

Glaubenssinn des Gottesvolkes – Leerformel oder Wirklichkeit?¹

„Die Gesamtheit der Glaubenden, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2,20 u.27), 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 Laien‘ (Augustinus) ihre Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen getreuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 2 Thess. 2,13) den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“ (LG 12)

Dieses Zitat aus der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums ist die zentrale Referenzstelle für die seitherigen Diskussionen über den Glaubenssinn des Gottesvolkes. Die Vorstellung selbst findet sich schon bei den alten Kirchenvätern. So sprach beispielsweise Augustinus vom „Inneren Lehramt“ Christi in Bischöfen und Laien.² Und in der Praxis entstand die Unterscheidung von Klerus und Laien erst sehr allmählich, und der Laieneinfluss in der Kirche blieb zunächst erheblich.³ Allerdings wurde die Mitautorität der Laien von der im 12. Jahrhundert zur Dominanz gelangten Papstkirche systematisch verdrängt, der es zunächst vor allem um die Freiheit der Kirche vom Einfluss weltlicher Herrschaften ging. Noch weit später, erst im Horizont von weltlichem und geistlichem Absolutismus im 18. Jahrhundert, entstand „die Differenzierung zwischen lehrender, aktiver und hörender, rein passiver Kirche“, was „eine ideologische Verengung dar(stellt)“.⁴ Die Betonung des Glaubenssinns der Glaubenden stellt eine der vielen Korrekturen an den Einseitigkeiten des I. Vatikanischen Konzils dar, das bekanntlich seine Arbeiten infolge des Kriegsausbruchs zwischen dem Deutschen Bund und Frankreich (1870) eingestellt hatte. Nicht mehr der Papst steht im Zentrum des Kirchenbildes des II. Vatikanums, sondern das „Volk Gottes“, zu dem natürlich nicht nur die glaubenden Laien gehören, wie manche hierarchiekritische Autoren suggerieren, sondern Bischöfe, Priester, und auch der Papst, der bei Augustinus noch nicht eigens genannt und als Bischof von Rom unter die Bischöfe subsumiert wurde. Die Sonderstellung des Papsttums datiert erst aus dem Hochmittelalter, und sie wird in dem einleitend zitierten Text durch die Formel „unter der Leitung des heiligen Lehramtes“ auch hervorgehoben.

¹ Vortrag am Dies academicus der Theologischen Hochschule Chur am 3. November 2015.

² Augustinus, Enarrationes in Psalmos 120, 7, und öfter. Nach Peter Hünermann: Sensus Fidei, LThK, Sonderausgabe 2006, Bd. 9, Sp. 464-467, hier 466.

³ Josef Steinruck: Was die Gläubigen in der Kirche zu vermelden hatten, in: Günter Koch (Hg.): Mitsprache im Glauben. Vom Glaubenssinn der Gläubigen. Würzburg 1993, S. 25-50.

⁴ Hünermann, ebenda.

I.

Ich bin kein Theologe, sondern ein Sozialwissenschaftler, der im Vorwort zu seinem ersten, dem Gespräch mit der Theologie gewidmeten Buch erklärt hatte: „Die Vorstellung, es sei mit Hilfe soziologischer Einsichten möglich, kirchliches Denken vom Ballast überholter Welt- und Sozialvorstellungen zu befreien, und der Wunsch, hierzu beizutragen, haben seinerzeit meine Entscheidung, mich der Soziologie zuzuwenden, mitbestimmt.“⁵ Dieser Wunsch besteht nach wie vor, aber die damit verbundenen Probleme sind mir erst im Laufe der Jahre deutlich geworden. Über diese Probleme möchte ich –ausgehend vom zitierten Text – heute mit Ihnen nachdenken.

Ich beginne mit dem Grundsätzlichsten. Die Soziologie ist – wie alle modernen Wissenschaften – im Geist der Säkularisierung entstanden: *Etsi non daretur Deus*, als ob es Gott nicht gäbe. Die Theologie und erst recht das kirchliche Selbstverständnis dagegen können nur argumentieren *quia Deus datur*, weil es Gott gibt. Für die Soziologie ist die Spannung noch prekärer: Der Erfinder des Namens ‚Soziologie‘, der Franzose Auguste Comte, war ein Kind der atheistischen französischen Aufklärung. Er teilte die Geschichte in drei Zeitalter ein: Das theologische, das metaphysische und schließlich das neue, positive Zeitalter, als dessen wichtigste Deuter er die Soziologen ansah. Die Soziologie war für ihn also die mittelbare Nachfolgerin der Theologie und die direkte der Philosophie, wobei sie deren noch an den Fragestellungen der Theologie orientierte, aber gottlos gewordene spekulative Metaphysik überwindet und aufgrund von Ergebnissen der positiven Wissenschaft neue weltimmanente Deutungsmuster der ‚Gesellschaft‘ entwirft. Gott erscheint hier nicht einmal mehr als tot, wie beispielsweise in Nietzsches Metaphysik, sondern das Bemühen um transempirische Deutungen menschlicher Existenz schlicht als überflüssig – Zeitvergeudung. Der Hauptvertreter der französischen Soziologie, Emile Durkheim, dachte auf dieser Linie weiter und postulierte eine „laizistische Moral“, welche den gesellschaftlichen Zusammenhalt auch ohne das Christentum gewährleisten sollte.

Die deutsche und die angelsächsische Soziologie waren zwar nicht so explizit antikirchlich wie die französische, aber auch sie stehen voll und ganz im Horizont der Aufklärung. Im angelsächsischen Raum war vor allem die Religionskritik David Humes (1711-1776) einflussreich, der jegliche Form von Metaphysik ablehnte und nur dem empirisch Beweisbaren Wahrheit zugestand. Allerdings meinte Hume: „So lange keine vollständige Aufklärung über empirische Tatsachen herrsche, ..., sei mit der Lebendigkeit der Religion zu rechnen.“⁶ In Deutschland verstand Kant (1724-1804) „Aufklärung“ als „Aufbruch aus der selbst verschul-

⁵ Franz-Xaver Kaufmann: Theologie in soziologischer Sicht. Freiburg i. Br. 1973, S. 5.

⁶Thomas Brose, David Humes zeitgeschichtliche Zäsur: Das Umschlagen von aufgeklärter Religionsphilosophie in radikale Religionskritik, in ders. (Hrsg.): Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik. Würzburg 1998, S. 139-158, Zitat S. 158.

deten Unmündigkeit“ und destruierte in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ alle vernunftbasierten Gottesbeweise. Dennoch hielt er an Gott als Postulat der praktischen Vernunft fest. Religion ist also moralisch notwendig, doch lassen sich ihre Prämissen nicht beweisen. Dieses Urteil ist heute weit verbreitet.

Der Sache nach wurde ‚Religion‘ zu einem zentralen Gegenstand der soziologischen Klassiker, besonders eindringlich bei Max Weber, der das Christentum als einen maßgeblichen Faktor für den abendländischen Sonderweg in die Moderne ansah, aber gleichzeitig erwartete, dass es seinen Einfluss in der Moderne verlieren werde. Hier stand Weber stark unter dem Einfluss Nietzsches. Die meist von protestantischen Theologen und Soziologen vertretene Säkularisierungstheorie argumentiert ähnlich. Man darf allerdings fragen, warum ein sterbendes Phänomen so viel Beachtung verdient.

Mir selbst hat die Säkularisierungstheorie als Religionstheorie nie eingeleuchtet. Der Säkularisierung als Emanzipation der heute als weltlich geltenden Lebensbereiche aus kirchlichen Deutungs- und Herrschaftsansprüchen steht als Kehrseite vielmehr eine Verkirchlichung des Christentums gegenüber.⁷ Das heißt, die christlichen Deutungsmuster und normativen Ansprüche konzentrieren sich nun im Raum der christlichen Kirchen, die ja evidentermaßen keineswegs vom Aussterben bedroht sind, auch wenn der Anteil der Kirchenmitglieder an der Bevölkerung und insbesondere der nachwachsenden Generationen in großen Teilen Westeuropas sinkt. Allerdings bedeutet diese Diagnose nicht, dass die Kirchen, insbesondere die römisch-katholische, keine Probleme mit der Moderne hätten, darauf werde ich zurückkommen.

Als Soziologe beobachte ich die katholische Kirche wie andere Sozialgebilde auch, in ihrer historischen Gewordenheit wie in ihren aktuellen Entwicklungstendenzen, möglichst unabhängig von meinen persönlichen Glaubensüberzeugungen. Ich betone allerdings wohl stärker als meine sich agnostisch gebenden Kollegen, dass das Selbstverständnis eines Sozialgebildes als sozialer Faktor ernst zu nehmen ist. Ich berufe mich dabei auf das sog. Thomas-Theorem des amerikanischen Sozialpsychologen William I. Thomas: „If men define situations as real, they are real in their consequences“. Ohne den Glauben der Väter des II. Vatikanischen Konzils an ein Wirken des Heiligen Geistes in ihrer Mitte hätten sie nach oft harten Auseinandersetzungen niemals die beeindruckende Einmütigkeit bei der Verabschiedung ihrer Dokumente zustande gebracht. Diese Beobachtung halte ich für richtig, unabhängig davon, ob ich selbst diesen Glauben an das Wirken eines göttlichen Geistes glaube. Allerdings ist zuzugestehen, dass eine Vertrautheit mit der katholischen Kirche, wie sie mir von Kindsbeinen an zugewachsen ist, solchem Verständnis förderlich ist. Aber es gehört zum Berufsethos des Soziologen, seine eigenen Überzeugungen nach Möglichkeit zu kontrollieren und nicht in die Interpretation sozialer Tatsachen mit einfließen zu lassen.

⁷ Franz-Xaver Kaufmann: Kirche begreifen. Freiburg i. Br. 1979, S. 100 ff.

Die Soziologie beobachtet auch religiöse, hier kirchliche Phänomene „ab extra“, um die Unterscheidung von Kardinal Suenens „ad intra“ und „ad extra“ in der Systematisierung der Konzilsaussagen aufzunehmen. Die Soziologie spiegelt kirchliche Aussagen im Horizont systematischer profaner Beobachtungen des Sozialen. Für das Kirchenverständnis des I. Vatikanums war dies a priori häretisch, denn dieses ließ nur das kirchliche Selbst- und Weltverständnis als Wahrheit gelten. Alles Andere galt als „Soziologismus“. Das Kirchenverständnis des II. Vatikanums dagegen öffnet sich für den Dialog mit den profanen Wissenschaften, besonders deutlich in der Pastoralen Konstitution *Gaudium et Spes* über die Kirche in der Welt von heute. Pointiert dazu Elmar Klinger: „Die traditionelle, von den Kurialen auf dem Konzil vertretene und bis heute festgehaltene Auffassung sieht in diesem Verhältnis eine Über- und Unterordnung mit einseitiger Abhängigkeit – die Kirche gibt, die Gesellschaft empfängt. Die neue, vom Konzil selbst vertretene, bis heute indes nur partiell durchgeführte Auffassung sieht in diesem Verhältnis eine Gleichstellung mit wechselseitiger Abhängigkeit – beide geben, beide empfangen. Die Katholische Kirche ist in die Weltgesellschaft eingegliedert und bildet in ihr einen wichtigen Teil. Schon Johannes XXIII. hatte erklärt, die katholische Tradition sei nicht das Eigentum der katholischen Kirche, sondern der gesamten Menschheit.“⁸ In diesem weltgesellschaftlichen Kontext muss sich die Kirche gefallen lassen, in ihren Worten und Taten auf den Prüfstand verschiedener Öffentlichkeiten gestellt zu werden, unter denen der wissenschaftlichen Öffentlichkeit ein gewisses Prae an Glaubwürdigkeit zuerkannt wird. Allerdings wird den Religionen auch das Recht zugestanden, ihre eigenen Beiträge in diesen Öffentlichkeiten kund zu tun und zu begründen,

II.

In dieser Haltung will ich mich also dem Theologumenon „Glaubenssinn des Volkes Gottes“ nähern. Es handelt sich dabei offensichtlich um eine bestimmte, kirchenpolitisch brisante Selbstbeschreibung der katholischen Kirche, die den Unterschied zwischen den Auffassungen auf dem ersten und dem zweiten Vatikanischen Konzil besonders deutlich hervortreten lässt.

Seit dem Dritten (1179) und Vierten Laterankonzil (1214) war die Leitung der Kirche von den nur ausnahmsweise tagenden Konzilien auf die jederzeit regierenden Päpste übergegangen und nahm weitgehend rechtsförmigen Charakter an.⁹ Erst im 19. Jahrhundert entstand dann eine systematische Lehre von der Kirche, eine theologische Ekklesiologie. Diese systematisierte und ergänzte die seit dem Mittelalter erhobenen päpstlichen Ansprüche. Auf dem I. Vatikanischen Konzil wurden diese auf eine unumschränkte Leitungsgewalt des Papstes hin zugespitzt, den Jurisdiktionsprimat, und dessen Autorität durch die Lehre von der möglichen päpstlichen Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittensachen bestärkt. Von nun an war der Papst

⁸ Elmar Klinger: Das Aggiornamento der Pastoralen Konstitution, in: Franz-Xaver Kaufmann u. Arnold Zingerle (Hg.): Vatikanum II und Modernisierung. Paderborn 1996, S. 171-188, Zitat S. 180 f.

⁹ Alberto Melloni: Die sieben „Papstkonzilien“ des Mittelalters, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), Geschichte der Konzilien, Düsseldorf 1993, S. 198-231, bes. S. 207 f.

nach kirchlichem Selbstverständnis von allen Einschränkungen in der Ausübung seines Amtes befreit, ein nur Gott verantwortlicher absoluter Herrscher über seine Kirche. Gegen Argumente aus der Tradition, die auf Konsultationspflichten des Papstes hinwiesen, soll Pius IX. geantwortet haben: „Die Tradition bin ich!“¹⁰ Der Kirchenhistoriker Hubert Wolf bringt die Wende zur dogmatischen Autokratie auf die Sentenz: „‘Wahr ist, was gelehrt wird‘ statt ‚Gelehrt wird, was wahr ist‘“¹¹

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Einseitigkeit unter Berufung auf ältere Traditionen korrigiert, ohne allerdings den Jurisdiktionsprimat und die Kompetenz des Papstes zu unfehlbaren Entscheidungen in Glaubens- und Sittensachen in Frage zu stellen. Überraschenderweise wurde in diesem Zusammenhang die absolute Autorität des Papstes sogar eingesetzt, um die Steuerungsabsichten der Römischen Kurie zu durchkreuzen und dem Konzil die Freiheit des Denkens und Entscheidens zu sichern, was gewiss nicht im Sinne des auf dem I. Vatikanum dominierenden Antimodernismus war. Die Korrekturen des Kirchenverständnisses bezogen sich erstens auf die theologische Stellung und die Rechte der Bischöfe als Nachfolger der Apostel und deren daraus folgende Kollegialität mit dem Papst als Nachfolger Petri. Sie bezogen sich zweitens auf die Stellung der Laien in der Kirche. Während diese im ersten Jahrtausend auf den alten Konzilien nicht unerheblichen Einfluss ausüben und in der frühen Kirche auch auf die Wahl der Bischöfe einwirken konnten, eliminierte die hochmittelalterliche Kirche den Laieneinfluss vollständig, eine aus den Zeitumständen durchaus verständliche Emanzipation gegenüber den Investituranprüchen von Adel und Königen. Von da an hatten nur noch Kleriker Rechte in der Kirche. Die Laien wurden als Untertanen angesehen, wie das ja auch im weltlichen Herrschaftsbereich der Fall war. Im 19. Jahrhundert wurde angesichts der wachsenden bürgerlichen und zum Teil demokratischen Bewegungen das hierarchische Prinzip theologisch überhöht. Mit dem Verlust weltlicher Herrschaft verband sich eine Sakralisierung der Klerikerkirche und insbesondere der Person des jeweiligen Papstes. Die Papstverehrung gab den Katholiken Identität, ähnlich wie Staatsoberhäupter von den Nationalisten verehrt wurden. Deshalb wurden Katholiken von den Nationalisten als Ultramontane kritisiert und diskriminiert.

Dem Soziologen, der gerne vergleichend argumentiert, fällt die Ähnlichkeit zwischen kirchlichen und weltlichen Ordnungsmustern zu gewissen Zeiten und in bestimmten Regionen auf. So hat beispielsweise der Althistoriker Jochen Martin gezeigt, wie sehr die frühkirchlichen Ordnungsvorstellungen im Westen durch die römische Kultur geprägt worden sind, beispielsweise hinsichtlich der Vorstellungen von ‚Amt‘ und ‚Tradition‘, was durchaus zur Ent-

¹⁰ Giuseppe Alberigo: Das Erste Vatikanische Konzil (1869-1870), in: Ders. (Hg.) Geschichte der Konzilien, Düsseldorf 1993, S. 385-412, Zitat S: 403.

¹¹ Hubert Wolf: „‘Wahr ist, was gelehrt wird‘ statt ‚Gelehrt wird, was wahr ist‘? Zur ‚Erfindung‘ des ‚ordentlichen‘ Lehramtes“, in: Schmeller, Thomas u. a. (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext. Freiburg i. Br. 2010, S. 236-259.

fremdung zwischen griechischer und lateinischer Kirche beigetragen hat.¹² So sind auch die innerkirchlichen Entwicklungen zum päpstlichen Absolutismus in ihren Legitimationen denjenigen im staatlichen Bereich nachgebildet, wie die große Studie des Bochumer Fundamentaltheologen Hermann Josef Pottmeyer gezeigt hat.¹³

Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich die Wiederentdeckung des „Volkes Gottes“ und die Wiedereinbeziehung der Laien durch die Ekklesiologie des II. Vatikanums in Beziehung setze zum Prozess der Fundamentaldemokratisierung, der – ausgehend von den Vereinigten Staaten – nach dem Zweiten Weltkrieg fast ganz Westeuropa erfasst hat. Unter Fundamentaldemokratisierung verstehe ich nicht nur die Verbreitung oder Konsolidierung demokratischer Staatsformen, sondern den tiefgreifenden Siegeszug von Gleichheitsvorstellungen und Beteiligungsforderungen, deren normative Grundlage die mittlerweile weitgehend akzeptierte Menschenrechtsdoktrin darstellt. Soziale Ungleichheiten haben ihren ontologischen Status verloren und sind im konkreten Kontext begründungsbedürftig. Hierarchische Ordnungen werden nur noch insoweit akzeptiert, als sie sich als effektivere Problemlöser erweisen. In diesem Sinne bewährt sich das von kirchenrechtlichen Einschränkungen unabhängige Papstamt seit Johannes XXIII. als Gegengewicht zur allzu mächtig gewordenen römischen Kurie und wird deshalb auch kaum in Frage gestellt, obwohl es seine sakrale Aura unter tätiger Mithilfe der neueren Päpste weitgehend verloren hat.

Meine Bemerkungen zum Einfluss außerkirchlicher Ordnungsvorstellungen auf die Entwicklung der kirchlichen Ordnung wollen keine strukturelle Abhängigkeit der Kirche von weltlichen Vorgaben behaupten. Vielmehr dokumentieren schon die Apostelgeschichte und weitere Quellen eine durchaus kreative Selbstorganisation der frühen Christen, in Auseinandersetzung mit inneren und äußeren Herausforderungen. Und diese dürfte ein wichtiger Faktor für den Erfolg des Christentums gewesen sein.¹⁴ Das schließt nicht aus, dass sie sich zur Lösung anstehender Probleme bei Konzepten aus ihrer Umwelt bedienten. So hat die Kirche im Laufe ihrer Geschichte immer mehr Elemente in sich aufgenommen, die keinen genuinen Bezug zur Botschaft des Evangeliums hatten. Es konnte nicht ausbleiben, dass diese Elemente heute heterogen und zum Teil widersprüchlich wirken.

Ein selten hervorgehobener Aspekt des kulturellen Modernisierungsprozesses sind die wachsenden Ansprüche an Rationalität im Sinne von Kohärenz und Widerspruchsfreiheit, was auch als Wahrheitskriterium anerkannt wird. Betrachtet man die Begründungen päpstlicher

¹² Jochen Martin: Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Stuttgart 2010.

¹³ Hermann Josef Pottmeyer: Unfehlbarkeit und Souveränität: Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts Mainz 1975.

¹⁴ Vgl. Christoph Marksches: Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen. München 2006. Und als Neuerscheinung: Franz Dünzl: Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltferne und Weltverantwortung. Freiburg i. Br. 2015.

Herrschaft im Hochmittelalter, die der Münsteraner Historiker Gerd Althoff, kürzlich unter dem Titel „*Selig sind, die Verfolgung ausüben*“. *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*“ untersucht und veröffentlicht hat,¹⁵ so erschrickt man über den aus unserer Sicht sinnwidrigen Gebrauch von Bibelziten und andere deprimierende Kuriositäten. Das hat damals offenbar nicht gestört, in einer Zeit, in der Gewaltausübung alltäglich war. Auch der Antimodernismus des 19. Jahrhunderts lässt sich als kirchliche Strategie der Selbstbehauptung begreifen; er gewann seine Plausibilität vor dem Hintergrund, dass Katholiken und insbesondere der Klerus überwiegend aus sozialen Schichten stammten, die sich durch die Industrialisierung bedroht fühlten. Und er war ja auch ein Jahrhundert lang durchaus erfolgreich, wenn man die hohe volkkirchliche Aktivität als Erfolgskriterium nimmt. Eine wissenssoziologische Betrachtung der Kirchengeschichte lässt vieles verständlich werden, was uns heute schwer verständlich erscheint. Auch gläubige Katholiken sind in diesem Sinne vom Geist der Moderne erfasst. Der jahrhundertalte Bildungsvorsprung der Kleriker ist mit der Verbreitung auch höherer Schulbildung in der Bevölkerung nicht mehr prägend. Die Kirchen aller Konfessionen stehen heute unter einem Begründungszwang für die von ihnen vertretenen Glaubensüberzeugungen, wie dies noch nie der Fall gewesen ist.

III.

In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Rede vom Glaubenssinn aktuelle Bedeutung. Es macht für die öffentliche Plausibilität der Glaubensverkündigung im Kontext der Fundamentaldemokratisierung einen großen Unterschied, ob eine Lehre nur kraft einer als göttlich behaupteten Ermächtigung vertreten wird, die aus kritischer Sicht ja zunächst zu beweisen wäre. Oder ob sie als Glaubensüberzeugung durch eine Gemeinschaft von Glaubenden vertreten wird, die hierfür gute Gründe vorbringt.

Zum mindesten programmatisch weist die Rede vom Glaubenssinn in diese Richtung. Was ist damit genauer gemeint? Mein Lektürebefund ist ziemlich vielschichtig und kann hier nicht im Einzelnen referiert werden.¹⁶ Als Soziologe interessiere ich mich weniger für die inhaltliche Füllung des Begriffs, als für seine Struktur. In der lateinischen Fassung des einleitend zitierten Textes aus *Lumen Gentium* 12 ist beide Male von *sensus fidei* die Rede, der unmittelbar auf die *universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto* bezogen wird. Der Glaubenssinn bezieht sich also auf das Aggregat *universitas*, was im Deutschen etwas missverständlich mit der „Gesamtheit“ der Glaubenden übersetzt wird. Es ist aber nicht etwa eine hundertprozentige Einmütigkeit der Glaubenden gemeint, sondern eine kollektive Überzeugung, die, so die bereits alte kirchliche Tradition, auf das Konsens fördernde Wirken des Heiligen Geistes in

¹⁵ Gerd Althoff: „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*. O.O. 2013.

¹⁶ Die beste Synopse zur Thematik gibt m.E. Wolfgang Beinert: *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, in: Dietrich Wiederkehr (Hg.): *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Freiburg i. Br. 1994, S. 66-131.

seiner Kirche zurückzuführen ist.¹⁷ Aus soziologischer Sicht wird man von einer allgemeinen Überzeugung eines Kollektivs sprechen können, wenn das Thema als hoch bedeutsam angesehen wird und gegen seine Interpretation innerhalb des Kollektivs kein Widerspruch laut wird. Das schließt die Existenz dissentierender Minderheiten nicht aus, die sich aber nicht äußern. Elisabeth Noelle-Neumann hat dafür den Begriff der „Schweigespирale“ geprägt. Noch wahrscheinlicher ist das Schweigen großer Minderheiten, weil ihnen die in Frage stehende kollektive Überzeugung nicht so wichtig erscheint, dass sie sich damit auseinandersetzen würden. Man nimmt sie einfach hin, ohne sie aktiv zu vertreten.

Auf die Existenz einer allgemeinen kirchlichen Überzeugung stützten sich in neuerer Zeit die Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Marias durch Pius IX. und der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel durch Papst Pius XII., denn für beide Dogmen gibt es keine direkten biblischen Belege. Im Vorfeld beider Dogmatisierungen wurden auch Befragungen in der Weltkirche durchgeführt, allerdings nicht im Sinne sozialwissenschaftlicher Repräsentativbefragungen. Historisch gesehen haben die Inhalte beider Dogmen über lange Epochen der Kirchengeschichte keine Rolle gespielt. Aber im 19. und frühen 20. Jahrhundert hatte die Marienverehrung Hochkonjunktur, vor allem in den im Katholizismus tonangebenden südeuropäischen Gebieten, wo sich bekanntlich auch die meisten auf Marienerscheinungen gegründeten Wallfahrtsstätten dieser Zeit befinden.¹⁸ Nördlich der Alpen wurde zwar nicht der glaubensmäßige Inhalt, wohl aber die Opportunität der Dogmatisierungen in Frage gestellt.

Kollektive Überzeugungen von Großgruppen wie Völker oder Religiöse Gemeinschaften bilden sich aus soziologischer Sicht in der Regel nicht durch rationale Entscheidungsprozesse, sondern sozusagen hinter dem Rücken der Akteure, durch allmähliche Sedimentierung einschlägiger Erfahrungen.¹⁹ Allerdings setzt ihre Entstehung soziale Akteure voraus, die für ihre Ideen Gefolgschaft finden und häufig in Form sozialer Bewegungen ihre Anliegen erfolgreich vertreten. Man kann das anhand der Apostelgeschichte schon für die ersten Christen rekonstruieren. Verschiedene soziale Bewegungen können in ihren Überzeugungen einander widersprechen und diese im Rückblick sogar abstoßend finden, wie für die meisten unter uns etwa der Nationalsozialismus. In komplexen Kulturen koexistieren unterschiedliche Überzeugungen in fortgesetzter Auseinandersetzung, Annäherung und Abstoßung. Es entstehen neue Synthesen und Konfliktfronten. In diese Prozesse sind in der Moderne auch die verschiedenen christlichen Strömungen geraten, allen voran die katholische Kirche. Die soeben zu Ende gegangene Familiensynode dürfte vor allem *eine* die Überzeugungen veränderte Wirkung zeiti-

¹⁷ Vgl. Hünermann, a.a.O., sowie ausführlich Beinert, a.a.O.

¹⁸ Nachdenklich stimmenden Einblick in die Wundergläubigkeit der Zeit vermittelt der auf einer Akte der römischen Inquisition beruhende Bericht von Hubert Wolf: Die Nonnen von Sant' Ambrogio – Eine wahre Geschichte. München 2013.

¹⁹ Immer noch wegweisend Peter Berger und Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Div. Auflagen.

gen, nämlich die Einsicht in die intentional unüberwindbare Heterogenität kultureller Überzeugungen, am deutlichsten hinsichtlich der Einschätzung der Homosexualität, aber auch hinsichtlich der Stellung der Frau oder – vielleicht noch herausfordernder – hinsichtlich der praktischen Verbindlichkeit kirchlicher Normen.

Diese knappen Überlegungen dürften verdeutlichen, dass das einleitende Zitat aus *Lumen Gentium* hinsichtlich des Glaubenssinnes einen *Idealzustand* beschreibt, der auch in der Christentumsgeschichte selten der Normalfall war. Es hat sich in der neueren Theologie auch deshalb eine andere Interpretation des Glaubenssinnes entwickelt, die im Unterschied zum konsensuellen *sensus fidei* häufig als *sensus fidelium* bezeichnet wird. Hier wird eine Differenz zwischen kirchlichem Lehramt und dem Glauben der Gläubigen zum mindesten als Möglichkeit mit gedacht, also möglicher Dissens statt unhinterfragtem Konsens. Mehr noch: es wird die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass die kirchliche Hierarchie von ihren Gläubigen etwas lernen kann. „Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft“ ist ein der Rede vom *sensus fidelium* adäquates Kirchenbild. Es ist auch soziologisch anschlussfähig, wenn man es mit dem Problem der Tradition verbindet: Sowohl das Entstehen eines gemeinsamen Glaubensbewusstseins als auch die wirksame Weitergabe eines einmal erreichten Glaubenskonsenses sind auf soziale Vorgänge des Lehren und Lernens angewiesen.²⁰

Für die Wirkung des *sensus fidelium* in der Dogmengeschichte gibt es einige Beispiele. Auf eines der geschichtlich nachhaltigsten hat bereits John Henry Newman aufgrund eigener Forschungen über den Arianismus im 4. Jahrhundert hingewiesen, in seiner Schrift „Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre“: „Es ist nicht wenig bemerkenswert, dass, historisch gesprochen, das vierte Jahrhundert zwar das Zeitalter der Kirchenlehrer ist ...dass aber trotzdem grade in jenen Tagen die der unfehlbaren Kirche anvertraute göttliche Tradition weit mehr durch die Gläubigen als durch den Episkopat verkündet und aufrecht erhalten wurde.“²¹ Offenbar neigten damals viele Bischöfe dem Arianismus zu, während die Gläubigen an der Trinitätslehre festhielten. Weitere Beispiele führt Wolfgang Beinert in seiner Studie „Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie und Dogmengeschichte“ an.²²

Im Regelfalle orientiert sich der Glaubenssinn der Gläubigen an den tradierten Glaubensformen und –inhalten, wie sie durch das Lehramt der Kirche bestimmt wurden. Das gilt auch für die heutige Zeit, und es ist nach wie vor beeindruckend, wie sehr sich die kirchliche Lehre weltweit unter den Katholiken durchgesetzt hat. Allerdings haben sich im Gefolge des II. Va-

²⁰ Hierzu Franz-Xaver Kaufmann: Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive. In: Dietrich Wiederkehr (Hg.): Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Freiburg i. Br. 1994, S. 132-160.

²¹ Zitiert nach: Hans Joachim Meyer, Ratgeber für heute. John Henry Newman und das Zeugnis der Laien. Herder Korrespondenz 66. Jg., Nr. 6 (Juni 2012), S. 299-303, Zitat S. 302.

²² Beinert, a.a.O. S. 72 ff.

tikanischen Konzils wiederum Spannungen aufgetan, vor allem zwischen den so genannten Traditionalisten und denjenigen, die das letzte Konzil als Korrektur der ekklesiologischen Auffassungen des Ersten Vatikanums verstehen, den so genannten Liberalen. Aber auch Spannungen zwischen dem durch die päpstliche Kurie repräsentierten Zentrum und der Peripherie, repräsentiert durch den Weltepiskopat, wurden immer wieder deutlich, zuletzt mit der Wahl von Papst Franziskus. Der monolithische Charakter der Papstkirche, geformt im Zeitalter der Pius-Päpste, gerät zunehmend unter den Druck wachsender gesellschaftlicher Komplexitäten und einer allgemeinen Zunahme des Wissens, nicht zuletzt auch des Wissens um die Geschichte des Christentums. Die Exklusivität der römischen Wahrheitsansprüche verliert zunehmend ihre Glaubwürdigkeit auch unter Katholiken, zum mindesten in den Weltregionen, deren Kultur durch die Aufklärung mitgeprägt wurde. Für die meisten Zeitgenossen in diesen Weltregionen ist ihr Glaube nicht mehr selbstverständlich, sondern erscheint als gewählte Option, die auch anders hätte ausfallen können.²³

IV.

Der katholische Glaube steht heute in mindestens drei Spannungsfeldern: Zunächst demjenigen der *innerchristlichen Ökumene*: Konfessionelle Abgrenzungen verlieren an Einfluss und der Druck auf Verständigung wächst. Zweitens demjenigen *der Säkularität*, denn jedermann und jede Frau stehen als Katholiken heute zwangsläufig nicht mehr nur in kirchlichen oder kirchlich geprägten Milieustrukturen, sondern auch in Kontexten, in denen Gott sozusagen nicht vorkommt: Wirtschaft, Profanwissenschaften, Recht und Politik. Und schließlich demjenigen der sich herandrängenden *Weltreligionen*. Auch wenn der Islam noch nicht zur europäischen Kultur gehört, die Muslime gehören in wachsender Zahl zu unseren Gesellschaften und werden auf Dauer auch deren Kultur mitprägen. In anderen Weltregionen gewinnen Buddhismus und Hinduismus an Einfluss, außerdem viele kleinere Religionsgemeinschaften, die zum Teil erst im 19. Und 20. Jahrhundert entstanden sind. Katholischer Glaube als kollektive Überzeugung muss seine Plausibilität heute in vielfältigen Kontexten behaupten, deren Überzeugungen von anderen Prämissen ausgehen.

Es liegt auf der Hand, dass der überlieferte Komplex katholischer Überzeugungen, der seine Form im Zeitalter des Antimodernismus gefunden hat, in der neuen Situation unhintergehbare Pluralität der alltagsrelevanten Überzeugungen unter Druck gerät und sich nicht mehr durch die bloße Behauptung seiner unwandelbaren Wahrheit plausibel verteidigen lässt. Unter den Bedingungen sich steigernder Komplexität sozialer Verhältnisse können bisher verbindliche Normen leicht ihre Plausibilität verlieren, weil sie allzu kasuistisch angelegt sind. Es bedarf dann einer *Generalisierung der ihnen zugrunde liegenden Wertorientierungen*, um das

²³ Hierzu eindringlich Hans Joas: Der Glaube in einer Welt von Optionen. In: Joachim Hake u.a.(Hg.): Versammeln. Berliner Erzählungen. St. Ottilien 2015, S. 27-35. Ders., Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br. 2012.

ihnen implizite Verbindliche plausibel aufrecht zu erhalten.²⁴ In diesem Sinne kann auch der katholischen Kirche nur angeraten werden, historischen Ballast abzuwerfen und ihre einfachen Kernwahrheiten in den Vordergrund der Überzeugungen zu bringen. In den Worten des katholischen Soziologen Hans Joas: „Wir brauchen in diesem Sinne eine neue Sprache für das Christentum, als diese durchdrungen sein muss von einem Verständnis für die Leistungen säkularer Weltanschauungen einerseits, einem tiefen Verständnis nicht-europäischer Kulturen andererseits. Wir sehen uns dabei aufgefordert, in den Worten des langjährigen Erfurter katholischen Bischofs Joachim Wanke, den Glauben zu ‚elementarisieren‘, den Gedanken einer Hierarchie der Wahrheiten im christlichen Glauben sehr ernst zu nehmen.“²⁵ Ein Beispiel für die Generalisierung der Wertorientierungen in der Moderne ist der Aufstieg der Menschenrechtsdoktrin, und ein Beispiel für die kulturelle Synthese kirchlicher und säkularer Überzeugungen deren Rezeption durch Papst Paul VI. und das Zweite Vatikanische Konzil. Trotz gelegentlicher Wiederbelebungsversuche durch Papst Benedikt XVI. hat die Menschenrechtsdoktrin auch in der Kirche das ältere katholische Naturrechtsdenken als normative Grundlage der Beurteilung säkularer Sachverhalte weitgehend verdrängt.²⁶

In diesem Horizont der gesellschaftlichen Modernisierung und Globalisierung kann der Rede vom Glaubenssinn der Gläubigen neue Bedeutung zukommen. Es geht nun nicht mehr um Dogmenentwicklung, sondern – das provokante Wort sei gewagt – um *Dogmenentrümpelung*. Dabei meine ich nicht das Infragestellen christlicher Kernwahrheiten, aber von Elementen des Konglomerats von als verbindlich geltenden Aussagen der lateinischen Kirche, wie sie etwa im „Dezinger“ aufgeführt werden.²⁷ Es ist und war unvermeidlich, dass im Laufe der Kirchengeschichte eine Vielzahl verbindlicher Aussagen und häufig Verurteilungen formuliert wurden, die sich aus Anschauungen der Zeit ergaben, aber aus heutiger Sicht nicht als wahr zu halten sind. Ich erinnere beispielsweise aus dem Bereich der Sexualmoral an die heute kaum mehr erwähnte Verurteilung der „mollities“, also der Selbstbefriedigung, als schwere Sünde.

Der Aufweis zeitbedingter Irrtümer oder zum mindesten heute nichtmehr als wahr vermittelbarer Urteile kann vielfach nicht allein mit den Mitteln der Theologie, sondern nur unter Einbezug der Humanwissenschaften und des praktischen Urteils erfahrener Laien geleistet werden. Im Übrigen sind heute zunehmend auch Theologieprofessoren verheiratete Laien – ein weiteres Beispiel für die Unhaltbarkeit traditioneller Bastionen des Klerus. Die theologische

²⁴ In diesem Sinne zuerst Talcott Parsons: Das System moderner Gesellschaften. München 1972, S. 25 f.

²⁵ Joas, Der Glaube in einer Welt der Optionen, a.a.O. S. 23.

²⁶ Zu diesem Paradigmenwechsel siehe Rudolf Uertz: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Schöningh, Paderborn 2005,

²⁷ Heinrich Denzinger: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Herausgegeben von Peter Hünermann 44. Auflage. Herder, Freiburg im Breisgau u. a. 2014.

Rede vom Glaubenssinn des Gottesvolkes hat den Vorteil, dass sie die klassische, aber eigentlich erst aus dem Hochmittelalter stammende exklusive Scheidung von Klerus und Laien überwindet, also den Letzter auch in geistiger Hinsicht nieder reißt.

Natürlich entstehen daraus auch neue Probleme. Die Unterscheidung von Klerus und Laien hatte den Vorteil, dass dem Klerus sozusagen von Amts wegen Rechtgläubigkeit zukam, und diese durch die disziplinarischen Kontrollen vom Ortsbischof oder Ordensoberen bis hin zur Index- oder Glaubenskongregation auch weithin gesichert werden konnte. Das ist mit Bezug auf die Laien nur insoweit der Fall, als diese im kirchlichen Dienst stehen. Und selbst hier stellen sich oft Probleme, die mit dem Sachverstand eines Bischofs oder vatikanischen Kurialen nur schwer zu beurteilen sind, beispielsweise im Bereich der Wirtschafts- oder Medizinethik. Es bürgert sich daher zunehmend ein, auch in kirchliche Beratungsprozesse Wissenschaftler und Praktiker aus den einschlägigen profanen Sachbereichen mit einzubeziehen, zuletzt und prominent auf der eben zu Ende gegangenen Familiensynode in Rom. Damit die Verständigung gelingen kann, muss aber auch diesen Experten ein gewisser Glaubenssinn unterstellt werden – ein Glaubenssinn, den Wolfgang Beinert als „eine aktive Fähigkeit, die nach Wahrheit strebt“ definiert.²⁸ Nun lässt sich das nicht mit gleicher Eindeutigkeit feststellen wie die Übereinstimmung mit bestimmten klar umschriebenen Glaubensauffassungen á la „Denzinger“. Aber es bleibt den Gläubigen und ihrer kirchlichen Leitung nicht erspart, in der unübersichtlichen Komplexität unserer Gegenwart Unschärfen auch hinsichtlich der innerkirchlichen Kommunikation in Kauf zu nehmen. Wenn diese Kommunikation nicht nach dem hierarchischen Modell der Über- und Unterordnung geschieht, sondern auf wechselseitiger Augenhöhe, so darf erwartet werden, dass irrtümliche oder gar unredliche Argumentationen bald erkannt und ausgeschieden werden. Das entspricht auch dem Leitbild der Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft, welches den dynamischen Verhältnissen der Moderne besser zu entsprechen scheint als das traditionelle einer *societas perfecta hierarchica*.

Die Soziologie empfiehlt allerdings, auch solche modernitätsadäquateren Leitbilder als Idealisierungen zu erkennen, denen die Wirklichkeit nicht oder nur teilweise entspricht. Zum einen bleiben bis auf Weiteres kirchenrechtlich Laien von allen Entscheidungskompetenzen ausgeschlossen, und auch ihre Möglichkeiten der Mitberatung sind im Rechtssinne eng begrenzt. Wenn Laien von Seiten der Hierarchie herangezogen werden, dann ad hoc und ohne eigenständige Ansprüche. Völlig unentwickelt sind nach wie vor das Selbstorganisationsrecht von Teilen des Volkes Gottes und die Anhörungspflichten der Hierarchie. Die Beteiligung von Laien beruht auf der Freiwilligkeit bzw. dem guten Willen der Bischöfe oder des Papstes.

²⁸ Beinert, a.a.O. S. 69.

V.

Ich fasse zusammen. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes ist ein Theologumenon, das in unsere Zeit der dynamischen Moderne passt. Es kann sich auf altkirchliche Traditionen berufen, die spätestens im Hochmittelalter eliminiert wurden. Die Artikulation des Glaubenssinns in der Kirche ersetzt nicht das Lehramt der Bischöfe und an ihrer Spitze des Papstes, doch ist dessen wirksame Ausübung an eine wenigstens implizite Zustimmung der Gläubigen gebunden. Wo diese auf breiter Front verweigert wird, wie beispielsweise hinsichtlich der erlaubten Methoden der Geburtenkontrolle, sollte sich das Lehramt fragen, ob es richtig geurteilt hat. Das prominenteste Beispiel einer Revision lehramtlicher Verurteilungen ist die Akzeptanz des Rechts auf Glaubens- und Gewissensfreiheit durch die Erklärung *Dignitatis Humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils.²⁹

Mit der Unterscheidung von *sensus fidei* und *sensus fidelium* werden unterschiedliche Interpretationen des Glaubenssinns verdeutlicht. *Sensus Fidei* impliziert den geistgewirkten Konsensus in der Kirche, während *sensus fidelium* auch die Möglichkeit von Dissensen und ihre Überwindung durch lehrende und lernende Kommunikation zulässt. Es ist jedoch fragwürdig, den *sensus fidelium* auf die Meinungen der Laien zu reduzieren und damit im Sinne der Tradition des I. Vatikanums zu disqualifizieren. Es ist auch ziemlich unrealistisch, sich eine ausschließlich aus Laien bestehende innerkirchliche Bewegung vorzustellen, die nicht auch die Unterstützung von Klerikern und wenigstens einigen Bischöfen hätte. Der entscheidende Fortschritt der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums beruht in der Vorordnung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen vor die Differenzierung zwischen Klerus und Laien (vgl. LG 10).

Schließlich also: „Glaubenssinn des Gottesvolkes – Leerformel oder Wirklichkeit?“ Meine Antwort lautet „Weder – noch“. Das Theologumenon Glaubenssinn ist der Vorstellung von Kirche als Volk Gottes kongenial. Es macht theologisch, aber auch soziologisch keinen Sinn, vom Volke Gottes zu sprechen, ohne ihm einen besonderen Glaubenssinn zuzusprechen. Wodurch sonst soll sich die Zugehörigkeit zum Volke Gottes ausweisen, will man nicht einfach die durch Taufe und eventuell weitere Sakramente erworbene Kirchenzugehörigkeit als Kriterium nehmen will, was aber dem Anspruchsmoment der Volk-Gottes-Idee widerspräche. Man würde sonst wieder bei einer Art *opus operatum* Lehre landen.

Inwieweit sich der Glaubenssinn empirisch als Wirklichkeit feststellen lässt, ist wieder eine andere Frage, die sich wohl nicht eindeutig beantworten lässt. Denn jede Selbstbeschreibung

²⁹ Hierzu Ernst Wolfgang Böckenförde: Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. 2. A., Berlin 2007, S. 471–489.

von Kirche wird religiös relevant nur als Glaubensakt. Würde sich Kirche nicht mehr als Glaubensgemeinschaft verstehen, verlöre sie jede Plausibilität, um nicht zu sagen Existenzberechtigung. Silja Walter, die 2011 verstorbene Nonne im Kloster Fahr, schrieb einmal von den „glühenden Zusammenhängen“ des Glaubens, in die man hineinkommen müsse, das scheint mir eine gute Umschreibung für die Zugehörigkeit zum Volke Gottes. Das aber ist ab extra, aus der Beobachterposition des Soziologen, nicht zu beurteilen. Nur als Gemeinschaft von vital Glaubenden, vielleicht auch von vital im Glauben Streitenden, hat die Kirche unter den Bedingungen der Moderne eine Chance, ernst genommen zu werden. Das ist nun allerdings keine rein soziologische Feststellung mehr, sondern eher schon ein Bekenntnis.