

Der „Ort“ des Glaubenssinns

Melchior Cano und das 2. Vatikanische Konzil

Markus Knapp

1. Die Wiederentdeckung des Glaubenssinns

In der seit einiger Zeit verstärkt erfolgenden Beschäftigung der Theologie mit dem *Sensus fidei*¹ verschaffen sich die dramatischen Veränderungen und der Problemdruck Geltung, mit dem sich der christliche Glaube und infolge dessen auch die Kirche heute unausweichlich konfrontiert sehen. Den Anstoß für diese Wiederentdeckung des *Sensus fidei* im Raum des katholischen Christentums gab das 2. Vatikanische Konzil. Die Sache selbst, die unter diesem Begriff verhandelt wird, reicht jedoch weit zurück, letztlich bis zum Neuen Testament², war aber im nachtridentinischen Katholizismus wenn nicht gänzlich vergessen so doch weitestgehend marginalisiert worden.³ Erst das 2. Vatikanum hat hier eine Wende gebracht und

¹ Vgl. etwa *Dietrich Wiederkehr* (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (QD 151), Freiburg i. Br. 1994; *Daniel J. Finucane*, *Sensus fidelium: the use of a concept in the post-Vatican II era*, San Francisco 1996; *Christoph Ohly*, *Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vatikanums* (MThSt III/57), St. Ottilien 1999; *Robert W. Schmucker*, *Sensus Fidei. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Theorie und Forschung, Theologie Band 36), Regensburg 1998.

² Vgl. etwa *Wolfgang Beinert*, *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, in: *D. Wiederkehr* (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes* (s. Anm. 1) 66–131, hier 77–79; *Christoph Ohly*, *Sensus fidei fidelium* (s. Anm. 1), 11–17; *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche* (5.3.2014) (VAS 199), Bonn 2015, 8–22.

³ Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet etwa *John Henry Newman*, *Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre*, in: *ders., Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*, Mainz 1959, 253–292.

eine lange vergessene Tradition reanimiert. Auf dieser Grundlage fragt die Theologie heute neu nach der Bedeutung des Glaubenssinns der Gläubigen angesichts der tiefreichenden gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüche.

Das 2. Vatikanische Konzil behandelt den *Sensus fidei* in seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium* im Zusammenhang der Ausführungen zum Verständnis der Kirche als Volk Gottes. Durch den mit dem Empfang des Heiligen Geistes in der Taufe grundgelegten und daher allen Gläubigen zukommenden Glaubenssinn wird das Gottesvolk in seiner Gesamtheit theologisch in einer ganz bestimmten Weise qualifiziert. Genauer gesagt erhält es dadurch Anteil am prophetischen Amt Christi: Der Glaubenssinn befähigt die Gläubigen dazu, ihr Leben aus dem Glauben heraus zu führen und es so zu einem Zeugnis des Glaubens werden zu lassen.

In *Lumen gentium* werden dem Glaubenssinn drei Wirkungen zugeschrieben. Er befähigt die Gläubigen, unwiderruflich am Glauben festzuhalten; er hilft ihnen, „mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben einzudringen; er lässt sie den Glauben im eigenen Leben voller anwenden.“⁴ Der Glaubenssinn lässt sich daher auch „beschreiben als ein Innewerden der Wahrheit des Glaubens“⁵, so dass die Gläubigen aus dieser Wahrheit heraus leben, ihr Denken und Handeln von ihr prägen lassen können. So ist der Glaube nicht etwas von außen Auferlegtes, eine bloße Lehre oder etwas rein Kognitives; der Glaubenssinn bewirkt vielmehr eine Verinnerlichung des Glaubens, so dass die „Augen des Herzens“ (vgl. Eph 1,18) erleuchtet werden⁶ und

⁴ 2. Vatikanum, Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 12. Die unerlässliche Voraussetzung sind natürlich entsprechende Dispositionen der Gläubigen wie etwa die Teilnahme am kirchlichen Leben; vgl. dazu *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche*“ (wie Anm. 2) 88–105.

⁵ *Wolfgang Beinert*, *Glaubenssinn* (s. Anm. 2) 114.

⁶ Ganz in diesem Sinn heißt es bei *Blaise Pascal*: „Es ist das Herz, das Gott fühlt, nicht die Vernunft. Was also ist der Glaube, wenn nicht Gott fühlbar im Herzen, nicht in der Vernunft“ (Gedanken über die Religion und einige andere Themen, hg. v. J.-R. Armogathe, Stuttgart 1994, Fragment 424 [Zählung Lafuma]; Übersetzung geändert). Zum Glaubensverständnis Pascals vgl. *Markus Knapp*, *Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne*, Paderborn 2014, 135–154.

es infolge dessen zu einer inneren Neuausrichtung des ganzen Lebens eines Menschen kommen kann.

Diese Wiederentdeckung des Glaubenssinns hat beträchtliche theologische, insbesondere ekklesiologische Konsequenzen. Denn aufgrund ihres *Sensus fidei* sind die Gläubigen ja nicht lediglich Empfänger einer kirchenamtlich verbürgten Lehre, sondern müssen als eigenständige, unvertretbare Subjekte ihres Glaubens ernst genommen werden. Ihr Glaubenssinn befähigt sie, die Wahrheit des tradierten, von der Kirche verkündeten Glaubens im Zusammenhang des eigenen Lebens zu suchen, zu erschließen und zu bewähren. Dieser durch den *Sensus fidei* ermöglichte und getragene, sich durch das ganze Leben hindurch erstreckende und daher prinzipiell unabschließbare Prozess muss von den Gläubigen selbst in eigener Verantwortung und Freiheit initiiert und durchlaufen werden.

Das steht nun aber in einer nicht unbeträchtlichen Spannung zur hierarchischen Struktur der römisch-katholischen Kirche, wie sie vom 1. Vatikanischen Konzil festgeschrieben worden war und im III. Kapitel von *Lumen gentium* eigens bekräftigt wird. Das erklärt, warum in den nachkonziliaren theologischen Diskussionen um den *Sensus fidei* dessen Verhältnis zum kirchlichen Lehramt einen Schwerpunkt bildet.⁷ In LG 12 wird zwar ausdrücklich festgehalten, dass der Glaubenssinn sich nicht unabhängig vom Lehramt, sondern unter dessen Leitung entfaltet; aber eine genauere Klärung findet sich hier nicht.⁸ Auf jeden Fall wird man sagen müssen: Die „Leitung“ des Glaubenssinns durch das Lehramt darf die vom Glaubenssinn getragenen Suchprozesse nicht sofort wieder still stellen; diese haben vielmehr ihre eigene theologische Bedeutung und Dignität, ohne sie bleibt die Erkundung und Erschließung der Wahrheit des Glaubens in den unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturel-

⁷ Vgl. etwa *Dietrich Wiederkehr* (Hg.), *Glaubenssinn* (s. Anm. 1); *Judith Hahn*, *Lehramt und Glaubenssinn. Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis – aus aktuellem Anlass*, in: *Markus Knapp – Thomas Söding* (Hg.), *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche*, Freiburg i. Br. 2014, 182–212; *Johanna Rahner*, *Lehramt und Glaubenssinn. Anmerkungen zu einem zunehmend schwieriger werdenden dogmatischen Lehrstück*, in: a. a. O. 165–181.

⁸ Die *Internationale Theologische Kommission* müht sich um notwendige Differenzierungen und Präzisierungen (*Sensus fidei* und *sensus fidelium* im Leben der Kirche 74–80).

len Kontexten in einer für dessen Glaubwürdigkeit abträglichen Weise beeinträchtigt. Belässt man dagegen dem Glaubenssinn die ihm gebührende theologische Bedeutung, hat das gravierende theologische Konsequenzen. Denn „mit dem Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes ist sowohl das lehramtliche wie auch das akademisch-wissenschaftliche Wahrheitsmonopol in Frage gestellt.“⁹ Gewiss vollzieht sich der Glaubenssinn nicht völlig unabhängig vom Lehramt, genauso wenig wie er die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Theologie einfach ignorieren kann. Aber ganz ohne den *Sensus fidei* als eigenständige Größe kann es in der Kirche keine Wahrheitserkenntnis geben. In diesem Sinne ist er gegen jeglichen Monopolanspruch anderer kirchlicher Instanzen gerichtet.

Dieses sich vor allem aufgrund der hierarchischen Struktur der katholischen Kirche ergebende Problem erhält in der modernen Welt erhöhte Brisanz und wird nun zu einer bedrängenden Herausforderung. Genauerhin ist das in zweierlei Hinsicht der Fall. Zum einen hat es in den säkularisierten Gesellschaften der Moderne einen gewaltigen Pluralisierungsschub gegeben, der sowohl die gesellschaftliche Position der Kirche wie auch den kulturellen Stellenwert des Glaubens dramatisch verändert hat. Glaube und Kirche stehen nicht mehr im Zentrum der Gesellschaft, ihnen kommt nicht mehr die Funktion zu, deren Zusammenhalt zu stiften. Stattdessen haben sich im Zuge einer funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften sich eigengesetzlich entwickelnde Teilbereiche herausgebildet sowie ganz unterschiedliche Lebenswelten und kulturelle Milieus etabliert.

Diese gewaltigen gesellschaftlichen Veränderungen sind eine entscheidende Ursache dafür, dass mittlerweile in einer vielfältigen Weise eine Diskrepanz zwischen Glauben und Leben, kirchlich-theologischen Lehren und Normen und der modernen Lebenswirklichkeit aufgebrochen ist. Um sich dieser neuen Situation stellen und sich in ihr orientieren zu können, bleibt der Glaubenssinn der Gläubigen unverzichtbar. Während theologische Aussagen und Lehren an dieser veränderten Realität häufig einfach abprallen und dann bestenfalls nur noch kopfschüttelndes Unverständnis hervor-

⁹ *Dietrich Wiederkehr*, *Sensus vor Consensus; auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexion einer Wahrheitspolitik*, in: ders. (Hg.), *Glaubenssinn* (s. Anm. 1) 182–206, hier 186.

rufen, kann der Sensus fidei dazu befähigen, in dieser veränderten Lebenswirklichkeit selbst die Wahrheit des Glaubens in tastender Weise zu erspüren und neu zu entdecken; er ermöglicht es, die Wirklichkeit aus dem Glauben heraus wahrzunehmen und ihm in diesem Kontext in lebenspraktischen Konkretisierungen Ausdruck zu verleihen.

Diese neue Relevanz und Unverzichtbarkeit des Glaubenssinns zeigt sich sodann auch im weltkirchlichen Maßstab. Hier hat ja mittlerweile das europäische Christentum seine überaus lange dauernde Dominanz weitgehend verloren. Wenn das Christentum in außereuropäischen Kulturen heimisch werden soll, dann muss es sich dort inkulturieren. Und auch dabei bleibt der Glaubenssinn unerlässlich. Er kann helfen, der Glaubenswahrheit auch im Kontext anderer Kulturen inne zu werden, ihre Relevanz für diese Kulturen zu erschließen und kulturaffine Ausdrucksformen des Glaubens zu finden.

Die unverzichtbare Bedeutung des Glaubenssinns, die heute in diesen unterschiedlichen Feldern unübersehbar zutage tritt, wirft nun allerdings die Frage nach dessen Stellenwert im Gesamtzusammenhang der theologischen und kirchlichen Suche nach der Erkenntnis der Glaubenswahrheit und ihrer Erschließung auf. So ist ja keineswegs davon auszugehen, dass der Sensus fidei sich bei allen Gläubigen immer in der gleichen Weise äußert; im Gegenteil, das kann durchaus sehr unterschiedlich geschehen, und dabei können dann auch Spannungen oder Widersprüche zu anderen Bezeugungsinstanzen des Glaubens, etwa dem kirchlichen Lehramt oder der wissenschaftlichen Theologie, auftreten. Wenn das 2. Vatikanum den Glaubenssinn der Gläubigen wieder neu ins Blickfeld rückt und seine Bedeutung unterstreicht, so will es nicht einem reinen Glaubenssubjektivismus das Wort reden. Das Konzil versteht den Glaubenssinn vielmehr als etwas kirchlich Eingebundenes; er kommt ja prinzipiell allen Getauften zu und ist deshalb nicht etwas Privates, das die einzelnen Gläubigen nur für sich selbst haben. Andererseits darf er dann aber doch auch nicht von vornherein kirchlich vereinnahmt werden, so dass er sich in seiner Eigenständigkeit gar nicht mehr wirklich entfalten kann.

Um zu einer Klärung dieser Frage nach dem Stellenwert des Sensus fidei zu kommen, legt es sich nahe, die Lehre von den loci theologici in den Blick zu nehmen, die der spanische Dominikaner Mel-

chior Cano im 16. Jahrhundert begründet hat. Denn Cano geht es gerade darum, der Komplexität des Prozesses theologischer Wahrheitserkenntnis Rechnung zu tragen, indem er sich konzeptuell bemüht, alle daran beteiligten Instanzen zu berücksichtigen. Im Folgenden sollen zunächst dieses Konzept und seine Intention erläutert werden, bevor anschließend gefragt wird, welcher Stellenwert dem Sensus fidei dabei zukommt.

2. Das Konzept der loci theologici¹⁰

Das Anliegen Melchior Canos ist die Entwicklung einer theologischen Argumentationslehre; er möchte die Grundlage theologischer Argumente klären, um zu begründen, dass die Theologie ein Verfahren ist, das dazu dient, die Glaubensaussagen argumentativ zu stützen bzw. der kirchlichen Lehre Widersprechendes auf argumentative Weise zu entkräften. Die von ihm zusammengeordneten und behandelten „theologischen Orte“ dienen also der Auffindung und der Rechtfertigung theologischer Argumente. Diese loci theologici sind nach Cano in einer bestimmten Weise theologisch qualifiziert und legitimiert, so dass ihnen Autorität zuerkannt werden muss, die wiederum die aus ihnen abgeleiteten Erkenntnisse stützt. Man kann dabei einen dialektischen und einen theologischen Begriff der Autorität unterscheiden.¹¹ Während ersterer darauf abstellt, dass der Geltungsanspruch theologischer Aussagen durch die loci theologici, aus denen sie erhoben werden, verbürgt wird, ihnen also von daher Autorität zukommt, geht es beim theologischen Begriff der Autorität um die Frage, woher die loci theologici selbst ihre Autorität beziehen, die ihnen dann auf der Argumentationsebene zuerkannt wird. Hier ist für Cano entscheidend: Ihre Autorität und damit auch ihre

¹⁰ Vgl. *Bernhard Körner*, Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994; *Peter Hünermann*, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 162–173; 207–251. Ich beziehe mich im Folgenden verschiedentlich auf *Markus Knapp*, Das Wort Gottes, seine Überlieferung und Erkenntnis. Die Lehre von den loci theologici, in: Norbert Mette – Matthias Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247), Freiburg i. Br. 2012, 33–51.

¹¹ Vgl. *Bernhard Körner*, Melchior Cano (s. Anm. 10) 159.

Normativität für die Erkenntnis theologischer Wahrheit kommen den *loci theologici* zu, weil sie im biblischen Offenbarungsgeschehen selbst begründet sind; sie sind Autoritätsinstanzen, insofern „in ihnen bzw. in den modalen Ausprägungen ihres Zeugnisses das Wort Gottes selbst in der ihm eigenen Autorität sich darstellt“¹².

Cano orientiert sich dabei sehr stark an Thomas von Aquin, nach dem theologische Erkenntnis auf einem spezifischen Zusammenspiel von Autorität und Vernunft beruht. Der Vernunft kommt die Aufgabe zu, die theologischen Aussagen hermeneutisch zu erschließen und zu erläutern. Auch die Vernunft befähigt ja zur Erkenntnis der Wahrheit; und gemäß dem Grundsatz, dass die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet, kann eben auch die natürliche Wahrheitserkenntnis der Vernunft einer besseren Erkenntnis der übernatürlichen Offenbarung dienen.

Ganz auf dieser Linie bewegt sich Melchior Cano bei der Untersuchung und Qualifizierung der *loci theologici*. Genauerhin benennt er zehn solcher „Orte“¹³, wobei er die ersten sieben (Schrift, mündliche apostolische Tradition, katholische Kirche, allgemeine Konzilien, römische Kirche, Kirchenväter, scholastische Theologie) als „eigene Orte“ (*loci proprii*) von den drei letzten (Vernunft, Philosophie, menschliche Geschichte) als „beigeordneten Orte“ (*loci adscriptitii*) unterscheidet. Auch diese letzten drei Orte sind jedoch *loci theologici*; sie sind zwar keine glaubensspezifischen Orte wie die ersten sieben, d. h. Orte, an denen der Glaubensinhalt selbst bezeugt wird, aber sie sind doch für die Theologie notwendige Orte, weil sie ihr helfen, den Glauben im Kontext von Welt und Geschichte zu verstehen.¹⁴

Überschaut man dieses Konzept Melchior Canos, so erscheinen im Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung des *Sensus fidei* drei Aspekte besonders bemerkenswert:

(a) Nimmt man die Lehre von den *loci theologici* ernst, dann kann sich die Erkenntnis der Glaubenswahrheit immer nur auf der

¹² Max Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚*loci theologici*‘. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: Walter Baier u. a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weiheit der Welt*. FS Joseph Ratzinger, Band 1, St. Ottilien 1987, 37–65, hier 50.

¹³ Melchior Cano, *De Locis theologicis* I, 3,2a (zit. nach ed. Coloniae Agrippinae 1585).

¹⁴ Vgl. dazu Bernhard Körner, Melchior Cano (s. Anm. 10) 406.

Grundlage einer Pluralität von Bezeugungsinstanzen vollziehen. Es gibt in der Kirche demnach aus prinzipiellen Gründen kein Wahrheitsmonopol für eine einzelne Bezeugungsinanz. Wahrheits-erkenntnis erfolgt nur im Zusammenspiel der unterschiedlichen Bezeugungsinstanzen; keine von ihnen ist für sich allein, ohne die anderen Bezeugungsinstanzen fähig, die Glaubenswahrheit authentisch zu erschließen. Damit wird durch Canos Konzept etwa ein kruder Biblizismus ebenso ausgeschlossen wie ein autoritätsfixierter Lehramtspositivismus. Dem widerspricht keineswegs, wenn der Bibel ein besonderer Rang als theologischer Erkenntnisquelle zuerkannt wird, weil sie das ursprüngliche und daher bleibend maßgebende Glaubenszeugnis beinhaltet, auf das die Kirche sich selbst verpflichtet weiß.¹⁵ Diese normative Bedeutung kommt der Bibel jedoch nur im Zusammenspiel mit den anderen Bezeugungsinstanzen zu; ihr besonderer Stellenwert macht diese also keineswegs überflüssig. Das gilt ebenso für das päpstliche Lehramt, wenn ihm die Kompetenz zugesprochen wird, in spezifischen Situationen und unter bestimmten Voraussetzungen definitive, nicht revidierbare Aussagen zu machen. Als Ausdruck der Glaubenswahrheit können sie jedoch nur dann gelten, wenn sie nicht in offenkundigem Widerspruch zu anderen Bezeugungsinstanzen stehen.

Dieses Zusammenspiel der Bezeugungsinstanzen wird jedoch nur unter entsprechend geeigneten strukturellen, kommunikativen und spirituellen Bedingungen möglich. Die Pluralität der Bezeugungsinstanzen, wie sie in Canos Loci-lehre begründet wird, beinhaltet daher auch eine ekklesiologische Option. Wenn tatsächlich jeder der verschiedenen loci „seinen Teil zum Ganzen beizutragen berufen ist in einem lebendigen Zusammenspiel aller, das jedem Monismus und Solipsismus widerstrebt, dann sind *Communio* und *Dialog* die richtigen Begriffe, um die epistemologische Interaktion adäquat zu kennzeichnen.“¹⁶ Die Loci-Lehre verweist demnach auf eine *Communio*-Ekklesiologie, wie sie das 2. Vatikanum anzielt.

(b) Ein zweiter wesentlicher Aspekt im Hinblick auf das Verständnis des *Sensus fidei* ist darin zu sehen, dass das Konzept der

¹⁵ Ausführlich dazu *Markus Knapp*, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2009, 352–369.

¹⁶ *Max Seckler*; *Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos*, in: *ThQ* 187 (2007) 1–20, hier 19.

Loci theologici dazu nötigt, die diachrone mit der synchronen Perspektive zu vermitteln. Der christliche Glaube ist in einem Offenbarungsereignis der Vergangenheit begründet, und daher bleibt die Erschließung der Glaubenswahrheit auf den Prozess der Tradierung dieser Offenbarung verwiesen. Zugleich muss sie aber auch im Blick auf die jeweilige Gegenwart mit ihren sehr unterschiedlichen Kontexten, Lebenswirklichkeiten und Herausforderungen erfolgen. Denn nur wenn sich das als möglich erweist, kann der Glaube immer wieder neu angeeignet werden. Das Zusammenspiel der unterschiedlichen loci nötigt zu einer Verschränkung dieser beiden verschiedenen, aber unabdingbar zusammengehörenden Perspektiven.

(c) Melchior Canos Unterscheidung der loci proprii von den loci adscriptitii, die häufig auch als loci alieni bezeichnet werden, verweist auf die Innen-Außen-Differenz von Glauben und Welt. Die Erschließung der Glaubenswahrheit kann nicht in einer rein binnenkirchlichen bzw. binnentheologischen Perspektive erfolgen. Sie muss vielmehr auch die nicht selten fremde oder sogar befremdliche Außenperspektive miteinbeziehen. Das kann dazu zwingen, neue, auch für Nichtglaubende verstehbare Ausdrucksformen des Glaubens zu suchen. Ja, es kann darüber hinaus erforderlich werden, angesichts von neuen gesellschaftlichen, kulturellen oder wissenschaftlichen Entwicklungen auch inhaltliche theologische Neubestimmungen vorzunehmen, wie es etwa das 2. Vatikanum mit seiner Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* getan hat. Umgekehrt bleibt aber auch immer wieder zu prüfen, ob die Glaubenswahrheit gegenüber manchen Veränderungen in der säkularen Welt nicht auch ein kritisches Potential enthält und wie dieses dann so zur Geltung gebracht werden kann, dass es als ernst zu nehmender Beitrag in zeitgenössischen Diskursen in Politik, Kultur oder Gesellschaft eingeht. Auch hierbei bleibt der Sensus fidei unverzichtbar, die Glaubenswahrheit in diesen außertheologischen und außerkirchlichen Bereichen zu entdecken, neu verstehen zu lernen und zu erschließen. Wo dieser prekäre Prozess gelingt, erweist sie sich als gegenwartstauglich.

Es zeigt sich somit, dass das Konzept der loci theologici immer wieder auf den Sensus fidei verweist. So soll nun etwas genauer nach dessen Stellenwert im Zusammenhang dieser loci gefragt werden.

3. Der „Ort“ des Glaubenssinns

Überschaut man die von Melchior Cano genannten *loci theologici*, so fällt auf, dass sowohl die „katholische Kirche“ wie auch die „römische Kirche“ als *locus theologicus* genannt werden. Der „römischen Kirche“ wird dabei jedoch keinerlei Vorrang zuerkannt; bei Cano zeigt sich hier vielmehr die in die Patristik zurückreichende Überzeugung, „dass die römische Kirche aufgrund ihrer geschichtlichen Fundamente in einer besonderen Weise Zeugin des apostolischen Glaubens ist.“¹⁷ Davon bleibt dann aber die „katholische“, d. h. die umfassend-allgemeine Kirche als eigene Bezeugungsinstanz zu unterscheiden. Sie ist, so hat man das zu verstehen, als Glaubensgemeinschaft das ursprüngliche Subjekt des Glaubens, der in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gründet und ihr als menschliche Antwort entspricht. Deshalb betrachtet Cano diese „katholische Kirche“ auch als eigene Bezeugungsinstanz, „denn in ihr ist der Heilige Geist von Anfang an gegenwärtig. Die anderen Instanzen einschließlich der Schrift sind aus ihr heraus entstanden.“¹⁸ Als solche geht sie in den anderen Bezeugungsinstanzen nicht auf, sondern bleibt ein von diesen zu unterscheidender *locus theologicus*, da sie eben „nach Cano nicht nur *causa sine qua non* für die Identifizierung der Heiligen Schrift (ist), sondern auch für die Auffindung der apostolischen Traditionen, die ihrerseits für die Auslegung der Heiligen Schrift unentbehrlich sind.“¹⁹ In diesem Sinne ist die „katholische Kirche“ den übrigen *loci proprii* vorgängig, und diese bleiben daher an sie rückgebunden. Dabei versteht Cano die „katholische Kirche“ jedoch „nicht als ein monolithisches Ganzes“, sie kann sich vielmehr in unterschiedlicher Weise manifestieren; „die Gesamtheit der Glaubenden, ein universales Konzil, der Papst und der Konsens der Väter können, was die Autorität der Kirche betrifft, je für sich das Ganze der Kirche repräsentieren.“²⁰

Von diesem Verständnis der „katholischen Kirche“ als einem eigenen theologischen Ort lässt sich eine Linie zum 2. Vatikanum

¹⁷ Peter Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre* (s. Anm. 10) 165.

¹⁸ Wolfgang Beinert, *Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis*, Regensburg 2004, 74.

¹⁹ Bernhard Körner, *Melchior Cano* (s. Anm. 10) 194.

²⁰ Ebd.

und seiner Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen ziehen. Denn es entspricht ja durchaus Canos Verständnis der „katholischen Kirche“ als eigenem theologischen Ort, wenn in LG 12 gesagt wird: „Die Gesamtheit der Gläubigen ... kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ,von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien²¹ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.“ Man wird demnach sagen müssen: Dass die „katholische Kirche“ im Sinne Canos als eigener locus theologicus verstanden werden kann bzw. muss, das ist im Sensus fidei begründet, der allen Gläubigen in der Taufe geschenkt worden ist.

Was ergibt sich daraus nun für die Frage nach der Bedeutung und dem Stellenwert des Glaubenssinns der Gläubigen im Zusammenhang der loci theologici? Vor allem zwei Schlussfolgerungen legen sich nahe und sollen im Folgenden erläutert werden.

(a) Der Sensus fidei ist nicht selbst ein theologischer Ort im Sinne Melchior Canos, d. h. er ist kein Ort, an dem sich theologische Argumente finden lassen. Der Glaubenssinn bleibt vielmehr unmittelbar mit dem Glaubensvollzug selbst verbunden, er begleitet ihn. Die Formulierung theologischer Argumente setzt eine gewisse Distanzierung von diesem voraus, da sie auf einer Reflexion des Glaubensaktes beruht. Die Äußerungen des Glaubenssinnes hingegen „manifestieren sich überhaupt nur selten satzhaft. Gewöhnlich muss man sie (auch mühsam manchmal) auf den Begriff erst *bringen*, da ihr ursprünglicher Ort die Frömmigkeit, das geistliche Leben, das sittliche Verhalten, die sehr unwissenschaftliche Weise der alltäglichen Glaubensüberzeugung (...) ist.“²² Der Glaubenssinn ist ein mit dem Glauben selbst verbundenes spezifisches Vermögen. „Durch Einfluß des Hl. Geistes auf die ungeteilte Gesamtheit menschl(icher) Kräfte u(nd) Vermögen entspringt der S(ensus fidei) als konnaturales, vorbegriffliches Kennen u(nd) Vertrautsein mit dem Glauben.“²³ Die Konnaturalität zwischen dem Subjekt des

²¹ Das Konzil verweist hier auf *Augustinus*, De praedestinatione sanctorum 14,27 (PL 44,980).

²² *Wolfgang Beinert*, Kann man dem Glauben trauen? (s. Anm. 18), 164.

²³ *Peter Hünermann*, Art. „Sensus fidei“, in: LThK 9³, 465–467, 467. Nach der *Internationalen Theologischen Kommission* entsteht der Sensus fidei „vor allem

Glaubens und der Wahrheit des Glaubens als seinem Objekt ermöglicht eine besondere Art der Erkenntnis, die nicht auf einem logisch-argumentativen Denken beruht. Der Glaubenssinn urteilt statt dessen spontan; „er wird mit einem Instinkt verglichen, weil er nicht in erster Linie das Ergebnis einer vernünftigen Erwägung ist, sondern vielmehr eine Form von spontanem und natürlichem Wissen, eine Art Wahrnehmung („Aisthesis“).“²⁴ Er kann daher grundsätzlich erst nachträglich, in einem anschließenden Reflexionsprozess begrifflich gefasst werden.

Als solcher befähigt der Glaubenssinn auch dazu, die in den *loci theologici* sedimentierte Glaubenswahrheit in ihrer existentiell-religiösen Bedeutung zu erschließen, sie gewissermaßen wieder so zu verflüssigen, dass ihr Ursprung im unmittelbaren Glaubensvollzug selbst erspürt und erfasst wird. Ohne dieses Vermögen des *Sensus fidei* drohen die *loci theologici* steril zu werden, zur Argumentationsressource einer intellektualistisch deformierten Theologie, die ihren existentiellen Erfahrungsbezug gekappt hat und infolge dessen für den persönlichen wie den kirchlichen Glaubensvollzug irrelevant wird. In diesem Sinne ist der Glaubenssinn der Gläubigen als eigenständige Instanz theologisch und kirchlich anzuerkennen und zu würdigen, aber nicht als eigener *locus theologicus*, sondern als dieses spezifische Vermögen, ohne das auch eine aus den *loci theologici* schöpfende und argumentierende Theologie nicht auskommt.

(b) Die Ausführungen zum Glaubenssinn der Gläubigen in LG 12 machen deutlich, dass dieser unabdingbar konsensorientiert ist. Die Gesamtheit der Gläubigen, so sagt das Konzil, kann im Glauben nicht irren, wenn sie aufgrund des allen Gläubigen gemeinsamen Glaubenssinnes ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußern. Genau darin liegt die theologische Begründung dafür, die „katholische Kirche“ als eigenen *locus theologicus* zu begreifen, wie Melchior Cano es getan hat. Hier, an diesem spezifischen theologischen Ort, kommt der Glaubenssinn dem-

aus der Konnaturalität, die die Tugend des Glaubens zwischen dem Gläubigen als Subjekt und dem authentischen Objekt des Glaubens, nämlich der in Jesus Christus offenbarten Wahrheit Gottes, herstellt“ (*Sensus fidei und sensus fidelium* 50).

²⁴ *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium* 49. Es ist dies „ein Wissen durch Einfühlungsvermögen oder ein Wissen des Herzens“ (ebd. 50).

nach in besonderer Weise zur Geltung, und zwar eben als Konsensorientierung in den ganz unterschiedlichen Prozessen der Erkenntnis der Glaubenswahrheit.

Das heißt selbstredend nicht, dass der Glaubenssinn sich bei den Gläubigen einschließlich der Amtsträger in allen Fragen immer einhellig äußert. Im Gegenteil, hier wird es vielmehr nicht selten zu Spannungen und Widersprüchen kommen, nicht nur in der synchronen, sondern auch in einer diachronen Perspektive. Das hängt etwa mit den unterschiedlichen Lebenskontexten der Gläubigen in der einen Weltkirche oder auch mit gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen, wissenschaftlichen Erkenntnissen, neuen technischen oder medizinischen Möglichkeiten usw. zusammen. Aus vielerlei Gründen kann es zu Spannungen und Widersprüchen zwischen dem Glaubenssinn und der kirchlichen Tradition, dem Lehramt oder der wissenschaftlichen Theologie kommen. Deshalb gilt auf jeden Fall: „Lange vor dem *Consensus* sind ... erst einmal die verschiedenen *Sensus fidei* auszufalten.“²⁵ Das kann sich als ein langer, mühseliger und auch konfrontativer Prozess erweisen. Er darf jedoch nicht vorzeitig oder gar gewaltsam abgebrochen werden, etwa durch Diskussionsverbote, disziplinarische Maßnahmen oder die umstandslose Forderung nach Gehorsam und Unterwerfung. Ein solches ungebührliches Drängen auf Zustimmung zu bestimmten Bewertungen, Lehren oder Normen nimmt die eigenständige Bedeutung des Glaubenssinnes und damit diesen selbst nicht ernst. Ein so erreichter Konsens ist daher ekklesiologisch nicht tragfähig und letztlich wertlos. Statt dessen bleibt es unerlässlich, die unterschiedlichen Äußerungen des *Sensus fidei* „erst durch eine spannungsvolle und nicht abgeschlossene Konfrontation hindurch auf Konsens hin anzunähern.“²⁶

Alle Spannungen und Konflikte und die Notwendigkeit, sie in angemessener Weise zur Geltung zu bringen, dürfen somit nicht vergessen lassen, dass dem Glaubenssinn eine Konsensorientierung un-

²⁵ Dietrich Wiederkehr, *Sensus vor Consensus* (s. Anm. 9) 191. Vgl. dazu auch Wolfgang Beinert, *Einstimmen oder Übereinstimmen? Die Aufgabe des Glaubenssinnes der Gläubigen*, in: Ulrich Ruh – Myriam Wijlens (Hg.), *Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie*, Freiburg i. Br. 2015, 27–43.

²⁶ D. Wiederkehr, *Sensus vor Consensus* (wie Anm. 9), 191.

auslöschlich eingeschrieben bleibt. Er zielt nicht auf einen radikalen Glaubenssubjektivismus, sondern auf die je neue Erkenntnis der Glaubenswahrheit, die der Kirche als Glaubensgemeinschaft geschenkt und anvertraut ist. So sehr die einzelnen Glaubenden oder die unterschiedlichen Ortskirchen gefordert sind, ihren je eigenen Beitrag in diesem prinzipiell unabschließbaren Erkenntnisprozess zu leisten, so müssen sie sich dabei doch immer bewusst bleiben, dass sie das nur im Rahmen der Kirche als Ganzer vermögen, also unter Berücksichtigung der Äußerungen des Glaubenssinnerer und in redlicher Auseinandersetzung damit.²⁷ Eben dieses Sicheingebunden-Wissen in das katholische Ganze der Kirche gehört unabdingbar mit dazu, wenn der Glaubenssinn in einer authentischen Weise zur Geltung kommt. Aus gutem Grund sieht deshalb Cano darin einen eigenen *locus theologicus*.

Dieser sich in das katholische Ganze der Kirche eingebunden wissende Glaubenssinn befähigt dann auch dazu, die verschiedenen *loci theologici* miteinander in Verbindung zu bringen und die aus ihnen gewonnenen, möglicherweise sehr unterschiedlichen, ja widersprüchlichen Erkenntnisse zu würdigen im Hinblick auf eine möglichst klare, uneingeschränkte Erschließung der Glaubenswahrheit in der jeweiligen Gegenwart. Hier müssen dann auch die unterschiedlichen Perspektiven des Synchronen und des Diachronen sowie die Innenperspektive und die Außenperspektive des Glaubens berücksichtigt werden. Ohne den Glaubenssinn wird es nicht möglich sein, das Wertvolle und bleibend Gültige wie auch das Verzichtbare und zu Überwindende in diesen verschiedenen Perspektiven zu entdecken und zu identifizieren.

Wie kann nun aber die dem Glaubenssinn einbeschriebene Konsensorientierung in der Kirche effektiv zur Geltung kommen? Natürlich stellt sich hier die überaus schwierige Frage nach der Feststellbarkeit einer allgemeinen Übereinstimmung im Glauben.²⁸ Doch auch wenn diese Frage nicht so einfach zu beantworten ist, so ist auf jeden Fall klar: Sie ist aufs engste verbunden mit der Frage nach der Kultur des innerkirchlichen Miteinander. Damit aus dem *Sensus fidei* zumindest näherungsweise ein *Consensus fidelium* wer-

²⁷ Vgl. dazu Markus Knapp, Wandlungen des Glaubenssinnerer. Das Beispiel der Diskussion um die wiederverheirateten Geschiedenen, in: ders. – Th. Söding (Hg.), Glaube in Gemeinschaft (s. Anm. 7) 213–227.

²⁸ Vgl. Wolfgang Beinert, Kann man den Glauben trauen? (s. Anm. 18) 163ff.

den kann, dürfen nicht Teile der Kirche oder einzelne Bezeugungsinstanzen des Glaubens ihr Glaubensverständnis immunisieren oder verabsolutieren. Entscheidend ist vielmehr die Bereitschaft, aufeinander zu hören und sich wechselseitig ernstzunehmen. Dabei können Konsultationsprozesse oder Synoden helfen, wenn sie denn wirklich vom Geist einer gemeinsamen Suche nach der Wahrheit des Glaubens getragen sind. Das schließt unterschiedliche Sichtweisen und Kontroversen keineswegs aus; im Gegenteil, wenn sie in diesem Geist einer gemeinsamen Suche ausgetragen werden, dann können sie der Orientierung auf die Wahrheit hin dienlich sein. Wo das gegeben ist, wird dann schließlich auch der Beitrag der einzelnen loci theologici zur Geltung kommen. Es zeigt sich also: Der Sensus fidei kann sich im Erkenntnisprozess der Glaubenswahrheit in seiner Eigenständigkeit und seiner Konsensorientierung nur unter entgegenkommenden ekklesiologischen Rahmenbedingungen voll entfalten.

Zum Abschluss soll das wechselseitige Aufeinander-Verwiesensein von Glaubenssinn und loci theologici verdeutlicht und diskutiert werden anhand der Neubestimmung der Innen-Außen-Differenz der Kirche, die das 2. Vatikanum vorgenommen hat.

4. Der Glaubenssinn in den Zeichen der Zeit

Das Verständnis des 2. Vatikanischen Konzils von der Kirche und ihrer Sendung erschließt sich nur, wenn seine beiden Konstitutionen über die Kirche zusammengelesen werden: die dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, in der die Innenverhältnisse der Kirche als des „auf Erden in Pilgerschaft“ (LG 6) lebenden Volkes Gottes behandelt werden, sowie die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute als Reflexion und Neubestimmung ihrer Außenbeziehungen. „Was *Lumen gentium* über die ecclesia ad intra erfaßt hat, wird in *Gaudium et spes* vorausgesetzt und in die eigene Perspektive eingebaut. Sie geht mit der Lehre der Kirche nach außen, auf die heutige Welt hin, und sie geht zugleich nach innen, nämlich mit den Menschen der eigenen Zeit auf die Kirche hin.“²⁹ Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Perspektiven

²⁹ Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 106.

wird gleich zu Beginn von *Lumen gentium* in einer grundlegenden Bestimmung des Seins und der Aufgabe der Kirche deutlich, wonach sie „in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit (ist)“ (LG 1). Der Auftrag der Kirche, die Menschen wieder zu Gott hinzuführen und mit ihm zu versöhnen, so dass sie „als ‚das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk‘ (erscheint)“ (LG 4)³⁰, lässt sie nach der Lehre des Konzils „für das ganze Menschengeschlecht“ zur „unzerstörbare(n) Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ (LG 9) werden. Die nach innen und die nach außen gerichtete Perspektive erweisen sich als die zwei Seiten einer Medaille.

Nach Michael Sievernich orientieren sich die beiden Perspektiven an zwei miteinander korrespondierenden Prinzipien: dem Prinzip der inneren Partizipation und dem Prinzip der äußeren Anerkennung. Dabei geht es jeweils um eine bestimmte Form der Teilnahme: Während es in der Binnenperspektive um die – mit einem Begriff aus der Liturgiekonstitution gesagt – „tätige Teilnahme“ (*participatio actuosa*) an den Vollzügen und der Sendung der Kirche geht, geht es in der Außenperspektive um die Teilnahme an der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten“, wie es zu Beginn der Pastoral-konstitution formuliert wird. Aus der Teilnahme an der kirchlichen Sendung folgt die Teilnahme an dem, was die Menschen in verschiedener Weise bewegt. Dabei „herrscht die Logik der Anerkennung, handele es sich um die moderne Welt oder um die kulturelle, konfessionelle oder religiöse Alterität.“³¹ Von all dem grenzt die Kirche des 2. Vaikanum sich nicht ab, sondern erkennt darin vielmehr Suchprozesse, die auf die Verwirklichung eines wahren Menschseins zielen. Die Kirche kann ihrer Sendung nur gerecht werden, wenn sie sich in diese Suchprozesse hineinbegibt in der Haltung einer anerkennenden Teilnahme.

³⁰ Das Konzil zitiert Cyprian, *De dominica oratione* 23 (PL 4,553).

³¹ Michael Sievernich, *Kirche im Kontext. Der „pastorale“ Grundzug des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Dirk Ansorge (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Münster 2013, 1–22, 16.

Eben das macht den pastoralen Charakter des 2. Vatikanischen Konzils aus, den Papst Johannes XXIII. gewünscht hat.³² Gemeint ist damit keine Zurückstellung der kirchlichen Lehre oder die Insignierung eines Gegensatzes zwischen pastoralen und dogmatischen Fragen. Die Aufgabe, die der Papst dem Konzil mit auf den Weg gegeben hat, lautet vielmehr: Wie kann die Lehre der Kirche unter grundlegend veränderten Bedingungen im Kontext der Moderne verstanden und angenommen werden? Dazu ist es erforderlich, sie ganz neu zu erschließen, was wiederum nur möglich ist, wenn man sich in diesen Kontext hineinbegibt und sich in offener Weise den Herausforderungen stellt, die hier begegnen. In diesem Sinne sollte das Konzil nach der Maßgabe von Johannes XXIII. „pastoral“ sein, dass es das theologische Sprechen ganz in den Zusammenhang der konkreten Situationen und Veränderungen des modernen Lebens rückt. Die dogmatischen und normativen Lehren der Kirche sollen also nicht einfach nur wiederholt und wieder eingeschärft werden; sie müssen vielmehr in den unterschiedlichen Kontexten des modernen Lebens neu reflektiert und formuliert werden. So verstanden „(meint) ‚pastoral‘ das Geltendmachen der bleibenden Aktualität des Dogmas. Gerade weil das Dogma wahr ist, muss und kann es immer wieder neu lebendig zur Wirksamkeit gebracht werden, muss man es pastoral auslegen. Es strebt von selbst in seiner Geltung in die Gegenwart.“³³

Es geht somit um eine Neupositionierung der Kirche in der modernen Welt. Sie verharnt nicht länger in einem antimodernistischen Gegenüber zu ihr. Statt dessen „vollzog das Konzil mit dem Prozess der Kontextualisierung, der sich aus dem Prinzip der Pastoralität ergibt, gleichsam einen *spatial turn* auf der Suche nach dem verlorenen Raum einer atopisch gewordenen Theologie.“³⁴ Damit verleiht das 2. Vatikanum Melchior Canos Lehre von den *loci theologici* neue Aktualität und Dringlichkeit. Insbesondere gilt das für seine Unterscheidung der theologieinternen *loci proprii* von den *loci*

³² Vgl. dazu etwa Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, 43–47.

³³ Karl Lehmann, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in: Günther Wassilowsky (Hg.), Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 71–89, hier 79.

³⁴ Michael Sievernich, Kirche im Kontext (s. Anm. 31) 12.

alieni, die zwar ebenfalls loci theologici sind, aber dazu zwingen, den Glauben und die Theologie auch aus einer Außenperspektive zu reflektieren. Man wird dann sagen müssen: „Der Schatz der eigenen Botschaft lässt sich ohne die anderen und das, was ihrer Menschwerdung widerstreitet, nicht heben. Wer nicht bei den Existenzproblemen der Menschen dieser Zeit in die Lehre geht, kann sie nicht den Glauben lehren. Ohne die Perspektive ihrer Menschwerdung kann Kirche keinen historisch bedeutsamen Begriff von der Wahrheit ihres Glaubens entwickeln.“³⁵ Das wirft andererseits jedoch die Frage auf, wie diese Außenperspektive sich zu den loci proprii verhält, wie also beides in theologisch angemessener Weise in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden kann.

Das berührt zutiefst das Verständnis der Identität des Glaubens und der Kirche. Die loci alieni brechen unweigerlich ein starres, übergeschichtliches Identitätskonzept auf. Die Kirche kann sich ihrer Identität dann nicht einfach nur unter Bezugnahme und gestützt auf ihre eigene Tradition versichern. So sie sich ernsthaft auf die Außenperspektive, d. h. auf die Lebenswirklichkeiten und die Lebensbedingungen außerhalb ihrer selbst bezieht, da erhält ihre Identität sozusagen einen geschichtlichen Index. Die Kirche muss die Anwesenheit und den Willen Gottes in sehr unterschiedlichen Ereignissen und Situationen zu entdecken und zu bezeugen versuchen. Das 2. Vatikanum hat von den „Zeichen der Zeit“ gesprochen, die es zu suchen gilt, weil in ihnen die je aktuellen und die Menschen bedrängenden Herausforderungen sichtbar werden. „Die Zeichen der Zeit verweisen auf die Lage der Humanität in der Gegenwart. Sie kennzeichnen, wie es um die Existenz der Menschen hier und heute bestellt ist.“³⁶ Nach der Pastoralkonstitution des letzten Konzils besteht die Aufgabe der Kirche darin, diese „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4). Das führt wiederum zu der Frage nach dem Verhältnis der loci proprii zu den loci alieni.

Hier kommt der Glaubenssinn ins Spiel, denn ohne ihn ist eine solche Deutung im Licht des Evangeliums nicht möglich. Er ist die

³⁵ Hans-Joachim Sander, *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: Guido Fuchs – Andreas Lienkamp (Hg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster 1997, 85–102, hier 101f.

³⁶ Ebd. 98.

Instanz, die einem solchen Deutungsprozess voraus und zugrunde liegt; denn er hilft die Glaubenswahrheit in den geschichtlichen Situationen und Ereignissen zu erspüren, so dass sie dann reflex gedeutet werden kann. Es geht ja darum, die menschlichen Erfahrungen in der jeweiligen Gegenwart und das Licht des Evangeliums wechselseitig aufeinander zu beziehen (vgl. GS 46). Die Kirche hat keine festen, vorgefertigten Antworten auf alle möglichen Situationen und Herausforderungen, die nur auf diese appliziert werden müssten. Das Konzil ist sich vielmehr bewusst: „Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie (= die Kirche; M.K.) gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen“ (GS 44). Das Evangelium kann nur im Kontext der menschlichen Erfahrung angeeignet werden, und deshalb bleibt die Kirche auch auf die jeweilige Sprache und das Denken verwiesen, in denen sich diese Erfahrungen artikulieren und vermitteln.

Die unterschiedlichen Erfahrungszusammenhänge sind konkrete Orte, an denen immer wieder neu nach dem Verständnis des Evangeliums gesucht und um es gerungen werden muss, und zwar keineswegs nur vom Lehramt der Kirche, sondern von allen Gläubigen. Denn es ist „Aufgabe *des ganzen Gottesvolkes*, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann“ (GS 44).³⁷ Eben dies ist nur möglich mit Hilfe des Glaubenssinns; er befähigt dazu, die von der Kirche überlieferte, in den theologieinternen Erkenntnisquellen zugängliche geoffenbarte Wahrheit angesichts der jeweiligen Zeichen der Zeit, die in den lebensweltlichen Erfahrungszusammenhängen sichtbar werden, neu zu erschließen. Es geht um ein wechselseitiges Sich-Durchdringen von Innen- und Außenperspektive: Die Glaubenswahrheit muss im Außen des Glaubens, an anderen und fremden Orten gesucht werden, so dass sich ihre Bedeutung neu erschließen kann, und zwar im Hinblick auf ihr traditionelles kirchliches

³⁷ Hervorhebung durch mich, M.K.

Verständnis wie auch im Hinblick auf die außerkirchlichen Erfahrungs- und Lebenszusammenhänge.

Diese Aufgabe bleibt allen Gläubigen gestellt, und dazu bedürfen sie des Glaubenssinnnes. Er ermöglicht es, sich nicht in den eigenen Traditionen und religiösen Selbstverständlichkeiten zu verschließen, sondern sich auch dem Befremdlichen und Bedrängenden auszusetzen. Um darin aber Gott erspüren und entdecken zu können, ist ein gewisses Bekannt- und Vertrautsein mit ihm erforderlich; wäre er völlig unbekannt, müsste er zwangsläufig auch unentdeckt bleiben. Das schließt keineswegs aus, dass Gott sich an diesen fremden Orten auch in einer neuen und überraschenden Weise zeigen kann, im Gegenteil; das Neue und Überraschende ist dies ja gerade in Relation zum Vertrauten. Genauso wie die Innenperspektive des Glaubens auf die Außenperspektive angewiesen bleibt, damit der Glaube sich mit der Lebenswirklichkeit verbinden kann, bleibt also die Außenperspektive auf die Innenperspektive verwiesen, um die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums deuten zu können. Beide Perspektiven, die Cano durch die Unterscheidung der *loci proprii* von den *loci alieni* markiert hat, gehören zusammen.

Der Glaubenssinn ist die Instanz, die beide Perspektiven zusammenhält und sie miteinander vermittelt. Indem er den Glauben in den Gläubigen immer stärker verinnerlicht, sie tiefer in ihn eindringen und seine Wahrheit erspüren lässt, schafft er die Grundlage dafür, diesen Wahrheitsgehalt auch im Anderen und Fremden entdecken und ihn so auch neu verstehen zu können. In diesem Sinne stellt der Glaubenssinn einen integralen Bestandteil der Lehre von den *loci theologici* dar, ohne die Reflexion auf seine unerlässliche Funktion im Zusammenspiel der *loci* bleibt sie theologisch defizitär.