und „dafür den weltlichen Arm des Staates und die Ordnung des Rechts in Dienst“<sup>23</sup> genommen haben. Ein möglicher politischer Frieden war – angesichts der für notwendig gehaltenen Intoleranz „gegenüber jedem Feind der wahren Religion bzw. des reinen Evangeliums“<sup>24</sup> – nur über eine veränderte politische Ordnung zu gewinnen, die sich „von der bis dahin unbestrittenen Verankerung in der wahren Religion zu lösen“<sup>25</sup> begann. Religionsfreiheit wurde nur dort eine Wirklichkeit, wo sie von der politischen Ordnung durchgesetzt wurde – gegen den Widerstand und Widerspruch der Kirche(n). Die katholische Kirche – so Böckenförde zusammenfassend – hat in dieser Entwicklung „die Anerkennung eines Rechts auf Religionsfreiheit im Ergebnis immer abgelehnt. Sie ging dabei vom Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit aus [...]“.<sup>26</sup> Höhepunkte dieser Ablehnung sind das Breve *Quod aliquantum* von Papst Pius VI. vom 10. März 1791, die Enzyklika *Mirari vos* von Papst Gregor XVI. vom 15. August 1831<sup>27</sup>, die

<sup>20</sup> Vgl. u.v. *Heinrich Fries*, Sensus (s. Anm. 3) 55.

<sup>21</sup> Vgl. *Roman Siebenrock*, Kommentar (s. Anm. 17) 173.

<sup>22</sup> Vgl. *Eberhard Schockenhoff*, Freiheit (s. Anm. 2).

<sup>23</sup> *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Bedeutung (s. Anm. 10) 60.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Vgl. *Roman Siebenrock*, Kommentar (s. Anm. 17) 146f. Siebenrock stellt sowohl die Differenz der amerikanischen und französischen Revolution in ihren Folgen für den katholischen Umgang mit den bürgerlichen Freiheiten dar als auch die wechselseitige Geschichte im Gefolge der französischen Revolution, deren Deklaration der Menschenrechte zunächst sehr wohl vom „niedereren Klerus“

Enzyklika *Quanta cura* von Pius IX. vom 8. Dezember 1864 mit dem Syllabus als Anhang<sup>28</sup>, zu finden auch noch 1948 in der Zeitschrift „Civiltà Cattolica“.<sup>29</sup>

Ungeachtet einer vorsichtigen Veränderung dieser Positionen durch Papst Pius XII.<sup>30</sup> besteht der Kern der vorkonziliaren Lehre darin, „dass Subjekt, Träger des Rechts nicht der Mensch als Person war. [...] Recht kam dem Menschen nicht als Menschen zu, als Ausfluss seines personalen Seins und zur Sicherung seiner personalen Freiheit, sondern nur, sofern und soweit er in der religiösen und sittlichen Wahrheit steht. Nicht der Mensch als solcher, sondern nur die Wahrheit hatte letztlich Recht.“<sup>31</sup> Damit ist ein Zusammenleben ein Gegeneinander von Machtansprüchen, so dass derjenige Mensch und dasjenige System Recht hat, das in der Wahrheit steht. „Über die Frage ‚Bruch oder Kontinuität?‘ in Bezug auf die vorangehende Lehrtradition der Kirche wurde bereits auf dem Konzil erbittert gestritten. Bis heute zeichnet sich kein einheitliches Urteil

---

(ebd.) mitgetragen wurde und erst durch die weitere Zuspitzung (der Eid wird auch von den Klerikern verlangt, Septembermorde 1792) in das Gegenteil umschlägt, ein „Disclosure-Erlebnis der katholischen Kirche in der Moderne“ (ebd.) mit weitreichenden Folgen. Konkret DH 2731: „Diesem geradezu pesthaften Irrtum bahnt freilich jene vollständige und ungezügelter Meinungsfreiheit den Weg, die zum Sturz des heiligen und bürgerlichen Gemeinwesen weit und breit grasiert, wobei manche noch mit größter Unverschämtheit behaupten, es fließe aus ihr ein Vorteil für die Religion.“ Vgl. auch Schockenhoff, Freiheit.

<sup>28</sup> Vgl. *Roman Siebenrock*, Kommentar (s. Anm. 17) 147. Siebenrock zitiert dort (in Anm. 79) die nicht im DiH zu findende Passage, die die Auffassung von Papst Gregor XVI. bestärkt, es sei „ein Wahnsinn genannt“ worden, „die Meinung nämlich, die Freiheit des Gewissens und der Kulte sei ein jedem Menschen eigenes Recht, welches durch das Gesetz ausgesprochen und festgestellt werden müsse in jeder wohl konstituierten Gesellschaft, und die Bürger besäßen das Recht auf die durch keine kirchliche oder staatliche Behörde zu beschränkende vollständige Freiheit, ihre Gedanken jeglicher Art, sei es durch das mündliche Wort oder durch den Druck oder auf andere Weise zur Öffentlichkeit zu bringen und aussprechen zu können.“ (Pius IX., *Quanta cura* 7)

<sup>29</sup> Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Bedeutung (s. Anm. 10) 62. Dort werde, so Böckenförde, „dem Irrtum kein Recht auf gesetzliche Existenz“ anerkannt. Der Gedanke findet sich bereits in der Enzyklika *Mirari vos* (DH 2731).

<sup>30</sup> Vgl. die sogenannte „Toleranzansprache“ von 1953: Ansprache Pius XII. beim fünften Nationalkongress des Verbandes katholischer Juristen am 6.12.1953, in: AAS 45 (1953) 794–802.

<sup>31</sup> *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Bedeutung (s. Anm. 10) 62.

ab.<sup>32</sup> Wichtig ist die Erkenntnis, dass in DiH „das äußere Recht jedes Menschen auf religiöse Freiheit“ anerkannt wird und dieses „als ein unabdingbares Recht der menschlichen Person“ versteht.<sup>33</sup> Damit stellt die Erklärung vor allem heraus, dass dieses Recht auf die Freiheit in religiösen Fragen und Ausdruck unabhängig ist, und zwar sowohl von der Überzeugung einzelner als auch vom eigenen Bemühen um diese Wahrheit.

Ein Prinzip der „rechtlichen Unverfügbarkeit der personalen Freiheit in Bezug auf die Religion“<sup>34</sup> wird anerkannt. Hier konkretisiert sich der im Teil I der Erklärung intendierte Zugang zur Religionsfreiheit als ein philosophischer, der damit alle Menschen anspricht, weil sie alle mit Würde ausgestattet sind. Diese Würde wird als Vernunftbegabung und Begabung mit dem freien Willen näher ausgeführt. (DiH 2,2)<sup>35</sup> Schon die Zweiteilung der Erklärung<sup>36</sup> macht deutlich, dass es bei der Religionsfreiheit nicht um die Aufgabe eines Wahrheitsanspruches geht, sondern um eine Klärung der Zuständigkeiten. Die Verpflichtung des Menschen, die Wahrheit zu suchen, ist ebenso deutlich herausgestellt wie es in der traditionellen Argumentation zu finden ist.<sup>37</sup> Der gravierende Unterschied – und „darin liegt ihr grundlegender und epochemachender Fortschritt – [besteht] zwischen der rechtlichen Ordnung auf der einen und moralischen Verpflichtung auf der anderen Seite.“<sup>38</sup> Die Erklärung zur Religionsfreiheit stellt sich durchaus in die Tradition der Toleranzlehre, allerdings grenzt sie deren Geltungsbereich radikal ein und beschränkt ihn auf jenen Bereich, in den sie gehört: in den

---

<sup>32</sup> Eberhard Schockenhoff, Freiheit (s. Anm. 10); vgl. etwa Roman Siebenrock, Kommentar (s. Anm. 17) 148, Anm. 79.

<sup>33</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bedeutung (s. Anm. 10) 63.

<sup>34</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, a. a. O. 64.

<sup>35</sup> Vgl. Roman Siebenrock, Kommentar (s. Anm. 17) 166f.

<sup>36</sup> So die Unterteilung in I. Allgemeine Erwägungen der religiösen Freiheit und II. Die religiöse Freiheit im Licht der Offenbarung.

<sup>37</sup> Die Kontinuität oder Diskontinuität scheint auf dem Konzil bis in den Text hinein nicht entschieden zu sein. So bleibe die Lehre der moralischen Pflicht gegenüber der katholischen Kirche als einzig wahrer unangetastet, es solle aber auch eine Weiterentwicklung der Lehre zur religiösen Freiheit der „jüngeren Päpste“ angestrebt werden. Vgl. DiH 1,3. Dazu auch Roman Siebenrock, Kommentar (s. Anm. 17) 171; ebenso Eberhard Schockenhoff, Freiheit (s. Anm. 10).

<sup>38</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bedeutung (s. Anm. 10) 65.

Bereich der moralischen Verpflichtung. Für Böckenförde bestand die „Unhaltbarkeit der traditionellen katholischen Toleranzlehre [...] also darin, dass Prinzipien, die für den moralischen Bereich ihre Gültigkeit hatten, ohne weiteres auf den rechtlichen Bereich übertragen wurden.“<sup>39</sup>

Solchermaßen begrenzt, ist die Lehre der Religionsfreiheit auf den äußeren Bereich bezogen und verneint diese, wie erwähnt, für den Binnenbereich einer Religion.<sup>40</sup> Der theologische Nucleus der Erklärung zur Religionsfreiheit wird aber an einem anderen Punkt zu suchen sein und in ihm finden sich die Konvergenzen zur Frage des *sensus fidei*. Der zweite Teil in *Dignitatis humanae* hält in DiH 10 fest, dass der „Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten muss.“ Es darf niemand gezwungen werden<sup>41</sup>, „denn der Glaubensakt ist seiner eigenen Natur nach freiwillig, da der Mensch, von Christus, dem Erlöser, losgekauft und zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus berufen, dem Sich offenbarenden Gott nicht anhangen kann, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht, Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam geleistet hat.“ (DiH 10,1) Die Anstrengung, die im ersten Teil von DiH in philosophischer Grundlegung hineingenommene Freiheitskonzeption in den theologischen Duktus zu integrieren, weist die ausführliche Fußnote in DiH 10,1 auf. Darin sieht sich die freiheitliche Annahme des Glaubens als Gewissensentscheidung in einer vernunftförmigen Gestalt in die Tradition der ‚*Analysis fidei*‘ gestellt.<sup>42</sup> Mit der Konkretisierung des Glaubensaktes als freiheitliche Tat des Menschen wird zugleich deren Vernunftgegründetheit betont. Damit wird der Glaubensgehorsam als freie Antwort auf den Ruf Gottes im Gewissen verstanden. Gerade aber diese Merkmale scheinen den Glaubensakt vom Glaubenssinn zu unterscheiden, wenngleich die Begrifflichkeit, Funktion und Kategorialität des letzteren im Blick auf die Glaubenserkenntnis umstritten ist.

Sehr deutlich wird sowohl die Gewissensfreiheit als auch die in ihr gründende Religionsfreiheit als persönliche Religionsfreiheit in einem Zueinander von Erkennen und Entscheiden im Gewissen si-

<sup>39</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, a. a. O. 66.

<sup>40</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, a. a. O. 68. Dem entspricht c. 748 § 1 CIC.

<sup>41</sup> Dem entspricht die Ausformulierung in c. 748, § 2 CIC.

<sup>42</sup> Vgl. Roman Siebenrock, Kommentar (s. Anm. 17) 187.

tuiert. Nachdem diese in der Person angesiedelt und mit seiner Würde begründet ist, als Glaubensantwort zudem nur in Freiheit als Glaubensgehorsam verstanden werden kann, die vor der Vernunft geschieht, wird die traditionelle Lehre des Glaubensaktes als eines Ineinander von Intellekt und Glaube aufrechterhalten.<sup>43</sup> Davon wird der *sensus fidei* als vorbegriffliches Vermögen zu unterscheiden sein. Wie und wo sich das Spannungsfeld zu lehramtlicher Autorität aufspannt, wird nicht zuletzt an der Erfassung der Erkenntnis-kriterien zu entscheiden sein.

#### 4. Der *Sensus fidei* im Spannungsfeld zwischen Gewissensfreiheit und lehramtlicher Autorität

##### a) Die Begriffsbestimmung der Internationalen Theologischen Kommission

Nach einer ausführlichen Darstellung biblischer Grundlagen und historischer Rezeptionen untersucht das Papier der Theologenkommision die Bedeutung des *sensus fidei fidelis* systematisch.<sup>44</sup> Auch wenn die begriffliche Bezeichnung hier zwischen Instinkt (49), der „gelebten Erfahrung des Glaubens“<sup>45</sup>, „natürlichen, unmittelbaren und spontanen Reaktion“ (54) und Gespür changiert, ist die argumentative Herleitung des *sensus fidei fidelis* eindeutig. Die Tugend des Glaubens ist für den *sensus fidei fidelis* vorausgesetzt. Mit dieser

---

<sup>43</sup> *Norbert Lüdecke – Georg Bier*, Kirchenrecht (s. Anm. 19) 82, machen darauf aufmerksam, dass die Zustimmung vom „religiösen Gehorsam des Verstandes und des Willens“ bei nicht-definitiv vorgelegten Lehren, also auch denen zur Ehe- und Sexualmoral, zu unterscheiden ist, c. 752 beziehe sich auf LG 25. Die religiöse Zustimmung müsse gerade nicht aus der Einsicht geschehen, sondern im Gehorsam. Die mangelnde Einsicht sei daher „durch den Willen zu überbrücken. Sofern der Wille durch Befehle angesprochen wird, hat die Zustimmung den Charakter des Gehorsamsaktes. Zustimmung und Gehorsam sind in dieser Sicht nicht Alternativen. Es geht um die Zustimmung aus und als Gehorsam.“ (ebd. 85)

<sup>44</sup> *Internationale Theologische Kommission*, Kapitel 2 Der *sensus fidei fidelis* im persönlichen Leben des Gläubigen 48–65. Vgl. zum Thema auch *Wolfgang Beinert*, Bedeutung (s. Anm. 3) 294–302; er liefert eine ausführliche theologische Begründung, die den Satz „Gott ist die Liebe“ zugrunde legt.

<sup>45</sup> *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei* und *sensus fidelium* 49, Anm. 62.

Voraussetzung ist jene transzendente Struktur gemeint, die die weitere Herleitung bestimmt. Unter Tugend wird nämlich genauer gesehen die „feste Bereitschaft (oder Habitus) einer Person, sich in einer bestimmten Weise entweder intellektuell oder moralisch zu verhalten“ (51) verstanden. Diese Tugend wird einer durch ihre freie Übernahme „zweiten Natur“ ähnlich, die für das Leben des Menschen bestimmende Wirkung erhält. Der *sensus fidei* nun entsteht durch den Akt der Übereinstimmung, „die die Tugend des Glaubens zwischen dem glaubenden Subjekt und dem authentischen Gegenstand des Glaubens herstellt, nämlich der göttlichen Wahrheit, die in Jesus Christus geoffenbart ist.“ (50)<sup>46</sup> Diese Tugend wird als Disposition verstanden, die zum Ziel die Einhaltung der gegebenen vollen Wahrheit hat. (56)

Nachdrücklich differenziert das Papier den Grad, mit dem diese Tugend zum Ausdruck gebracht wird. So sei der *sensus fidei* auch in jenen, die noch nicht zur vollen Gemeinschaft mit der Kirche gelangt seien, aber getauft wurden (56).<sup>47</sup> Damit schlägt sich die changierende Begrifflichkeit jedoch in der erkenntnistheoretischen Relevanz nieder. Die angelegte, aber noch nicht ausdrücklich gelebte Tugend des Glaubens würde wohl eher dem *instinctus fidei* entsprechen, der in der Tat als eine Art Disposition gedacht wurde.<sup>48</sup> Weil der *sensus fidei* in dieser doppelten Bedeutung erfasst wird, ist er als solcher in einer Veränderung denkbar, die in einem unmittelbar proportionalen Verhältnis zur gelebten Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche in ihren Vollzügen steht (57). In dieser Argumentation wird die subjektive, innere Befähigung, den Glauben zu erfassen, betont und in einen Zusammenhang zum Glaubenssinn des gesamten Gottesvolkes gebracht, denn erst in der Praxis ist die Manifestation des Glaubenssinn zu erkennen. (60–65) Diese Ausdrucksformen werden in der Fähigkeit benannt, in drei Bereichen zu unterscheiden, ob in der Praxis, Predigt oder Zeugnis die Übereinstimmung mit dem wahren Glauben bestehe. (60) Der *sensus fidelis/fidelium* sei also nach Auffassung der Theologenkommission eine durch den Geist vergebene Fähigkeit. „Theologically understood, the *sensus fidei/sensus fidelium* is the in-

<sup>46</sup> Vgl. Leo Scheffczyk, *Sensus* (s. Anm. 3) 423.

<sup>47</sup> Vgl. John J. Burkhard, *Sensus* (s. Anm. 2) 38.

<sup>48</sup> Vgl. die Differenzierung bei Peter Hünermann, Art. *sensus fidei*, in: LThK Bd. 9, 3. Völlig überarbeitete Auflage, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 465–467.

stinct for the truth of the gospel that believers have *as believers*, anointed by and attuned to the spirit of truth.“<sup>49</sup>

## b) Theologische Rückfragen

Die pneumatologische Grundstruktur sowie die Begründung des *sensus fidelium* vertiefen die theologische Schwierigkeit der beanspruchten Erkenntniskategorie. Heinrich Fries weist darauf hin, dass eine „genaue Vermittlung dieser beiden Weisen der Unfehlbarkeit [...] durch das Konzil selbst nicht geschehen [ist]. Es wurde auch kein Zusammenhang hergestellt zwischen dem Glaubenssinn der Gläubigen im Verhältnis zum Lehramt und Bischöfen.“<sup>50</sup> Wolfgang Beinert sieht als die Schlüsselbegriffe der christlichen Theologie „Heil, Glaube, Kirche.“ Diese aber setzten „den Glaubenssinn der Gläubigen voraus. Ist der aber gegeben und ist er ein Mittel der Glaubenserkenntnis, dann darf sich der Dogmatiker seiner als Erkenntniskriterium bedienen, um die Offenbarung genauer und tiefer zu erfassen.“<sup>51</sup> Die Relevanz des *sensus fidelium*, wird also – weil sie mit Rückbezug auf LG 12 im Zusammenkommen der Gläubigen betrachtet wird – vor allem in der Erkenntnis- und Entscheidungskompetenz diskutiert.<sup>52</sup> Dies wird argumentativ rückgebunden an die theologischen Spekulationen im 19. Jahrhundert, durch die historischen Belege für den *sensus fidelium* in seiner Bedeutung der Wahrheitsfindung sowie in der Wiederaufnahme von Karl Rahner und Yves Congar begründet.<sup>53</sup> Weil sich historisch Ereignisse feststellen lassen, die die Mitentscheidung der Gläubigen kennen, wird dieser Gedanke für die heutige Situation kontextualisiert. Der Impuls von Henry Newman, dass eine Mitentscheidung bei einem Dogma weitere Konsultationen denkbar sein ließen<sup>54</sup>, sowie die veränderte kirchenpolitische und gesellschaftliche Situation lassen den Gedan-

<sup>49</sup> Paul McPartlan, Response (s. Anm. 2) 46.

<sup>50</sup> Heinrich Fries, Sensus (s. Anm. 3) 68; vgl. Wolfgang Beinert, Bedeutung (s. Anm. 3) 290f. In LG 12,1 ist allerdings klar zum Ausdruck gebracht, dass sich der Glaubenssinn immer unter der Leitung des Lehramtes ausdrücke.

<sup>51</sup> Wolfgang Beinert, Bedeutung (s. Anm. 3) 298.

<sup>52</sup> Vgl. Georg Bier, Wir sind Kirche (s. Anm. 3) 93–96; als Gegenbeispiel Patrick Granfield, Sensus (s. Anm. 5).

<sup>53</sup> Nachweise in Anm. 7.

<sup>54</sup> Vgl. Wolfgang Beinert, Bedeutung (s. Anm. 3) 288.

ken zu, es könne sich an der Entscheidungsstruktur grundsätzlich und mit dem Hinweis auf den *sensus fidelium* etwas verändern.<sup>55</sup> In dieser Landschaft zeichnen sich sowohl in dogmatischer als auch in kirchenrechtlicher Literatur zwei Tendenzen ab.<sup>56</sup>

### (1) Die Suche nach Erweiterungen des Einbezugs der Gläubigen

„Catholic canon lawyer disappointed by the absence of meaningful references to the *sensus fidelium* in the Code of Canon Law 1983“<sup>57</sup> – so John Burkhard – suchten nun nach Erweiterungen des Einbezugs der Gläubigen, diese seien vor allem in den diözesanen und parochialen Strukturen zu finden. Dabei seien alle jene Themen zur Konsultation denkbar, die relevant für die Kirche als solche seien. Darüber hinaus wäre die Ernennung des Bischofs neu zu strukturieren<sup>58</sup>, auch aus guten historischen Gründen, aber ebenso auf-

---

<sup>55</sup> Allerdings weist bereits *Wolfgang Beinert*, Glaubenssinn (s. Anm. 3) 106f., darauf hin, „dass zwischen Geist und Worten des Konzils und der nachkonziliaren Lehrverkündigung einerseits und der Praxis der Kirchenleitung [andererseits] ein unübersehbarer Hiatus klappt.“ Besonders sei dies in der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ ersichtlich. Er betont aber auch mit *Medard Kehl* die „Anzahl von Phänomenen“ die als ein „wachsende[s] Bewusstseins der Bedeutung des *sensus fidelium* gedeutet werden dürfen.“

<sup>56</sup> Zur kirchenrechtlichen Gegenüberstellung vgl. *Judith Hahn*, Lehramt und Glaubenssinn. Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis – aus aktuellem Anlass, in: *Markus Knapp – Thomas Söding* (Hg.), *Glaube* (s. Anm. 15) 182–212, hier 190f. Dogmatisch korrespondiert dieser Wahrnehmung eine ähnliche Situation, die eine weitreichende und weniger weitreichende Argumentation darstellt. Diese schlägt sich auch in den verwendeten Metaphern für die Kirche wieder. Als Beispiel einer weniger weitreichenden Argumentation mit der dann konsequent verwendeten Metapher „Leib Christi“ *Leo Scheffczyk*, *Sensus* (s. Anm. 3), ebenso *Joseph Ratzinger*, *Kommentar zu Prooemium, I. und II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei verbum*, in: *LThK<sup>2</sup>* 13, 504–528. Die andere Position stärken *Johanna Rahner*, *Lehramt* (s. Anm. 15); *Heinrich Fries*, *Sensus* (s. Anm. 3); *Wolfgang Beinert*, *Bedeutung* (s. Anm. 3); *ders.*; *Glaubenssinn* (s. Anm. 3); *Herbert Vorgrimler*, Vom „*sensus fidei*“ zum „*consensus fidelium*“, in: *Concilium* 21 (1985) 237–242; *ders.*, Die Lehrautorität der Gläubigen. Karl Rahners Überlegungen zum „*sensus fidelium*“, in: *Rahner Lecture 2013*, München – Freiburg i. Br. 2013, 15–26; *Patrick Granfield*, *Sensus* (s. Anm. 5); *Gerhard Voss*, *Sensus fidelium – der „Glaubenssinn“ der Gläubigen*, in: *Una Sancta* 1, 60. Jhg. (2005), 110–118, u.v.m.

<sup>57</sup> *John Burkhard*, *sensus* (s. Anm. 2) 24.

<sup>58</sup> Vgl. *John Burkhardt*, a. a. O. 35.

grund des gemeinsamen Priestertums aller.<sup>59</sup> Es wäre so durchaus denkbar, ein demokratisches Element in der Kirche zu etablieren und dies in einer größtmöglichen Beteiligung zu ermöglichen.<sup>60</sup> Durch die Betonung des *sensus fidelium* als Glaubenssinn aller Gläubigen werde eine „fast vergessene Wahrheit“<sup>61</sup> wieder betont und in die theologische Reflexion geholt. Damit wird diese Tradition nicht nur neu entdeckt, sondern das Konzil hat „die Hierarchie und ihre Kompetenzen in das Ganze des Gottesvolkes zurückzubinden versucht [...]“<sup>62</sup>, wenn auch nicht eindeutig. Denn es sei nicht geklärt, ob dem Gottesvolk im Glaubenssinn auch im Bereich der theoretischen Lehre eine Lehrkompetenz zukomme und wie sich der Konsens entdecken lasse.<sup>63</sup> Nun sei eine Glaubensübereinstimmung eben auch nur feststellbar, wenn sie sich äußern könne. An der Kommunikationsgemeinschaft hängt dann alles.

Herbert Vorgrimler verweist auf die Theologie Karl Rahners, der das Glaubensbewusstsein des Einzelnen, der Einzelnen als „konkreten Katechismus“ verstanden habe.<sup>64</sup> Damit wird der *sensus fidelium* aus dem vorreflexiven Bereich herausgeholt und streng genommen

<sup>59</sup> Vgl. dazu *Patrick Granfield*, *Sensus* (s. Anm. 5) 486.

<sup>60</sup> *Sabine Demel*, Vertrauen in das Wirken des Geistes. Entfaltungsräume für den Glaubenssinn der Gläubigen, in: *HerKorr* 68 (2014) 524–529, hier 524; *Wolfgang Beinert*, Bedeutung (s. Anm. 3) 288; *Johanna Rahner*, Lehramt (s. Anm. 15) 165; *Armin Kreiner*, Art. Konsens, II. Systematisch-Theologisch, in: *LThK* Bd. 6, 3. völlig überarbeitete Auflage, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 289–291, hier 290.

<sup>61</sup> *Herbert Vorgrimler*, *Sensus* (s. Anm. 56) 238; *Heinrich Fries*, *Sensus* (s. Anm. 3) 65; *Wolfgang Beinert*, Bedeutung (s. Anm. 3) 286.

<sup>62</sup> *Herbert Vorgrimler*, *Sensus* (s. Anm. 56) 238.

<sup>63</sup> Vgl. *Herbert Vorgrimler*, a. a. O. 239; vgl. *Heinrich Fries*, *Sensus* (s. Anm. 3) 68. Er verdeutlicht die „besondere Funktion des Lehramtes der Hierarchie [...] sich nicht auf den Glauben überhaupt und insgesamt [zu beziehen], sondern auf die dem Glauben zu entnehmende und in ihm enthaltende Lehre, auf das Depositum fidei, als eine, nicht die einzige Gestalt des Glaubens. Dieses Lehramt hat die Funktion einer *authentischen Interpretation* und einer als notwendig angesehen *verbindlichen Lehrentscheidung*.“ (kursiv im Original) *Wolfgang Beinert*, Bedeutung (s. Anm. 3) 298, stellt fest, dass es eine „dreifache Glaubenserkenntnis“ gebe: „die aller Gläubigen, die der Bischöfe und die des Papstes. Kriteriologisch ergibt sich das Problem: inwiefern ist die Glaubenserkenntnis der verschiedenen Subjekte dogmatisches Kriterium?“

<sup>64</sup> Vgl. *Herbert Vorgrimler*, *Sensus* (s. Anm. 56) 239, mit dem Verweis auf *Karl Rahner*, *Häresien in der Kirche heute?: Schriften zur Theologie IX*, Zürich 1970, 453–478.

das Thema gewechselt zur frei übernommenen, vor der Vernunft verantworteten Glaubensantwort, die Gründe benennt.<sup>65</sup> So kann Vorgrimler den Gedanken Rahners auch weiterführen und feststellen, dass das Subjekt im eigenen Glaubensbewusstsein dann eine persönliche Hierarchie der Wahrheiten aufstellen wird, die von der je persönlichen Situation bestimmt sein werden.<sup>66</sup> Damit entstehe aber die „christlich-konkrete Praxis [...] aus dem Glaubenssinn, sie wird nicht von ‚oben‘ ausgedacht.“<sup>67</sup> Dieser Glaubenssinn orientiere sich am Beispiel Jesu und alles, was nicht „aus dieser einfachen und praktischen Verkündigung Jesu hervorgehen und so dem ‚Volk‘ verständlich sind, sondern wieder komplizierte theoretische Begründungsprobleme aufwerfen, [...] da kommt ersichtlich ein solcher Konsens des ‚Volkes‘ nicht zustande.“<sup>68</sup> So könne sich der Konsens auch in der Verweigerung der Rezeption zeigen.<sup>69</sup>

## (2) Die Freiheit des Subjektes

Hinter der Betonung der notwendigen Kommunikation steht in der eher weitreichenden Interpretation die Betonung der Freiheit des einzelnen gläubigen Subjekts<sup>70</sup>, das in der Annahme des Glaubens

---

<sup>65</sup> Dies erklärt die Betonung der Praxis des christlichen Lebens. „Die Formen christlichen Lebens und Denkens, christlicher Spiritualität und Kunst verdienen in allen ihren Formen und wo immer sie sich finden, die größte Aufmerksamkeit der kirchlichen Gemeinschaft, auch der Fachtheologen.“ (Wolfgang Beinert, Bedeutung [s. Anm. 3] 301)

<sup>66</sup> Herbert Vorgrimler, *Sensus* (s. Anm. 56) 240.

<sup>67</sup> Herbert Vorgrimler, *Sensus* (s. Anm. 56) 241.

<sup>68</sup> Ebd. Vorgrimlers Beispiel sind die nur über das Naturrecht zu verstehende Weisungen zur Geburtenregelung. Auch Hanspeter Heinz, „Die Antworten des Glaubens sind nicht gefragt; das Verlangen nach ihnen verdirbt das Denken“ (E. Benyoetz), in: Michael Böhnke – Erwin Dirschel – Hans Gasper (Hg.), „... damit auch ihr Gemeinschaft habt“ (1 Joh 1,3). Wider die Privatisierung des Glaubens. Festschrift für Wilhelm Breuning (Osnabrücker dogmatische Studien Bd. 2), Osnabrück 2000, 81–91, hier 85f.

<sup>69</sup> Vgl. Herbert Vorgrimler, Lehrautorität (s. Anm. 56) 24. Er macht auf den Umstand aufmerksam, dass Rahner der mehrheitlichen Auffassung war, „dass es in der katholischen Theologie keinen Widerruf einer eigentlich dogmatisch definierten Lehre geben kann, wohl aber eine faktisch weit verbreitete Nichtrezeption.“ Eine Rezeption oder Nicht-Rezeption als „lehrrechtlich zentral“ auszuweisen sei jedoch umstritten, so Judith Hahn, Lehramt (s. Anm. 56) 206.

<sup>70</sup> Vgl. Peter Scharr, *Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der*

frei ist.<sup>71</sup> Der *sensus fidelium* muss dafür auf der subjektiven Ebene allerdings deutlich ausgeweitet werden, um in den Bereich der begründeten Annahme oder Ablehnung einer Auffassung zu gelangen.<sup>72</sup> Die Vorstellung also, dass der *sensus fidelium* als tugendhafte Disposition einer der vier *loci theologici* sei<sup>73</sup>, bedarf einer Ausweitung des Begriffs. Der *sensus fidelium* ist nämlich in der weiteren Lesart als *locus theologicus* eine „eigenständige Erkenntnis- und Bezeugungsinstanz des Glaubens.“<sup>74</sup> Diese Erkenntnisinstanz und die vorgestellte Beteiligung des Subjekts an einem Konsultationsprozess des Gottesvolkes verlangt aber ein Doppeltes: eine begründete Position auf seiten des Subjekts und Beteiligungsstrukturen auf Seiten der kirchlichen Gemeinschaft, die dem entsprechen, was sie benennen.<sup>75</sup> „Um den schlafenden oder verdrängten *sensus fidei* in den Herzen der Gläubigen wieder zu wecken oder bewusst zu machen,

---

Perspektive einer Konsenstheorie der Wahrheit, Studien zur systematischen und spirituellen Theologie Bd. 6, Würzburg 1992, 30–34.

<sup>71</sup> *Luigi Sartori*, Was ist das Kriterium für den „*sensus fidelium*“?, in: *Concilium* (17) 1981, 658–662, hier 660.

<sup>72</sup> Dies ist die Grundlage der Argumentation von *Judith Hahn*, Lehramt (s. Anm. 56); sie bezieht sich auf *Dominik Burghardt*, Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des *sensus fidei* im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze, Paderborn 2002. Weil ein Teil des theologischen Verstandeswissens des *sensus fidei* ein qualitativer sei, müsse der Ausdruck desselben unter dieser Perspektive betrachtet werden. Nicht also die Quantität des Dissenses sei entscheidend, wohl aber die Qualität. Diese sei an der Argumentationsstruktur zu erkennen, die sich – exemplarisch in der Befragung zur Vorbereitung der Außerordentlichen Synode zur Familie – als aus dem Glauben begründete Meinung darstellt (208ff.). Diese Überzeugung auch von Teilmengen könne nicht ignoriert werden, ihnen eigne „eine zumindest potentielle Unfehlbarkeitsperspektive“ zu (210). Allerdings stellt sich hier bereits wieder die Schwierigkeit ein, dass das „Gesprü“ bereits argumentativ vorgetragen und veranschaulicht wird und damit zudem in einen öffentlichen Raum des Dissenses gebracht wird. Die öffentliche Struktur war nun durchaus gedacht in den Befragungen – die begründete Antwort wohl ebenso. Dem Glaubenssinn zugehörig ist dann aber eine Artikulationsform, die ihrerseits bereits – wenigstens faktisch – argumentativ und urteilend tätig ist.

<sup>73</sup> Vgl. *Luigi Sartori*, Kriterien (s. Anm. 71) 661; *Leo Scheffczyk*, *Sensus* (Anm. 3) 424.

<sup>74</sup> *Sabine Demel*, *Sensus Fidelium*. Der Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes: Fromme Floskel oder erfahrbare Wirklichkeit?, Vortrag auf der 16. Bundesversammlung der KirchenVolksBewegung Wir sind Kirche, München 2004, 7.

<sup>75</sup> Vgl. *Samuel Demel*, Vertrauen (s. Anm. 60) 524.

ist – auch beim Priesternachwuchs – eine Bewusstseinsbildung auf die Notwendigkeit und die Möglichkeiten von mehr Partizipation hin notwendig.<sup>76</sup> Allerdings sei dies nur dann denkbar, so Böckenförde weiter, wenn der *sensus fidei*, damit er sich äußern kann, auch einen rechtlichen Rahmen bekomme, dies zu tun.<sup>77</sup>

Rechtliche Rahmenbedingungen seien aber so zu gestalten, so Georg Bier, dass das Recht auch seinen Namen verdiene.<sup>78</sup> Wird der *sensus fidei* weniger weitreichend betrachtet, ist die Betonung in dem Zusammenhang zur Leitung des Lehramtes der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis.<sup>79</sup> Weil in LG 12 dies ausdrücklich betont wird und zudem in Interpretation des katholischen Verständnisses der Gleichheit zu bedenken ist, wird der *sensus fidelis* ebenso wie der *sensus fidelium* in seiner Zuordnung zum Lehramt gedacht.<sup>80</sup> Joseph Ratzinger drückt seine Skepsis ebenfalls aus. „Denn dieser Theorie haftet zuviel Ungeklärtes an, als dass man sie für einen ge-

---

<sup>76</sup> Werner Böckenförde, Statement aus der Sicht eines Kirchenrechtlers, in: Dietrich Wiederkehr (Hg.), *Glaubenssinn* (s. Anm. 3) 207–213. Auch Gerhard Voss, *Sensus* (s. Anm. 56) 117; deswegen sei die von der Theologenkommission geforderte „ständige Kommunikation“ nur möglich, wenn sich „das klassische Kommunikationsmuster von oben nach unten in eine horizontale Kommunikation wandelt [...]“, so Sabine Demel, *Vertrauen* (s. Anm. 60).

<sup>77</sup> Vgl. Werner Böckenförde, Statement (s. Anm. 76).

<sup>78</sup> Vgl. Georg Bier, *Wir sind Kirche* (s. Anm. 3) 97 in Anlehnung an Werner Böckenförde, Statement (s. Anm. 76) 213. Böckenförde warnt vor einer Spiritualisierung oder Theologisierung des Kirchenrechts im Kontext des *Communio*-Begriffes: „In diesem Zusammenhang kann nicht genug davor gewarnt werden, den Begriff *communio* für die Kirche unreflektiert zu gebrauchen oder zu übernehmen. Die manchmal aus diesem Begriff hergeleitete interessengesteuerte Theologisierung oder Spiritualisierung des Kirchenrechts führt nämlich dazu, die wenigen rechtlichen Schranken abzubauen oder geistlich zu relativieren, die vor bischöflicher Willkür schützen. Kirchenrecht ist unentbehrlich, um einen geordneten Austrag von Konflikten zu ermöglichen. Wir brauchen nicht weniger kirchliche Normen, sondern andere, welche die Bezeichnung Recht verdienen.“

<sup>79</sup> So in einer systematisch-theologischen Reflexion Patrick Granfield, *Sensus* (s. Anm. 5) 485, der die wahre Gleichheit als tatsächlich auslegt, allerdings wird das von c.208 her zu diskutieren sein. Vgl. Norbert Lüdecke – Georg Bier, *Kirchenrecht* (s. Anm. 19) 63f.; nur die Weihe als Unterschied auslegend Sabine Demel, Art. Gleichberechtigung in der Kirche, in: dies., *Handbuch* (s. Anm. 18) 282; dies., Art. Kirche als Volk Gottes der Laien und Kleriker, in: a. a. O. 302.

<sup>80</sup> Beispielhaft dogmatisch: Leo Scheffczyk, *Sensus* (s. Anm. 3), und Georg Bier, *Wir sind Kirche* (s. Anm. 3). Zum Vergleich auch Judith Hahn, *Lehramt und Glaubenssinn* (s. Anm. 56).

fahrlosen Ausdruck der in Rede stehenden Sache ansehen dürfte ... Die Funktion der Gesamtkirche dürfte, wie die Geschichte lehrt, eher in dem ‚perseverat‘ liegen, das unser Text in den Mittelpunkt stellt: in der Kraft der Beharrung, die die falsche und glaubenswidrige Neuerung als solche erkennt und überführt und ihr gegenüber die Treue zum Ursprünglichen durchhält.“<sup>81</sup>

Ebenso spreche, so Georg Bier, das II. Vatikanum an keiner Stelle von einer „Ermittlung“ des Glaubens, sondern stets nur von „Bezeugen“ (LG 35), von der „Erkenntnis vorhandener Charismen“ (PO 9), vom „tieferen Eindringen in den Glauben“ (LG 12).<sup>82</sup> Deutlich betont Bier, dass in der Spitzenaussage in LG 12 der einzelne Gläubige, die einzelne Gläubige nicht in den Blick genommen ist. Der Glaubenssinn der einzelnen Gläubigen, des einzelnen Gläubigen sei damit nicht bestritten, die Existenz „ist Grundlage für den Glaubenssinn des ganzen Volkes“, er trägt „zum con-sensus aller“ bei, tritt aber „zurück hinter dem kollektiven Glaubenssinn.“<sup>83</sup> Weil sich der Glaubenssinn des Gottesvolkes nach LG 12 unter der Führung des Lehramtes ausbildet, sei die hierarchische Struktur der römisch-katholischen Kirche auch für dieses Theologumenon leitend.<sup>84</sup> In kirchenrechtlicher Perspektive ist darüberhinaus die Frage nach der Zustimmung sowohl zu definitiven als auch nicht-definitiven Kirchenlehren geregelt.<sup>85</sup> Zudem sei – so Bier – die Lehre des I. Vatikanums bestätigt worden<sup>86</sup>, dass „Irrtumfreiheit [...] auch garantiert [ist], wenn der Papst oder das Bischofskollegium mit dem Papst von der ihnen zukommenden Unfehlbarkeit im Lehramt Gebrauch machen.“<sup>87</sup> Dazu bedarf es keiner

---

<sup>81</sup> *Joseph Ratzinger*, Kommentar (s. Anm. 56) z.St.

<sup>82</sup> Vgl. *Georg Bier*, Wir sind Kirche (s. Anm. 3) 80. Die dezidiert andere Position vertritt *Heinrich Fries*, Sensus (s. Anm. 3): So komme dem sensus fidelium eine „wahrheitsfindende und wahrheitsbezeugende Funktion zu.“ Diese sei als eine „Wahrheitsfindung von unten“ zu verstehen. (74f., kursiv im Original)

<sup>83</sup> *Georg Bier*, Wir sind Kirche (s. Anm. 3) 81.

<sup>84</sup> Vgl. *Georg Bier*, Wird sind Kirche (s. Anm. 3) 82.

<sup>85</sup> Vgl. *Georg Bier*, a. a. O. 84f.

<sup>86</sup> Vgl. die differenzierte Darstellung der Argumentation bei *Peter Hünermann*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: ders. – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 263–582, hier 437.

<sup>87</sup> *Georg Bier*, Wir sind Kirche (s. Anm. 3) 84. Der ursprüngliche Entwurf, dies

Zustimmung. Darüber hinaus stelle LG 25 klar: „Aufgrund der Wirksamkeit des Heiligen Geistes kann unfehlbar vorgelegten Lehren die Zustimmung der Kirche niemals fehlen.“<sup>88</sup>

Jedoch ist, so Hünermann, die ursprünglich auf *Humani generis* sich berufende Zuspitzung der Auffassung des Glaubensgehorsams gerade nicht in LG 25,1 aufgenommen worden.<sup>89</sup> Die Formulierung sei jedoch so gewählt, so Hünermann weiter, dass die jeweiligen Konzilsdefinitionen engere oder weitere Beziehungen zur Offenbarung haben könnten und daher die Formulierung des „Gehorsams im Glauben“ gewählt worden sei und nicht „obsequium fidei divinae.“<sup>90</sup> In der Metapher des Leibes Christi wird dogmatisch die Position gestärkt, das Zueinander von individuellem Glaubenssinn und hierarchischer Gestalt zu formulieren.<sup>91</sup> „Zur Vielgestaltigkeit des Organismus gehört vor allem die in der Leibvorstellung einge-

---

auf ökumenische Konzilien zu beschränken, sei nicht übernommen worden. Vgl. *Peter Hünermann*, Kommentar (s. Anm. 86) 436f.

<sup>88</sup> *Georg Bier*, *Wir sind Kirche* (s. Anm. 3) 84. Dies habe sich auch in c. 750 als Rechtspflicht zu glauben niedergeschlagen. *Peter Hünermann* kommentiert den Passus in LG 25,3 stärker in dem historischen Kontext des Vat. I und seiner Veränderung zu Vat. II. Weil nämlich die Entscheidungen auf dem I. Vatikanum, die Entscheidungen des Papstes in endgültig vorgelegter Lehre seien „ex sese, et non ex consensu Ecclesiae irreformabiles“, haben im Vat. II die Erläuterungen von Bischof Gasser ihren Eingang gefunden. Das „Moment der allgemeinen Rezeption im Glauben werde nicht in Frage gestellt.“ (Kommentar [s. Anm. 86] 441) Die Glaubenzustimmung werde vorausgesetzt, weil dies der Glaubenskonsens sei, den der Papst verkünde, daher könne die Zustimmung nicht fehlen. Aber Hünermann schließt den Kommentar zu 25 mit den zusammenfassenden Bemerkungen ab, dass dieser Passus wenig bis gar nicht auf die Herausforderungen der modernen Gesellschaft angepasst wurde, die an „Mündigkeit im öffentlichen Leben gewöhnt und als Wissenschafts- und Bildungsgesellschaft die Diskussion von wichtigen Sachverhalten über öffentliche Medien praktiziert.“ (a. a. O. 444) Die „Gesamtsicht der Verkündigungsaufgabe des Römischen Bischofs und der Bischöfe“ sei durch die „Definition des I. Vatikanums“ geprägt (ebd.).

<sup>89</sup> Vgl. *Peter Hünermann*, a. a. O. 436. Der Passus im Wortlaut: „Wenn die römischen Bischöfe in diesen ihren Akten eine Entscheidung über Sachverhalte, die bis dahin kontrovers waren, fällen, muss allen klar sein, dass sie nach Auffassung und Willen derselben Bischöfe nicht mehr eine Frage der öffentlichen Diskussion und der Theologen darstellen.“

<sup>90</sup> *Peter Hünermann*, a. a. O. 437 mit dem Verweis auf die *Relatio*, dazu AS III/I, 251.

<sup>91</sup> So *Leo Scheffczyk*, *Sensus* (s. Anm. 3) 428f.; *Georg Bier*, *Wir sind Kirche* (s. Anm. 3) 82f.

schlossene Unterscheidung von Haupt und Gliedern, die ein Abbild der von Gott in Christus gestifteten Heilsordnung ist, in welcher das Heil von den einen (ursprünglich dem Einen schlechthin) vermittelt, von den anderen empfangen werden soll.<sup>92</sup> Weil diese Unterscheidung der Kirche inhärent ist, schlägt sich diese Unterscheidung auch nieder in „lehrender und hörender Kirche, von Lehrkörper und Glaubenskörper“.<sup>93</sup> Wenn auch der Glaubenssinn einzelner sich zum Glaubenssinn des Gottesvolkes verbinden kann, steht das „Glaubenszeugnis des Lehramtes dem Zeugnis der Laien gegenüber und ist ihm überhoben.“<sup>94</sup> So ist der Glaubenssinn des einzelnen gläubigen Subjekts ein relativ eigenständiger, der sich als Teil des Leibes Christi weiß und im Geist mit diesem verbunden ist. Deswegen können nur die den *sensus fidelis* und gemeinsam den *sensus fidelium* vertreten, die in ganzer Verbundenheit mit dem Leib leben.<sup>95</sup>

## 5. Theologische Herausforderung

Ohne die textliche Analyse in aller Ausführlichkeit fortführen zu können, dürfte deutlich geworden sein, dass es sich um drei Themen handelt, die nur bedingt in einen inneren Zusammenhang gebracht werden können. Um dieses weiter auszuführen, möchte ich drei theologische Herausforderungen benennen, die eine – allerdings nur intradisziplinär zu leistende – Weiterarbeit anzeigen: die Rezeption resp. die Zustimmung, die Frage der Interkulturalität und die öffentliche Meinung.

### a) Rezeption

Bei der Rezeption, die als Konsens oder Dissens ausfallen kann, zeigten sich die differenzierenden Auslegungen der Reichweite des *sensus fidelium*.<sup>96</sup> Während die einen soweit gehen, dass auch im Dis-

<sup>92</sup> Leo Scheffczyk, a. a. O. 428. Hier ist die direkte Verbindung zu Scheeben ersichtlich.

<sup>93</sup> Leo Scheffczyk, a. a. O. 429.

<sup>94</sup> Leo Scheffczyk, a. a. O. 430.

<sup>95</sup> Vgl. Leo Scheffczyk, a. a. O. 432.

<sup>96</sup> Vgl. u.v. Guido Vergauwen, *Sensus fidei – consensus fidelium im ökume-*

sens, also einer verweigerten Rezeption, der Glaubenssinn im Sinne von LG 12 sich ausdrücken könne<sup>97</sup>, betonen die anderen, dass eine solche Einstellung bereits ein Heraustreten aus der vollen Gemeinschaft und damit der Bedingung der Möglichkeit eines Glaubenssinn-es bedeutet.<sup>98</sup>

Kanonistisch ist diese Frage leichter zu beantworten als systematisch-theologisch.<sup>99</sup> Die Nicht-Zustimmung zu nicht-definitiven Lehren ist als so genannter gestufter Prozess geregelt. Er besteht zunächst in der Pflicht, die Einwände vorzubringen (c. 212 § 3), eine öffentliche Opposition sei nicht denkbar und mit dem Glaubenssinn – dieser habe darüber hinaus auch keinen Eingang ins Kirchenrecht gefunden – nicht begründbar.<sup>100</sup> Erfolgt eine Zustimmung nicht, so sei Schweigen die einzige Möglichkeit. Böhnke sieht mit Burghardt den *sensus fidei* als „ein institutionelles Strukturelement göttlichen Rechtes in der Kirche Christi, dem in seinem authentischen Äußerungen ein ‚Recht auf Beachtung‘ zukommt.“<sup>101</sup> Dieses Recht sieht Böhnke in der Liturgie durch die *participatio actuosa* verwirklicht.

Die systematisch-theologische Reflexion allerdings berührt die Schwierigkeit, mit dem Begriff des *sensus fidelis* einen vorreflexiven Bereich des Subjekts zu denken, der für eine Zustimmung oder Ablehnung in ein begründetes Sich-Verhalten überführt werden müsste, das sich in rationalen Operationen bewegt. Solche verfügen über Kriterien, und seien sie noch so subjektiv, zur Beurteilung. Systematisch-theologisch stellt sich also die Frage, ob nicht doch eine freiheitstheo-

---

nischen Dialog heute, in: Iso Baumer – Guido Vergauwen (Hg.), *Ökumene das eine Ziel – die vielen Wege. Oecuménisme. Un seul but – plusieurs chemins*. Festschrift zum 30jährigen Bestehen des Institutum Studiorum Oecumenicorum der Universität Freiburg (Schweiz), Freiburg (Schweiz) 1995, 23–47, hier 44f.

<sup>97</sup> Vgl. *Herbert Vorgrimler*, *Sensus*, 241; *Johanna Rahner*, *Lehramt* (s. Anm. 15) 176; *Luigi Sartori*, *Kriterium* (s. Anm. 71) 660; *Herbert Vorgrimler*, *Lehrautorität*, 25, die Möglichkeit einer Veränderung 26; *Judith Hahn*, *Lehramt* (s. Anm. 56) 203ff.

<sup>98</sup> Vgl. *Leo Scheffczyk*, *Sensus* (s. Anm. 3); *Georg Bier*, *Wir sind Kirche* (s. Anm. 3) 85; *Norbert Lüdecke – Georg Bier*, *Kirchenrecht* (s. Anm. 19) 87f.

<sup>99</sup> Vgl. dazu *Georg Bier*, *Wir sind Kirche* (s. Anm. 3) 84–85.

<sup>100</sup> Vgl. *Georg Bier*, a. a. O. 86f. Er bezieht sich auf die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“.

<sup>101</sup> *Michael Böhnke*, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Ekklesiologie*, Freiburg i. Br. 2013, 246, er zitiert: *Dominik Burghardt*, *Glaubenssinn* (s. Anm. 72) 207.

retische Reflexion die erkenntnistheoretische Relevanz des *sensus fidelis* erhellen würde. Eine solche müsste in der Differenzierung der Anlage zur Artikulation selbst ansetzen und die transzendente Struktur des Glaubens, die beim *sensus fidelis* ja bereits traditionell mitgedacht wird, erhellen. Mit einer solchen freiheitstheoretischen Reformulierung wäre auf der Grundlage der Wertschätzung der Freiheit im II. Vatikanum viel gewonnen. In dieser Hinsicht spielt aber auch die Ambivalenz des Gewissensbegriffs hinein, die deutlich zu unterscheiden ist zwischen einer theonomen und einer autonomen Bildung. Wie ist eine vorreflexive Glaubensannahme zugleich als Glaubenszeugnis sowie als Beurteilung des richtigen Glaubens systematisch-theologisch im Sinne eines Erkenntnisvorganges zu denken? Weil der *sensus fidelis* systematisch-theologisch mit dem Gewissen nicht ineins gedacht werden kann, stellt sich die Konfliktfrage mit dem Lehramt auch nicht. Ob es einen Konflikt zwischen dem Gewissen des gläubigen Katholiks, der gläubigen Katholikin mit dem Lehramt geben kann, entscheidet sich an dem zugrunde gelegten theologischen oder philosophischen Verständnis des Gewissens.

## b) Interkulturalität

Der *sensus fidelis* ist immer kulturell vermittelt.<sup>102</sup> Wie verhält sich diese Vermittlung zum dogmatischen und kanonistischen Verständnis einer tugendhaften Disposition, eines „feel for the game“; „staying true to the core of Jesus’ message“<sup>103</sup> des Glaubens? In dieser Frage zeigt sich die katholische Herausforderung, die das Papier der Theologenkommission stärker in den Blick hätte nehmen können. Als universale Kirche steht die katholische Kirche in kontextueller Vermittlung. So wäre es dem Thema angemessen, die kulturelle Vermitteltheit des Gefühls, des Gespürs für den Glauben stärker zu würdigen und die faktische Relevanz des *sensus fidelis* als subjektiven Vorgang kulturell zu verorten und ebenso theologisch zu reflektieren. Diese Aufgabe wäre ebenfalls nur als intra- und interdisziplinäre sowie interkulturelle zu leisten.<sup>104</sup> „Leitend ist die Ansicht, dass der

<sup>102</sup> Vgl. *Peter Hünermann*, Art. *Sensus* (s. Anm. 48) 466.

<sup>103</sup> *Jerome P. Bagget*, *Becoming absence-minded* (Anm. 2) 8. 10.

<sup>104</sup> Vgl. *Herbert Vorgimler*, *Sensus* (s. Anm. 56) 241; *Johannes A. van der Von*, Gottesbilder im *sensus fidelium*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 13 (1993)

sensus fidei aufgrund seiner anthropologischen Voraussetzungen und seiner sozialen Vermittlung sich in unterschiedlichen Formen ausdrücken muss. [...] Die im *sensus fidelium* gelegene konstitutive Pluralität hindert nicht, dass er eine unumgängliche Bezeugungsinstanz des Glaubens bleibt.<sup>105</sup>

### c) Öffentliche Meinung

Die Frage nach dem öffentlichen Ausdruck des *sensus fidelium* scheint einfacher zu sein.<sup>106</sup> „Weil der Glaubenssinn offenbarungsbezogen und offenbarungsgebunden ist, ist er nicht schlankweg identisch mit der Meinung von Christen [...].“<sup>107</sup> Auch wenn einheitlich verdeutlicht wird, dass dies mit der öffentlichen Meinung in der Kirche nichts gemein habe<sup>108</sup>, scheinen doch Mitwirkungsmöglichkeiten in kirchlichen Entscheidungsprozessen denkbar.<sup>109</sup> Dass aber die öffentliche Meinung nicht nur ein Mitwirkungsrecht ist, findet in den Ausführungen zum *sensus fidei* und seiner öffentlichen Äußerung keine Beachtung. Fries erinnert an die Überlegungen von Ignaz von Döllinger zur öffentlichen Meinung als „Zeugnis und Kriterium des Glaubens.“<sup>110</sup> Wenngleich Döllinger die Notwendigkeit der öffentlichen Meinung in der Kirche als eine dem prophetischen Amt analoge Aufgabe der Theologie vor und nicht in Aus-

---

123–154; *Ottmar Fuchs*, Volk Gottes im Horizont der Freiheit, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 7 (1992) 321–342; konkret: *Anne Arabome*, Challenged (s. Anm. 2).

<sup>105</sup> *Peter Hünemann*, Art. *Sensus* (s. Anm. 48) 466; auch *Wolfgang Beinert*, Glaubenssinn (s. Anm. 3) 107f.; *Johanna Rahner*, Lehramt (s. Anm. 15) 166.

<sup>106</sup> Vgl. *Hermann Stenger*, Gemeinsames Hirtentum aller Christen. Reform der Kirche im Respekt für den *sensus fidelium*, in: *HerKorr* 1 (2014) 357–360; *Guido Vergauwen*, *Sensus* (s. Anm. 96) 44; *Peter Scharr*, *Consensus* (s. Anm. 70) 36f.; *Leo Scheffczyk*, *Sensus* (s. Anm. 3) 427–432.

<sup>107</sup> *Wolfgang Beinert*, Glaubenssinn (s. Anm. 3) 118.

<sup>108</sup> In der Diskussion um die öffentliche Meinung in der Kirche wird in der angegebenen Literatur nur bei *Heinrich Fries*, *Sensus* (s. Anm. 3) auf die Ausführungen von Ignaz von Döllinger bzw. Karl Rahner verwiesen. *Ignaz von Döllinger*, Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: *Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1861*, hg. v. Pius Gams, Regensburg 1861.

<sup>109</sup> Vgl. *Sabine Demel*, Vertrauen (s. Anm. 60) 527ff.

<sup>110</sup> *Heinrich Fries*, *Sensus* (s. Anm. 3) 59.

einandersetzung mit dem Vaticanum I postuliert hat<sup>111</sup>, ist Fries zuzustimmen, dass Döllinger diese zu einer eigenen Instanz erheben wollte. Nachdem aber die öffentliche Meinung bei Döllinger der Theologie zuzuordnen ist, findet sie vermutlich deswegen keinen Eingang in die Diskussionen um den *sensus fidei*, auch nicht im Papier der Theologenkommission.

Der Aufsatz von Karl Rahner aus dem Jahr 1953 „Das freie Wort in der Kirche“<sup>112</sup> hat das Recht auf die öffentliche Meinung innerhalb der Kirche reflektiert. Argumentativ legt Rahner in mehreren Anläufen dar, dass der Gedanke einer öffentlichen Meinung in der Kirche nicht nur bereits existent ist, sondern für die Kirche sogar notwendig sei. „Die bloße Tatsache einer öffentlichen Meinung in der Kirche wird niemand bestreiten wollen.“<sup>113</sup> Diese öffentliche Meinung sei nicht mit der Volksmeinung zu vergleichen, aber doch von Gläubigen eine Äußerung ihres Glaubens. Würde dies nicht gehört, so sei dies eine „Schuld, die auf die Hirten sowohl wie die Gläubigen zurückfiele.“<sup>114</sup> Die öffentliche Meinung sei nun nötig, damit die Hirten als die lehrende Kirche wissen, wie die Welt beschaffen sei, dies sei der Dienst der Gläubigen. „Rahner schränkt die eher allgemeine öffentliche Meinung insofern ein, als dass er sich in dem engen Sinne auf die Meinung bezieht, die sich durch Publikation öffentlich macht. So kann in der Reaktion der Vielen auf die Meinung des Einzelnen erkannt werden, ob sich in der Publikation etwas kundtut, was einer kollektiven öffentlichen Meinung entspricht, auf die zu reagieren die lehrende Kirche dann eine Pflicht hat.“<sup>115</sup>

---

<sup>111</sup> Anders rekonstruiert bei *Heinrich Fries*, *Sensus* (s. Anm. 3) 59f. Der Gedanke der Öffentlichen Meinung als Aufgabe der Theologie ist in der Eröffnungsrede Döllingers bei der „Gelehrtenversammlung“ in München 1863 zu finden.

<sup>112</sup> *Karl Rahner*, *Das freie Wort in der Kirche*, Einsiedeln 1953, 142–183.

<sup>113</sup> *Karl Rahner*, a. a. O. 144.

<sup>114</sup> *Karl Rahner*, a. a. O. 145.

<sup>115</sup> *Gunda Werner*, *Wir aber haben alle Ursache, Gott zu danken* – das Zueinander von öffentlicher Meinung und universitärer Theologie am Beispiel Ignaz Döllingers. Systematisch-theologische Perspektiven auf einen Grundvollzug von Kirche, in: Georg Essen – Franz-Xaver Bischof (Hg.), *Theologie – Lehramt – Öffentliche Meinung. 150 Jahre nach der Münchener Gelehrtenversammlung 1863*, München 2015, 85–108, hier 94; *dies.*, *Theologie und öffentliche Meinung – Überlegungen zu einem Grundvollzug von Kirche in einer säkularen Gesellschaft*, in: *ET Studies* 2/2014, 349–364.

Die Internationale Theologische Kommission versteht die öffentliche Meinung hingegen explizit und ausschließlich soziologisch und darin als Ausdruck demokratischer Strukturen (Nr. 113–119). Weil die Kirche nicht nach demokratischen Prinzipien aufgebaut ist, könne ein Element der demokratischen Strukturen auch nicht die „bestimmende Rolle spielen“ (Nr. 114). Der *sensus fidei* kann mit der öffentlichen Meinung nicht identisch sein, weil erstens der *sensus fidei* mit dem Glauben verbunden sei, den nicht alle besitzen, und zweitens die Geschichte zeige, dass es oft eine Minderheit sei, die den wahren Glauben bezeuge (Nr. 118).

#### d) Die theologische Aufgabe

Wie können die Herausforderungen als eine theologische Aufgabe formuliert werden? Die öffentliche Meinung selbst findet ebenso ihren Eingang im Kapitel der Anwendung des *sensus fidei* wie die Möglichkeit der Konsultation (120–126), dort ist auch eine gemeinsame Diskussion angedacht. (124) Der öffentliche Meinungsaustausch sei „ein erstes Mittel, durch das der *sensus fidelium* auf normale Art und Weise beurteilt werden kann“, für dieses gebe es Instrumente. (125) Weil diese aber bisher nur denkbar, aber nicht in geltendes Recht umgesetzt sind, fordert Georg Bier die systematische Theologie auf, „gelungener aufzuzeigen, ob und wie kirchliches Lehramt und Glaubenssinn des Gottesvolkes in lehramtlich akzeptierter Weise ekklesiologisch ausbalanciert werden können.“<sup>116</sup>

Systematisch-theologisch würde eine stärker rechtshistorische Bearbeitung des Themas für diese Aufgabe Grundlagen legen. Damit wird noch einmal deutlich, dass diese Frage nicht monodisziplinär bearbeitet werden kann. Weitreichender hat dies Böckenförde formuliert. „Was hindert aber die Kirche und mit ihr die Theologie eigentlich daran, einzuräumen, dass jene päpstlichen Verlautbarungen das Prinzip der Freiheit der Person nicht zureichend erkannt und in sich aufgenommen hatten? Der Heilige Geist, der der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit beisteht, hat jene Päpste ja gerade davor bewahrt, ihre Lehren als dogmatische Lehraussagen zu verkündigen,

<sup>116</sup> Georg Bier, *Wird sind Kirche* (s. Anm. 3) 97; auch Sabine Demel, *Vertrauen* (s. Anm. 60) 529.

die den Anspruch auf Unfehlbarkeit machen.<sup>117</sup> Die Auseinandersetzung mit dem Widerspruch sei also, so Böckenförde, als eine Möglichkeit, den Gedanken der Religionsfreiheit, der die moderne Welt und den modernen Menschen prägt, theologisch auch dort anzuwenden, wo er bisher nicht vorkommt. Denn die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubens- und Sittenlehren sei auch als eine innerkirchliche Freiheit zu verstehen, denn sie besage doch, „dass die übrigen päpstlichen Lehraussagen, auf welcher Stufe der Authentizität sie auch stehen mögen, an dieser Unfehlbarkeit nicht teilhaben, also grundsätzlich fehlbar sein können.“<sup>118</sup> Die Möglichkeit, den vorrationalen, bereits aus der instinktmäßigen Disposition herausgetretenen Glaubenssinn in eine diskursive und theologische Auseinandersetzung zu führen, würde den Bereich des *sensus fidelis* verlassen. Anders wäre aber wohl ein gemeinsamer und zudem feststellbarer Glaubenssinn angesichts nicht nur der Moderne sondern auch der hineingeholten Freiheitsvorstellung in der Moderne wohl nicht denkbar. Wie dies sich so ausgestaltet, dass es im Rahmen römisch-katholischer Kirchenvorstellungen bleibt, ist eine offene Forschungsaufgabe.

---

<sup>117</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Bedeutung* (s. Anm. 10) 69.

<sup>118</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, a. a. O. 70.