

Der Glaubenssinn des Volkes Gottes als ethisches Erkenntniskriterium?

Zur Nicht-Rezeption kirchlicher Lehraussagen über die Sexualmoral durch die Gläubigen

VON EBERHARD SCHOCKENHOFF

Als Papst Johannes XXIII. bei seiner Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils den alten Grundsatz zitierte, nach dem in der Kirche im Notwendigen Einheit, in Zweifelsfragen Freiheit und in allem die Liebe herrschen soll, durfte er kaum geahnt haben, welche Zerreißproben seiner Kirche auf dem Konzil selbst und in der unmittelbaren nachkonziliaren Zeit bevorstehen sollten.¹ Nach dem frühen Tod des charismatischen Papstes erschien die Zukunft des Konzils ungewiss. Es oblag seinem Nachfolger, Papst Paul VI., es gegen heftige Widerstände aus der Kurie und von Seiten traditionalistischer Kreise erfolgreich zu Ende zu führen. Durch diese kirchenpolitische Leistung wurde Paul VI., der in seinen Gesten zurückhaltender und in seinen Worten bedächtiger als sein Vorgänger wirkte, zu einem der bedeutendsten Päpste der jüngeren Kirchengeschichte. Die Liste seiner Verdienste ist mit dem erfolgreichen Abschluss des Konzils noch nicht zu Ende. Die sichtbarste Veränderung im Leben der Kirche bewirkte die Liturgiereform, die er gegen die hinhaltende Obstruktion starker Kräfte in der Kurie und im Klerus durchsetzte. Weniger Erfolg zeigte hingegen der Versuch einer Kurienreform, den er in der Absicht unternahm, ein effizientes Organ der Kirchenleitung zu schaffen und die Internationalisierung der Kurie voranzutreiben.

Der modernen Gesellschaft gegenüber verhielt sich Paul VI. nicht nur ablehnend defensiv, sondern suchte den geistigen Anschluss an ihre Entwicklungen und Umbrüche, was nicht zuletzt in seiner Hochschätzung der sozialen Kommunikationsmittel und Medien zum Ausdruck kam, in denen er wichtige Foren des gesellschaftlichen Dialogs und des Austausches zwischen Kirche und Welt sah. Will man die Bedeutung seines Pontifikats für die katholische Kirche in einer knappen Formel zusammenfassen, so lautet diese: Er war es, der seiner Kirche dazu verhalf, ihre geistige und kulturelle Abschottung gegenüber der modernen Welt zu überwinden. Von seinem Verständnis für ihre Hoffnungen und Ängste, ihre Entwicklungspotenziale und Gefährdungen her stand er der Moderne innerlich näher als jeder seiner Vorgänger und auch als seine unmittelbaren Nachfolger.

¹ Vgl. Acta et documenta Concilio Oecomenico Vaticano II apparando, Series I (Antepaeparatoria); vol. I, 35. Der Papst verband den Grundsatz *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* mit dem Hinweis auf den Satz J. H. Newmans, dass Kontroversen die Einheit der Kirche nicht verletzen, sondern ein besseres Verständnis ihres Glaubens fördern können.

Die Tragik des Pontifikats von Papst Paul VI. liegt darin, dass er im Grunde nur einen einzigen schwerwiegenden Fehler beging und sich im Zuge der Vorbereitungen für die Enzyklika *Humanae vitae* einseitig von den Argumenten einer Minoritätengruppe in der von ihm eingesetzten Expertenkommission beeinflussen ließ. Diese Entscheidung hatte fatale, langfristig spürbare Auswirkungen, die die positive Gesamtbilanz seines Wirkens in der öffentlichen Wahrnehmung innerhalb und außerhalb der Kirche bis heute belasten. Diese Folgen einer einsamen Fehlentscheidung, die er selbst als die schwerste seines gesamten Pontifikats empfand und für die er die Anerkennung seines Gewissens einforderte, betrafen nicht nur die Autorität des Lehramtes, sondern das Selbstverständnis der katholischen Kirche insgesamt und das Zusammenwirken von Papst, Bischöfen und Gläubigen in ihr. Die heftigen Reaktionen auf diese Entscheidung zeigten schon kurz nach dem erfolgreichen Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie brüchig das innere Gefüge der katholischen Kirche und wie störungsanfällig das Zusammenwirken der Bezeugungsinstanzen ihres Glaubens (Heilige Schrift, Tradition, kirchliches Lehramt, wissenschaftliche Theologie und Glaubenssinn der Gläubigen) tatsächlich war.² Von vielen Zeitgenossen wurde die Enzyklika, in der Papst Paul VI. das ausnahmslose Verbot der künstlichen Empfängnisregelung bekräftigte und damit alle Hoffnungen auf eine Weiterentwicklung der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral bis auf Weiteres zunichtemachte, als eine Zäsur empfunden, die den Übergang von dem frühlingshaften Erwachen der Kirche auf dem Konzil zu einer „winterlichen“ Kirche (Karl Rahner) markierte. „Selten hat ein päpstliches Lehrschreiben weltweit eine solche Aufmerksamkeit auf sich gezogen und zugleich innerkirchlich eine so kritische und zwiespältige Aufnahme gefunden wie *Humanae vitae*.“³

Bald 50 Jahre nach dem Erscheinen dieser Enzyklika sind ihre direkten und indirekten Auswirkungen noch immer spürbar. Es ist noch nicht lange her, dass jungen Nachwuchswissenschaftlern der Weg auf theologische Lehrstühle versperrt wurde, weil sie die Begründungsdefizite der lehramtlichen Argumentation offen erörterten. Im Vorfeld von Bischofsernennungen dürfte die mutmaßliche Ablehnung dieser Begründung durch einen Kandidaten noch immer das Aus für ihn bedeuten. Doch außerhalb des Bannkreises solcher administrativer Maßnahmen, die den Willen des Lehramtes bekräftigen, die von weiten Kreisen in der Kirche verweigerte Rezeption von *Humanae vitae* mit disziplinären Mitteln zu erzwingen, verhalte die Enzyklika bis heute weithin ungehört. Die freundliche Nichtbeachtung ihrer Lehre, zu der viele Gläubige inzwischen gefunden haben, um ihr Ver-

² Vgl. W. Beinert, Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre in: *Ders.* (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Paderborn [u. a.] 1995, 47–197, besonders 182–184; und W. Kasper, Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: *Ders.*, Evangelium und Dogma, herausgegeben von G. Augustin/K. Krämer, Freiburg i. Br. 2015, 432–474, besonders 472 f.

³ G. W. Hunold, Artikel „*Humanae vitae*“, in: LThK 5 (1996) 316–318, hier: 317.

hältnis zur eigenen Kirche nicht weiter zu belasten, ist zwar menschlich sympathisch und im Hinblick auf das Motiv, den inneren Frieden mit der Kirche und ihrem Lehramt zu schließen, durchaus begrüßenswert. Auch kann man *Humanae vitae* das ungewollte Verdienst nicht absprechen, als Katalysator für die Hinwendung der katholischen Moralthologie zu Konzepten einer autonomen Ethik im Kontext des christlichen Glaubens und für die gewachsene Bereitschaft vieler Gläubiger gedient zu haben, ihrem verantwortlichen Gewissensurteil auch dort zu folgen, wo es von lehramtlichen Vorgaben abweicht.⁴

Dennoch haftet derartigen pastoralen oder kirchenpolitischen Beruhigungsstrategien etwas Unbefriedigendes an, da sie die Gründe nicht offen aussprechen, die einer Rezeption dieser Enzyklika im Glauben der Kirche entgegenstehen. Die folgenden Überlegungen wollen die sachlichen Einwände, die von Medizinerinnen, Kulturanthropologen, Sozialwissenschaftlerinnen und Moralthologen gegen die naturrechtliche Argumentationsweise der Enzyklika, aber auch gegen ihre spätere personalistische Weiterführung durch Papst Johannes Paul II. nicht nochmals im Einzelnen erörtern, sondern einen anderen Weg einschlagen. Es soll danach gefragt werden, was die verbreitete Nicht-Rezeption der kirchlichen Sexualmoral, die sich exemplarisch in der Ablehnung der Lehre über das Verbot der künstlichen Empfängnisregelung kundtut, für das Selbstverständnis der Kirche bedeutet.⁵ Dazu wird in einem ersten Schritt die Entwicklung der Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen in wichtigen Etappen bis zu ihrer Darlegung durch das Zweite Vatikanische Konzil vorgestellt. Im Anschluss daran soll erörtert werden, wie die Nicht-Rezeption einer lehramtlichen Äußerung im Glauben und Leben der Kirche zu bewerten ist und welche Hilfestellung die wissenschaftliche Theologie dem Lehramt zur Überwindung der Krise aufzeigen kann, in die es auf dem Gebiet der Sexualethik geraten ist.

⁴ Bereits die Königsteiner Erklärung der Deutschen Bischöfe vom 30. August 1968 räumt dies mit vorsichtigen Worten ein, wenn sie neben billigen und zum Teil sogar böswilligen antikirchlichen Reaktionen auf die Enzyklika einen „heilsamen Läuterungsprozess“ registriert, den sie innerhalb der Kirche ausgelöst habe: „Es bahnen sich neue Formen der Verwirklichung von Autorität und Freiheit in der Kirche an. Das Ganze kann ein wirksamer Beitrag zur Erneuerung der Kirche im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils sein“ (in: HerKorr 22 [1968] 484–487, hier 485).

⁵ Wer die Tatsache der Nicht-Rezeption der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral bezweifelt, der sei auf die Auswertung der Antworten auf den Fragebogen zur Vorbereitung der Bischofssynode 2014–2015 verwiesen: „Die Lehre der Kirche wird dort, wo sie bekannt ist, meist nur selektiv angenommen. [...] Das katholische Familienbild wirkt auf viele zu idealistisch und lebensfern. Insbesondere die Vorgaben der Kirche zur Sexualmoral und zur Familienplanung, welche nur die natürliche Empfängnisregelung zulässt, sind nur für sehr wenige Paare relevant. [...] Außerhalb der Kirche wird die kirchliche Sexualmoral als reine ‚Verbotsmoral‘ wahrgenommen und in Argumentationsduktus und Sprache als unverständlich und lebensfern bewertet. Die kirchliche Weigerung, homosexuelle Lebenspartnerschaften gesellschaftlich und rechtlich anzuerkennen, wird darüber hinaus als Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer sexuellen Orientierung verstanden.“ (Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2014, 9–12.

1. Die Theorie vom Glaubenssinn in der scholastischen Glaubenstheologie

In der thomanischen Glaubenstheologie meint der Glaubenssinn eine mit dem Glaubenslicht verbundene Unterscheidungsgabe, die zu einem sicheren Urteil in Glaubensdingen und in Fragen der richtigen Lebensführung befähigt. Wie die moralischen Tugenden eine habituelle Ausrichtung des Handelnden auf einen Ausschnitt des Guten bewirken, die ihn verlässlich, sicher und ohne lange Vorüberlegung das sittlich Richtige in diesem Bereich erkennen lässt, so ist den Gläubigen in der eingegossenen Tugend des Glaubens ein verlässlicher religiöser Spürsinn verliehen, der ihre Glaubenszustimmung begleitet und ihnen in den einzelnen Glaubensaussagen die Vertrauenswürdigkeit des sich offenbarenden Gottes zu erkennen gibt.⁶ Die Antwort des Glaubens, durch die der Mensch Gott als erste Wahrheit erfasst, ist von einem inneren Instinkt geleitet, durch den der einladende Gott sich dem ihm antwortenden Menschen als höchstes Gut und letztes Ziel, das heißt als definitive Erfüllung seines Sinnverlangens erschließt.⁷

Der Glaube befähigt nach dieser Deutung nicht nur zu einer intellektuellen Zustimmung zur Glaubenswahrheit; vielmehr ist er eine „lebenstragende Überzeugung“, die das gesamte Leben des Menschen, sein Denken (unter Einschluss seiner rationalen Fähigkeiten) und Wollen, sein Fühlen und Handeln nach dieser Antwort ausrichtet.⁸ Die Glaubensgewissheit ist deshalb nicht rein intellektueller Natur, sondern sie schließt auch die voluntativen und sensitiven Potenziale des menschlichen Geistes ein. Die von einem bloßen Meinen und einem diskursiven Bescheidwissen verschiedene Gewissheit des Glaubens folgt weder aus einem syllogistischen Urteil noch verdankt sie sich einer nur affektiv zugänglichen Evidenz. Die Vernunft, Wille und Sinne umgreifende Gewissheit, die den spezifischen Spürsinn des Glaubens prägt, geht vielmehr aus einer „in der Dynamik des Geistes gründenden rationalen Erkenntnis unreflexer Art“ hervor, die sich „des Logischen bedient, ohne darin aufzugehen“.⁹

Näherhin folgt das die Gesamtheit menschlicher Vermögen und Kräfte umgreifende Vertrautsein mit dem Glauben, die ihm eigene konnaturale Erkenntnisfähigkeit für alles, was zu ihm gehört oder ihm widerspricht, aus einer dreifachen Besonderheit des Glaubensaktes: aus der Unergründlichkeit seines Gegenstandes, der *prima veritas* Gottes selbst (1), aus dem Umstand, dass er die gesamte Existenz des Menschen auf den sich offenbarenden Gott

⁶ *Thomas von Aquin*, S.th. II-II 1,4 ad 3; 2,3 ad 2. In II-II 2,9 ad 3 spricht Thomas vom „interior instinctus Dei invitantis“, der ein stärkeres Glaubensmotiv als die äußere Beglaubigung der Offenbarung durch Wunder darstelle. Vgl. *M. Seckler*, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, München 1961, 102–104.

⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II 2,9 ad 3.

⁸ Vgl. *B. Niederbacher*, Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen, Stuttgart 2004, 127–141.

⁹ *M. Seckler*, Artikel „Glaubenssinn“, in: LThK 4 (1960) 945–948, hier: 947.

als sein höchstes Ziel ausrichtet (2) und aus seiner inneren Verbindung mit der Liebe (3).

1. Da Gott zugleich erste Wahrheit, letztes Ziel und höchstes Gut des Menschen ist, kann dieser die Wahrheit Gottes nur so erfassen, dass er sich von ihr ergreifen lässt und sich ihr in der Liebe zu Gott öffnet. Das Ziel des Glaubens ist daher nicht, dass die Gläubigen die Wahrheit besitzen, wie man sich einen beliebigen Erkenntnisinhalt aneignen kann. Vielmehr sollen sie sich von der Wahrheit Gottes ergreifen lassen und ihren Anspruch in ihrem Leben bezeugen. Eine alte Definition der Glaubensartikel, die Thomas zitiert, bezeichnet diese als ein Erfassen der göttlichen Wahrheit, das auf diese selbst ausgerichtet ist (*perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*).¹⁰ Der Glaubensakt, in dem sich der Glaubende der göttlichen Selbstoffenbarung anvertraut, erscheint zunächst als Zustimmung zu den propositionalen Inhalten dieses Glaubens. Doch kommt die dem Glauben eigene Dynamik in seinem sprachlichen Ausdruck noch nicht zur Ruhe. Vielmehr erreicht er die ihm eigene Sache erst dadurch, dass ihm die äußere Ausdrucksgestalt der Glaubenssätze den Zugang zur Wahrheit Gottes selbst eröffnet.¹¹ Dieses Erfassen des Glaubens vollzieht sich nicht als ein kategoriales Begreifen, sondern – trotz der kognitiven Vermittlung durch den propositionalen Inhalt des Glaubens – als ein geistgewirktes Ergreifen oder besser: als ein vom Geist Gottes getragenes Ergriffenwerden durch Gott. Bei aller geschichtlich-begrifflichen Vermittlung des Glaubens gibt es deshalb eine im Glauben eröffnete Unmittelbarkeit zu Gott, die zu einem vorbegrifflichen intuitiven Vertrautsein mit der Sache des Glaubens führt.

2. Dieser vorreflexive, konnaturale Charakter des Glaubenssinns lässt sich auch an der Art und Weise erkennen, wie der Glaube dem Menschen die Kenntnis seines letzten Ziels vermittelt. Der Begriff eines letzten Ziels erfordert seiner formalen Struktur nach ein Gut, welches das menschliche Streben restlos erfüllt; er enthält den Gedanken der Erfüllung und den der Vollendung als Teilmomente in sich.¹² Darüber hinaus bedarf es einer weiteren Bedingung, damit der Glaube die gesamte Existenz des Menschen prägen kann: „Das Ziel muss den Menschen bekannt sein, damit sie ihre Absichten und Handlungen darauf ausrichten können.“¹³ Damit aber der Mensch sein Wollen und Handeln, das immer mit partikularen Zielen zu tun hat, auf das letzte Ziel hin ausrichten kann, muss ihm dieses als ein solches vorgestellt werden, das ihm höchste Erfüllung verheißt und ihm zugleich die Mittel und Wege aufzeigt, wie er es erlangen kann.¹⁴ Die Praxisrelevanz des christlichen Offenbarungswissens zeigt sich darin, dass dieses dem Menschen sein letztes

¹⁰ Vgl. S.th. II-II 1,6.

¹¹ Vgl. S.th. II-II 1,2 ad 2: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.“

¹² Vgl. S.th. I-II 1,5; und dazu *Niederbacher*, Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin, 22–32.

¹³ S.th. I 1,1.

¹⁴ S.th. I-II 6,1–2; und *Summa contra gentiles* I,5 (nr. 29); und dazu *Chr. Berchtold*, Manifestatio veritatis. Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin, Münster 2000, 56–59.

Ziel vor Augen stellt und zugleich den Weg beschreibt, wie er es erreichen kann. Alle heilsbedeutenden Inhalte des Glaubens müssen auf das letzte Ziel des Menschen und damit auf die Selbstoffenbarung Gottes und die Aufforderung zur Gemeinschaft mit ihm hingerichtet sein.¹⁵

Thomas beschreibt die lebenspraktische Relevanz des Glaubens durch die Formel, er sei die „erste“ unter allen Tugenden, weil er die Kenntnis des letzten Ziels vermittelt, von dem her sich Rang und Bedeutung aller anderen Handlungsziele ermessen lassen. Dies ist von erheblicher Bedeutung für die äußere Erkennbarkeit des inneren Glaubensaktes: Ob jemand glaubt, kann man nämlich nicht einfach an den Sätzen ablesen, denen er seine Zustimmung gibt. Es muss sich vielmehr in seinem Leben, in der Art und Weise, wie er handelt, zeigen.¹⁶ Im Licht des Glaubens werden menschliche Handlungsziele nicht entwertet, doch korrigiert der Glaube menschliche Vorstellungen insofern, als er sie dem kritischen Maßstab eines letzten Zieles unterstellt. Daher erwächst dem Glauben eine eigene Unerschütterlichkeit, die dem diskursiven Begreifenkönnen vorausliegt. Die innere Wahrheitsgewissheit des Glaubens, die aus dem Ergreifen des letzten Ziels hervorgeht, führt mit Blick auf die Mittel und Wege, auf denen es zu erreichen ist, zu einem verlässlichen Gespür für Passungen, Konvenienzen und Unvereinbarkeiten. Der Glaubenssinn zeigt die Kongruenz oder Nicht-Kongruenz konkreter Handlungsziele, unter denen der Mensch zu wählen hat, mit der Grundausrichtung seiner Existenz auf Gott als seinem letzten Ziel an. Insofern eignet dem Glauben ein verlässlicher moralischer Spürsinn, der ihm die Vereinbarkeit einer konkreten Handlungsweise mit einem Lebensentwurf anzeigt, dem es in allem zuerst um das Reich Gottes gehen soll.

3. Die Funktion des Glaubenssinns als habituelles Unterscheidungsvermögen unter den Handlungszielen geht schließlich aus der Verbindung des Glaubens mit der Liebe hervor. Damit der Mensch zu Gott als seinem letzten Ziel gelangt, muss er diesen nicht nur im Glauben erkennen, sondern er muss auch von der Hoffnung getragen sein, ihn tatsächlich erreichen zu können. Diese intentionale Bewegung auf Gott hin vollendet sich jedoch erst in der Liebe, durch die der Mensch in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen und ihm durch diese geistliche Vereinigung angegliedert – wörtlich müsste es im Deutschen heißen: in ihn hineinverwandelt – wird.¹⁷ In der neueren Thomas-Auslegung hat vor allem der französische Theologe Pierre Rousselot (1878–1915) die Perichorese von Glaubenserkenntnis und Liebe aufgezeigt und auf die Bedeutung des konnaturalen Erkennens hingewiesen, das dem Glauben durch die Liebe zuwächst. Er nannte diese Art des vorbegrifflichen, aus einem habituellen Vertrautsein mit der Glaubenswahrheit herrührenden

¹⁵ Vgl. S.th. II-II 1,6 ad 1; II-II 2,4 und I-II 62,3.

¹⁶ Vgl. P. Hünermann, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 262.

¹⁷ Vgl. S.th. I-II 62,3.

Erkennens im Anschluss an das von Thomas zitierte Sprichwort *ubi amor, ibi oculus* (= Wo die Liebe ist, da ist ein Auge) eine „Sympathieerkenntnis“. ¹⁸ Das Sprichwort, das Thomas auf das Glaubenslicht und das eigene Sehvermögen des von der Liebe geführten Glaubens bezieht, findet sich in III sent. d. 35 q. 1 a. 2. Thomas nennt diese, vom begrifflichen Wissen, das durch diskursives Voranschreiten im Denken gewonnen wird, verschiedene Erkenntnisart *cognitio per connaturalitatem*, ein Erkennen aus innerem Vertrautsein mit dem erkannten Gegenstand. Zur Erläuterung dieses vorreflexiven Erkennens verweist Rousselot zunächst auf das von Thomas selbst angeführte Beispiel. Das erforderliche praktische Urteilsvermögen, das einen erkennen lässt, welche Handlungsweise im Einzelfall von der ehelichen Treue gefordert ist oder ihr widerspricht, lässt sich auf zwei Arten erwerben: entweder durch ein syllogistisches Urteil, indem man allgemeine moralische Prinzipien heranzieht und den konkreten Fall in ihrem Licht beurteilt, oder durch die Tugend der Keuschheit. Dieses dem Tugendhabitus entspringende Wissen meint kein theoretisches, sondern ein lebenspraktisches Begreifen: „Man ist keusch und verspürt in sich, wovon man angezogen oder abgestoßen wird, die Sympathien oder Antipathien, (die durch rasche Induktion und wie instinktiv urteilen lassen, ob etwas der Tugend günstig ist oder sie bedroht).“ ¹⁹ Dann fügt Rousselot aus eigener Erfahrung ein weiteres Beispiel zur Erklärung des konnaturalen Vertrautseins mit einer Sache hinzu: „Befragt man mich über die Rechtschreibung eines Wortes, dann schreibe ich die beiden vorgeschlagenen Schreibweisen aufs Papier oder male sie in meinem Geist vor mich hin, und nach der *Qualität* des auf mein ‚Gedächtnis‘ oder meinen Rechtschreibe-Habitus gemachten *Eindrucks* urteile ich dann, ob das Wort richtig oder falsch geschrieben ist.“ ²⁰

2. Die Theorie vom Glaubensinn in der Theologie des 19. Jahrhunderts

In der Theologie der Neuzeit wird das Theorem vom Glaubensinn vor allem in der theologischen Erkenntnislehre, in der Reflexion auf die Möglichkeit eines geschichtlichen Fortschreitens der Glaubenserkenntnis (Dogmenentwicklung) und in der Lehre von der Kirche reflektiert. Bei Melchior Cano (1509–1560) wird die Feststellung des äußeren Konsenses der Gläubigen (*consensus fidelium*), in dem sich der innere Glaubensinn (*sensus fidei*) als Übereinstimmung in Fragen des Glaubens und der Lebensführung manifestiert, zu einem inhaltlichen Erkenntniskriterium oder einem Beweismittel in Glaubensdingen. Nach der Schrift und der mündlichen Überlieferung Christi und der Apostel folgt bei ihm an dritter Stelle die Übereinstimmung

¹⁸ P. Rousselot, Die Augen des Glaubens (franz.: Les yeux de la foi), Einsiedeln 1963, 60.

¹⁹ Ebd. Vgl. Thomas von Aquin, S.th. II-II 45,2.

²⁰ Rousselot, Die Augen des Glaubens, 61.

der Gesamtheit aller Gläubigen in der katholischen Kirche; erst nach diesen drei wichtigsten Bezeugungsinstanzen des Glaubens werden die übrigen *loci theologici* in ihrem Zusammenwirken erwähnt.²¹ Alle weiteren Verzweigungen und Entwicklungsstufen der Lehre vom Glaubenssinn des Volkes Gottes lassen sich mit dem Namen bedeutender Theologen in Verbindung bringen, die einzelne Aspekte dieser Lehre vertieft oder besonders hervorgehoben haben. Es geht im Folgenden nicht um eine lückenlose Nachzeichnung der Entwicklung dieser Lehre in ihren einzelnen Etappen, sondern um eine theologiegeschichtliche Tiefenbohrung, die zu den großen Anregern zurückgeht, die ihr neue Impulse verliehen haben. Jeder der nun vorzustellenden katholischen Theologen gehört zu den Wegbereitern der theologischen Gegenwart, die das Offenbarungsverständnis und das Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt haben.

2.1 *Der Beitrag des Tübinger Theologen Johann Adam Möhler*

Bei dem Tübinger Theologen *Johann Adam Möhler* (1796–1838) ist die Lehre vom Glaubenssinn, die auf John Henry Newmans Theorie der Entwicklung der Glaubenslehre und das Traditionsverständnis der Römischen Schule im 19. Jahrhundert großen Einfluss hatte, in eine vielschichtige Konzeption der geistgewirkten, aus der Wechselwirkung der Gläubigen aufeinander hervorgehenden Einheit der Kirche eingebettet. Es ist keineswegs unangemessen, in der Kirchengauffassung des jungen Möhler, wie sie in seiner frühen Programmschrift „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus“ aus dem Jahr 1825 vorliegt, eine theologische Variante der romantischen Idee des Volksgeistes oder eines sozialen Organismus-Denkens zu erkennen. Alles im Christentum beginnt für den jungen Möhler mit dem Wirken des Heiligen Geistes: die Erkenntnis der Glaubenswahrheit durch die Gläubigen, das von diesem Glauben erzeugte gemeinschaftliche Lebensprinzip des Kircheseins, das In-Erscheinung-Treten der äußeren Kirche und die Verkörperung ihrer sichtbaren Einheit in den Bischöfen und im Papst. In der Vorrede zu dieser Schrift bringt er die pneumatologische Konzentration der Geschichte Gottes mit den Menschen auf einen einfachen Nenner: „Der Vater sendet den Sohn, und dieser den Geist: So kam Gott zu uns; umgekehrt gelangen wir zu ihm: Der Heilige Geist führt uns zum Sohn, und dieser zum Vater.“²²

²¹ *Melchior Cano*, *De locis theologicis* 3,3; 4,4. Vgl. *B. Körner*, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994. Damit stellt sich Cano bewusst gegen die theologische Autorität Kardinal Cajetans, der den *sensus fidelium* als Mittel zur Erkundung einer Glaubenswahrheit für ungeeignet hielt, da dies allein den „Weisen“, das heißt den Theologen, zukomme. Vgl. *L. Scheffczyk*, *Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, in: *IKZ* 16 (1987) 420–433, besonders 424.

²² *J. A. Möhler*, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte*, herausgegeben von *H. Getzeny*, Mainz 1925, 3.

2.1.1 Das pneumatologische Kirchenbild Möhlers in der „Einheit“

Das Kirchenbild des jungen Möhler ist stark von der paulinischen Pneumatologie und der Dialektik von Geist und Buchstaben geprägt. In der „Einheit“ geht Möhler vom unmittelbaren Wirken Gottes in den Gläubigen aus, das die äußeren Strukturen der Kirche, ihre Sakramente und ihre menschlichen Amtsträger als ein mehr oder weniger passives Organ benutzt.²³ Die Einheit in der Kirche baut sich wie in konzentrischen Kreisen von innen nach außen auf. Die Strukturen der sichtbaren Kirche sind nichts anderes als der äußere Reflex oder die Verkörperung ihrer inneren geistgewirkten Einheit; diese besteht „durch ein unmittelbar und immer durch den göttlichen Geist bewegtes, sich durch liebende Wechselwirkung der Gläubigen erhaltendes und fortpflanzendes Leben“.²⁴ Die Kirche erscheint nicht zuerst in ihren hierarchischen Leitungsorganen, sondern in dem geistgewirkten Leben, das in jedem einzelnen und in der Gesamtheit aller Gläubigen pulsiert. Die Stoßrichtung, wie die kirchliche Einheit aus dem Gesamtleben der Gläubigen hervorgeht, ist dabei exzentrisch gedacht; sie verläuft von innen nach außen, vom geistgewirkten Lebensprinzip, das die Gläubigen zu einem einzigen Gesamtleben verbindet, zum äußeren Ausdruck der sichtbaren Einheit: „Nur der Geist erzeugt den Geist, und Leben das Leben; nie der Buchstabe den Geist, und das Tote das Lebendige.“²⁵

Möhler versteht die Kirche nicht als eine reine, unsichtbare Geistkirche, sondern eher als einen leiblich-geistigen Organismus, der von dem Geist innerlich und unmittelbar beseelt wird, der sich seinen Leib und dessen sichtbare Organe bildet.²⁶ Die Sakramente und Dogmen sowie die Lehrbegriffe der Kirche sind nichts anderes als notwendige Darstellungen dieses inneren Lebens; sie sollen dieses Leben verkörpern und schützen, damit es sich nicht gestaltlos verströmt, sondern ein *bestimmtes* Leben bleibt, das *sich selbst* entwickeln kann und weiterer Ausbildung fähig ist. „Das Christentum besteht nicht in Ausdrücken, Formeln und Redensarten, es ist ein inneres Leben, eine heilige Kraft, und alle Lehrbegriffe und Dogmen haben nur insofern einen Wert, als sie das Innere ausdrücken, welches mithin als vorhanden vorausgesetzt wird.“²⁷ Diese innere, von Generation zu Gene-

²³ Vgl. J. R. Geiselmann, Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule, Freiburg i. Br. 1966, 341–401; H. Geisser, Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei J. A. Möhler, Göttingen 1971; R. J. F. Cornelissen, Offenbarung und Geschichte. Die Frage der Vermittlung im Überlieferungsverständnis bei J. A. Möhler in seiner Frühzeit, Essen 1972; und H. Wagner (Hg.), J. A. Möhler (1796–1838) – Kirchenvater der Moderne, Paderborn 1996.

²⁴ Möhler, Die Einheit, § 7, 17.

²⁵ Ebd. § 8, 20.

²⁶ Vgl. H. J. Potlmeier, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975, 224; und R. W. Schmucker, Sensus fidei. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 1998, 24.

²⁷ Möhler, Die Einheit, § 13, 33.

ration sich fortpflanzende Lebenskraft der Kirche identifiziert Möhler mit der Tradition, die somit weit mehr ist als die Überlieferung von Lehrsätzen, Riten und disziplinären Anordnungen. Als inneres Lebensprinzip der Kirche wird die Tradition mit dem Wirken des Heiligen Geistes mehr oder weniger gleichgesetzt. „Die Tradition ist der durch alle Zeiten hindurchlaufende, in jedem Momente lebendige, aber zugleich sich verkörpernde Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden, Heiligen Geistes.“²⁸ Die Schrift ist ein verkörperter Ausdruck dieser lebendigen Tradition und insofern nichts anderes als ihr erstes Glied; da beide, Schrift und Tradition, aus demselben Heiligen Geist hervorgehen, dürfen sie nicht getrennt oder in einen Gegensatz zueinander gebracht werden. Vielmehr schließen sie sich gegenseitig ein und bedingen einander. „Sie gingen ineinander über, und lebten ineinander.“²⁹

Zwischen der Schrift als dem ersten Ausdruck der geschriebenen Tradition und ihrer Quelle, der lebendigen Tradition, die vom Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche fortgesetzt erzeugt wird, herrscht daher ein dialektisches Verhältnis: Die Schrift, für sich genommen, getrennt von dem lebendigen Gesamtbewusstsein der Gläubigen, ist nur toter Buchstabe; erst „das Produkt, welches durch Beziehung unserer Geistestätigkeit auf die Schrift zum Vorschein kommt, ist etwas“.³⁰ Andererseits bedarf die lebendige Tradition, das geistgewirkte Gesamtleben in den Gläubigen, des äußeren Ausdruckes in der Schrift und in christlichen Lehrbegriffen, um ihre Identität in der Zeit erhalten zu können. „Wäre aber das zu jeder Zeit verkündete lebendige Evangelium nicht jedes Mal auch ein geschriebenes geworden; hätte sich also die Tradition nicht zugleich auch verkörpert, so wäre kein historisches Bewusstsein möglich, wir lebten in einem traumartigen Zustand, ohne zu wissen, wie wir geworden sind, ja selbst auch ohne zu wissen, was wir sind, und sein sollen.“³¹ Ohne die Kirche und ihr Gedächtnis lässt sich das christliche Identitätsbewusstsein, das Möhler als das lebendige Evangelium in den Gläubigen denkt, nicht sicherstellen. Doch existiert die äußere Tradition nur um der inneren willen, die mit dem Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen in eins gesetzt wird.

Der *sensus fidelium* zeigt sich für Möhler als ein Äquivalent oder eine andere Erscheinungsweise des vom Heiligen Geist bewirkten Gesamtbewusstseins der Gläubigen, das gleichsam die Innenseite der Tradition bildet. Die Irrtumslosigkeit kirchlicher Lehraussagen ist somit durch das unmittelbare Wirken desselben göttlichen Geistes in allen Gläubigen gewährleistet. Die Kirche kann in ihren Lehren nicht irregen, nicht weil der Konsens der Gläubigen als solcher die Wahrheit garantiert, sondern „weil die Gesamtheit der Gaben des Heiligen Geistes in der Gesamtheit der Gläubigen ist; die

²⁸ Ebd. § 16, 39.

²⁹ Ebd. § 16, 41.

³⁰ Ebd. § 16, 39.

³¹ Ebd. § 16, 40.

Lehre kann und darf nicht als Menschenwerk, sondern muss als Gabe des Heiligen Geistes betrachtet werden“.³² Die wahrheitsverbürgende Assistenz des Heiligen Geistes denkt Möhler in der „Einheit“ nicht als ein dem Papst und den Bischöfen von Amts wegen gewährtes Charisma, sondern als seine Präsenz im Gesamtbewusstsein der Gläubigen, das somit zur eigentlichen Bezeugungsinstanz der christlichen Wahrheit wird. Die äußere Tradition, wie sie sich in der apostolischen Sukzession der Bischöfe und des Papstes niederschlägt, verbürgt dagegen die Glaubenswahrheit nur insoweit, als sich in ihr das Gesamtbewusstsein der Gläubigen verkörpert. „Der einzelne Gläubige als einzelner konnte irren, sich haltend aber an die Gesamtheit, an die Kirche, nimmer mehr.“³³ Der *sensus fidelium* zeigt sich somit als ein übereinstimmendes Erkenntniskriterium, das den Gläubigen zu allen Zeiten die Wahrheit durch ihr Zusammenstehen untereinander und ihre gegenseitige Übereinstimmung gewährleistet. „So erschienen alle Gläubigen als sich gegenseitig integrierende Teile; und wurden zurückgeführt auf die Grundanschauung: dass in der Einheit und Liebe die Wahrheit sei.“³⁴

Dem Übereinstimmen der Gläubigen in Glaubensfragen kommt Möhler zufolge eine doppelte Bedeutung für die Irrtumslosigkeit der Kirche zu: Zum einen äußert sich darin das vom Heiligen Geist gewirkte Gesamtleben, zum anderen ist diese Einheit ein Werk der Liebe, während häretische Abweichungen von der Glaubensregel nach Möhlers Annahme auf einen Geist der Trennung und der Vereinzelung zurückgeführt werden müssen. Der Glaube und seine Wahrheitserkenntnis sowie die durch die Liebe erzeugte Gemeinschaft der Glaubenden sind für Möhler zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit. Umgekehrt führt er alle häretischen Abweichungen – Möhler betrachtet den Rationalismus und einen auf dem Prinzip privater Geist-Erleuchtung gründenden mystischen Separatismus als die Hauptalternativen zum katholischen Christentum – auf das Prinzip des Egoismus zurück. Im Lichte des Widerspruchs von Liebe und Egoismus deutet Möhler die verschiedenen Häresien des Urchristentums und der späteren Zeit nicht als individuelle Fehlentwicklungen, die durch bestimmte historische Konstellationen zumindest mitbedingt waren, sondern als Erscheinungsweisen des moralisch Bösen. Es sind die Geisteshaltung der Vereinzelung, ein Sich-Stellen gegen die Gesamtheit der Glaubenden und ein egoistisches Pochen auf das eigene zufällige Privaterteil, die an der Wurzel jeder Häresie stehen.

In Möhlers vielschichtiger Ekklesiologie fungiert der Hinweis auf den Egoismus als Prinzip des moralisch Bösen jedoch nicht nur als ein Abgrenzungskriterium gegenüber der Häresie, sondern auch als Indikator, der innerkirchliche Fehlentwicklungen aufzeigt. Denn auch wenn das katholische Prinzip alle Gläubigen zur Einheit eines einzigen Gesamtlebens verbindet,

³² Ebd. § 10, 25.

³³ Ebd. § 10, 24.

³⁴ Ebd. § 10, 25.

so darf „die Individualität des Einzelnen nicht aufgehoben werden, denn der Einzelne soll als ein *lebendiges* Glied im ganzen Körper der Kirche fort dauern“.³⁵ Damit der Gesamtorganismus der Kirche eine lebendige Einheit bleiben kann, muss er auch der Vielheit und dem Einzelnen in sich Raum geben, sodass Einheit und Vielfalt keine Gegensätze, sondern zwei Pole eines lebendigen Ganzen sind. Hinter dieser polaren Spannung, die Möhlers Ekklesiologie auszeichnet, steht wiederum das Wirken des Heiligen Geistes, der in der Kirche auf doppelte Weise präsent ist, indem er die einzelnen Gläubigen erleuchtet und sie zu einem Gesamtleben vereint. „Das Leben des Einzelnen als solchem ist aber bedingt durch seine Eigentümlichkeit, die mithin im Ganzen nicht untergehen darf; ja, das Ganze würde selbst ein Lebendiges zu sein aufhören, wenn das eigentümliche Leben der Einzelnen, aus welchen es nur besteht, sich verlieren sollte.“³⁶

Die Bedeutung der einzelnen Gläubigen und ihres untereinander übereinstimmenden Glaubenssinnes für die Einheit der Kirche zeigt sich in Möhlers Deutung der äußeren Kirchenverfassung. Diese ist für ihn in der „Einheit“ dem kirchlichen Leben nicht als Fundament vorgegeben, auf dem dieses sich dann in festen Ordnungen entfalten könnte. Vielmehr denkt sich Möhler die sichtbare Kirche mit ihren Strukturen und Ämtern sowie ihren Anordnungen zur Verkündigung des Evangeliums und zur Feier der Liturgie als eine äußere Hervorbringung des im Gesamtbewusstsein der Gläubigen wirkenden Geistes. Ausdrücklich weist Möhler die Sichtweise zurück, die in der Kirche ein „Institut“ sieht, da ihm dieser Begriff zu mechanisch erscheint, um den Charakter der Kirche als lebendigen Organismus zu umschreiben. Vielmehr muss auch die amtlich-institutionelle Seite der Kirche als ein Erzeugnis ihres Glaubens, als „eine Wirkung der in den Gläubigen durch den Heiligen Geist lebendigen Liebe“ gedacht werden.³⁷ Zwar kennt Möhler die alte kirchliche Redeweise, nach der Christus die Apostel in ihr Amt, oder die Taufe und die übrigen Sakramente als wirksame Heilszeichen einsetzte, doch bedeutet dies in der „Einheit“ nur, dass der in der Kirche waltende Geist Christi Ämter und Sakramente als „Organe“ seiner Tätigkeit schafft, und dies dergestalt, dass die sichtbare Kirche nur als „die äußere Produktion einer inneren bildenden Kraft, als der Körper eines sich selbst schaffenden Geistes“ aufzufassen ist.³⁸

Die geistgewirkte Einheit unter den Gläubigen und die sichtbare Außenseite der Kirche erfordern sich gegenseitig und bestimmen nur gemeinsam die ganze Wirklichkeit der einen katholischen Kirche. „Es muss also gesagt werden: Die durch den Heiligen Geist den Gläubigen gegebene tätige Kraft

³⁵ Ebd. § 35, 84.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd. § 49, 129.

³⁸ Ebd. § 49, 131. Hinter dieser ekklesiologischen Grundaussage, in der sich wiederum die Richtung von innen nach außen anzeigt, steht für Möhler auch eine anthropologische Konzeption der leib-seelischen Einheit des Menschen: „Der Körper des Menschen ist eine Offenbarung des Geistes, der in ihm sein Dasein begründet und sich entwickelt“ (ebd. § 49, 130).

bildet sich den sichtbaren Körper der Kirche; und die sichtbare Kirche erhält und trägt die gegebene höhere Kraft und teilt sie mit.“³⁹ Trotz dieser ausgewogenen Verhältnisbestimmung, die das Zueinander von Pneuma und Institution, von charismatischer Grundstruktur und amtlicher Bevollmächtigung in der Kirche nach beiden Seiten wahrt, bleibt es erstaunlich, wie unbefangenen Möhler in der konkreten Ausprägung der Kirchenverfassung die besonderen Weiheämter in der Kirche als ein Erzeugnis der Gemeinde und eine Hervorbringung des im Glaubensbewusstsein der Gläubigen wirksamen Geistes bezeichnen kann. Zwar ist insbesondere das Bischofsamt göttlichen Ursprungs und von Christus positiv eingesetzt; es gehört konstitutiv zur Grundstruktur der Kirche, die in ihm ihren Mittelpunkt findet. „Die Kirche ist also im Bischof und der Bischof in der Kirche.“⁴⁰

Zugleich umschreibt Möhler den Vorgang der Bischofswahl durch die Gemeinde aber so, dass diese „ihn als die zur Person gewordene gegenseitige Liebe erzeugt“⁴¹, indem sie ihrem Bedürfnis folgt, sich einen „Mittelpunkt ihrer Liebe“ zu schaffen⁴². Zwar wirken die Gläubigen beim Vorgang der Bischofswahl nicht allein mit ihren menschlichen Fähigkeiten, sondern in der Kraft des Geistes Gottes, der sie über sich hinausführt. Sofern sie den Egoismus in sich noch nicht vollständig überwunden haben, kann das bischöfliche Amt diesen noch unvollendeten Gläubigen daher als Zwang und als Gesetz gegenüberreten, dessen Weisung sie beachten sollen, indem sie in der Person des Bischofs ihre Vollendung als Gemeinde ansehen. Von den vollendeten Christen jedoch, die sich bei der Bischofswahl ganz vom Wirken des Geistes Gottes leiten lassen, nimmt Möhler an, dass für sie der Bischof als „Zentralpunkt“ ihrer gegenseitigen Liebe eine „freie Produktion des durch den Heiligen Geist *selbsttätig* gewordenen Menschen“ darstellt.⁴³ Dies ist eine bemerkenswerte Aussage, die auf einen Wandel von Möhlers eigenen Anschauungen hinweist. Während er zu Beginn seiner Tübinger Lehrtätigkeit, als er dort kirchenrechtliche Vorlesungen hielt, die Ansicht vertrat, dass die Kirche als hierarchische Anstalt durch ihre Ämter, insbesondere durch den Episkopat und das Papsttum die Gläubigen formt, indem sie den rechtmäßigen Glauben lehrt, vertritt er in der „Einheit“ die umgekehrte These, dass die von der Liebe des Heiligen Geistes durchformten Gläubigen die sichtbare Kirche hervorbringen und ihre Ämter gestalten.⁴⁴

Auch jetzt obliegt den Inhabern kirchlicher Leitungsämter in besonderer Weise die Aufgabe, die Identität des christlichen Bewusstseins festzuhalten, denn ohne das „bestimmte, angeordnete und fortdauernde Lehramt“ bliebe die Verkündigung des Evangeliums dem Zufall überlassen, und es hätte in

³⁹ Ebd. § 49, 132.

⁴⁰ Ebd. § 52, 138.

⁴¹ Ebd. § 53, 140.

⁴² Ebd. § 53, 139.

⁴³ Ebd. § 53, 140 (Hervorhebung im Original).

⁴⁴ Vgl. *Schmucker*, *Sensus fidei*, 26.

keinem Moment des Daseins der Kirche eine fortlaufende Tradition und eine einheitliche Lehrverkündigung gegeben.⁴⁵ Ohne das Lehramt der Kirche sind deren Einheit und die diachrone Identität ihres Glaubens, sein Rückhalt in der Verkündigung des Evangeliums in der Anfangszeit des Christentums nicht sicherzustellen. „Es hätte höchstens eine Menge von Sekten oder Schulen, aber keine Kirche, keine christliche Lebenseinheit gegeben, und wir wüssten so wenig, was Christentum ist, als man es in irgendeiner Zeit nach den Aposteln gewusst hätte.“⁴⁶ Aber genauso gilt umgekehrt, dass das Lehramt nicht der primäre, sondern nur ein sekundärer, vom Glaubensbewusstsein der Gläubigen hervorgebrachter Garant der kirchlichen Einheit sein kann. Seine rückwirkende, bewahrende Einflussnahme auf diese setzt das lebendige Überlieferungsgeschehen voraus, dessen Träger niemals der einzelne Gläubige, aber eben auch nicht das Lehramt für sich, sondern nur die Gemeinschaft der Gläubigen in ihrer durch die Liebe gewirkten Einheit sein kann.

Dieselbe Begründungslogik prägt Möhlers Deutung der Lehre von der gemeinsamen priesterlichen Würde aller Gläubigen, die in der frühen Kirche noch lebendig war, aber zu seiner Zeit in Vergessenheit zu geraten drohte. Keineswegs kann die Überzeugung von der gemeinsamen priesterlichen Würde aller Gläubigen und ihrer darin begründeten Gleichheit vor Gott dafür herangezogen werden, die „ewigen Ordnungen Gottes in der Kirche“ zu zerstören und die Organe der Gemeinschaft zu vernichten, ohne die die einzelnen Gläubigen in die Selbstsucht zurückzufallen drohen, die ihre Verbindung mit Christus zerstört.⁴⁷ Die wahre Christenwürde des einzelnen kann nur in der Verbindung mit allen Gläubigen gesichert werden; so aber existiert sie als höchster Ausdruck der christlichen Freiheit. Das Festhalten an der kirchlichen Einheit, der die Ordnungen und Ämter in der Kirche dienen, die jedoch ursprünglich ein Werk des in der Gesamtheit der Gläubigen wirksamen göttlichen Lebens darstellt, muss selbst als Ausdruck des christlichen Freiheitsbewusstseins gedacht werden. „Das Festhalten dieser Organe ist, weil es durch die Liebe geschieht, der freieste Akt des Christen; durch sie als Erzeugnisse der höchsten Selbsttätigkeit der Gläubigen (weil hier alle Selbstsucht entfernt ist) muss notwendig die reinste Freiheit bewahrt werden, und das Bestehen der Kirche ist die lebendige Darstellung der in ihr waltenden Freiheit der Kinder Gottes.“⁴⁸ An dem Grundsatz, dass Gott in seinem Wirken am Menschen dessen Freiheit nicht vernichtet, sondern unbedingt achtet, hält Möhler auch nach der Abkehr vom pneumatologischen Kirchenbild der „Einheit“ konsequent fest. So heißt es in der „Symbolik“: „Gottes Geist wirkt nicht absolut nötigend, obschon er dringend tätig ist;

⁴⁵ *Möhler*, Die Einheit, § 50, 134.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. § 54, 153.

⁴⁸ Ebd.

seine Allmacht setzt sich an der menschlichen Freiheit selbst eine Schranke, die sie nicht durchbrechen will, weil ein unbedingtes Eindringen in dieselbe eine Vernichtung der moralischen Weltordnung herbeiführte, welche die ewige Weisheit auf die Freiheit gegründet hat.“⁴⁹

Da Möhler das Prinzip des Katholizismus aus dem Geist der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte darstellen möchte, behandelt er neben dem Episkopat, den er in seiner Gesamtheit als „das höchste und geistigste Erzeugnis der Gläubigen“ und als ein unerlässliches Organ zur Darstellung ihrer Einheit würdigt, auch die Metropolitanverfassung der Alten Kirche und das Papsttum, das sich in ihr allmählich herausbildete.⁵⁰ Die Notwendigkeit der Idee eines Primats in der Kirche ergibt sich für Möhler, der darüber zunächst unsicher war, aus dem Bedürfnis, die im Episkopat realisierte Einheit der Kirche zu Ende zu denken. Denn ohne den Primat fehlte der im Episkopat bezugten Einheit der Kirche der Abschluss: „Es fehlt in der durchgeführten Reihe ein Glied, der Schlußstein des Ganzen.“⁵¹ Der konzentrische Aufbau der kirchlichen Einheit – mit dem Bischof als Mittelpunkt seiner Diözese und dem Metropolitan als Haupt mehrerer zusammengehöriger Bischöfe – findet im Primat einen höchsten Abschluss, da auch die Einheit der Bischöfe untereinander einer symbolischen Darstellung bedarf. Der Papst als Stellvertreter Christi ist daher nichts anderes als der „persongewordene Reflex“ oder ein „persongewordenes Bild“ für die Einheit des Episkopats und die Einheit der Gläubigen.⁵²

Mit einem der Architektur entlehnten Bild ließe sich sagen: Im pyramidalen Aufbau der Kirche bildet der Primat den Schlussstein, der auf das gesamte Bauwerk zurückwirkt, indem er den Zusammenhalt der vielen anderen Steine gewährleistet. Das Fundament der kirchlichen Einheit ist jedoch weder der Episkopat noch der Primat, sondern die Gesamtheit aller Gläubigen in ihrem durch die Liebe gewirkten wechselseitigen Zusammenwirken. Die Vorstellung einer vom Gesamtorganismus der kirchlichen Einheit losgelösten privaten Unfehlbarkeit des Papstes, die im Vorfeld des Ersten Vatikanums vertreten wurde, galt Möhler keineswegs als ein verlässliches Mittel zur Bewahrung der kirchlichen Einheit oder zur autoritativen Festigung des Glaubensbewusstseins aller Gläubigen.⁵³ Vielmehr sah er in einer derartigen Übersteigerung des Primats eine Fehlentwicklung im Aufbau der kirchlichen Einheit, die deren wahre Grundlage ebenso zerstört wie ihre häretische Bestreitung. „Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich und beide heißen Egoismus, sie sind: Wenn *ein Jeder*, oder wenn *Einer Alles* sein will;

⁴⁹ J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, herausgegeben von J. R. Geiselmann, Köln 1958, § 11, 143.

⁵⁰ Möhler, *Die Einheit*, § 66, 169.

⁵¹ Ebd. § 67, 171.

⁵² Ebd. § 67, 172 und § 68, 174 (Hervorhebungen im Original).

⁵³ Vgl. *Kl. Schatz*, *Vaticanum I: 1869–1870*; Band 2: *Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius“*, Paderborn 1993, 61–72.

im letzten Fall wird das Band der Einheit zu eng, und die Liebe so warm, dass man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im erstern fällt alles so auseinander, und es wird so kalt, dass man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den anderen; es muss aber weder Einer noch Jeder alles sein wollen.⁵⁴ Mit allem theologischen Nachdruck besteht Möhler in der „Einheit“ auf einer Unterscheidung, ohne die das Prinzip des Katholizismus verfälscht würde. Das innere Wesen der katholischen Kirche besteht in der von Gott durch Christus gewirkten Versöhnung der Menschen mit ihm und in der durch den Geist der Liebe gewirkten Einheit aller Gläubigen untereinander. Alle Ämter in der Kirche bis hinauf zum Episkopat und zum Primat sind nur die äußere Darstellung dieses Wesens, nicht aber dieses selbst. Denn: „Alles können nur Alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche.“⁵⁵

Zusammenfassend lässt sich für das Kirchenbild und die Funktion des Glaubenssinnens in Möhlers „Einheit“ festhalten: Im *sensus fidelium* äußert sich das vom Heiligen Geist gewirkte Gesamtbewusstsein der Gläubigen, das mit der lebendigen Tradition identisch ist; kraft ihrer Teilhabe an diesem Gesamtleben, das das innere Wesen der katholischen Kirche ausmacht, kann die Übereinstimmung der Gläubigen untereinander als ein Kriterium der wahren Lehre angesehen werden. Wenn das Lehramt der Bischöfe und des Papstes dogmatische Lehrentscheidungen trifft, dann handeln sie nur als Reflex für die Gesamtheit der Glaubenden, deren Stimme aus ihnen spricht. Die Glaubenslehren oder, wie sie Möhler schon in der „Einheit“ nennt, die Symbole der Kirche, lassen sich daher auf die „*Gesamt- und Urspekulation der Gläubigen*“ zurückführen, sie müssen als eine „unmittelbare Darstellung ihres inneren Gesamtglaubens“ betrachtet werden.⁵⁶ Der Glaubenssinn der Gläubigen wirkt als ein untrügliches Sensorium, das Abweichungen von ihrem inneren Leben („Wenn ein falsches, unchristliches Leben in Lehrform sich geltend machen wollte“) identifiziert und das eigene Glaubensbewusstsein in dem vom Lehramt vorgenommenen Korrekturen häretischer Lehrsätze wiedererkennt.⁵⁷ Immer aber sind die äußeren Lehrsätze auf den „Stoff“ des inneren Lebens bezogen, den sie voraussetzen.⁵⁸ Der äußere his-

⁵⁴ Möhler, Die Einheit, § 70, 176 f.

⁵⁵ Ebd. § 70, 177.

⁵⁶ Ebd. § 40, 97. Möhler ist der Auffassung, dass die Darstellung der christlichen Lehre in strenger dogmatischer Begriffsform nur eine Reaktion des inneren Glaubensbewusstseins der Kirche gegen seine Infragestellung durch die Häresie ist: „Die Kirche betrachtet sich als eine unmittelbare göttliche Kraft, als ein Leben in und durch den Heiligen Geist, und *nie* ging sie zur schärferen äußeren Darstellung ihres inneren Lebens über, [...] als wenn sie gezwungen wurde, als wenn Entstellungen sich entwickelten, ein falsches unchristliches Leben in Lehrform sich geltend machen wollte“ (Möhler, Die Einheit, 96–97; Hervorhebungen im Original).

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. ebd. § 19, 49: „Der Christ muss als solcher gelebt, er muss das Christentum in sein Bewusstsein aufgenommen haben, es muss also ein christlicher Stoff vorhanden sein, dessen sich das reflektierende (Glaubensbewusstsein) bemeistern mag, ehe eine christliche Untersuchung beginnen kann.“ Das kirchliche Gesamtbewusstsein der Gläubigen tritt bei Möhler an die Stelle

torisch sich entwickelnde Glaube, der in den Lehrsätzen des Christentums zu Tage tritt, wird durch den „inneren Sinn“ wiedererkannt, den das vom Geist Gottes erweckte Leben in den Gläubigen hervorbringt; doch handelt es sich bei der dogmatischen Entfaltung der christlichen Lehre ebenso wie bei der wissenschaftlichen Rekonstruktion des Kirchenglaubens immer um ein Wiedererkennen des ursprünglichen Wahrheitsbewusstseins der Gläubigen, um „ein Vernehmen der Wahrheit durch die Wahrheit“, das nur ein „Resultat dieser Selbstbeschauung“ des christlichen Bewusstseins darstellt.⁵⁹ Sofern Möhler den rechten kirchlichen Glauben und die Häresie auf die beiden entgegengesetzten Erkenntnisprinzipien der Liebe und des Egoismus, also auf zwei unterschiedliche moralische Grundeinstellungen im Verhältnis des einzelnen zur Gesamtheit der Gläubigen zurückführt, gilt dies gleichermaßen für die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche. Denn: „Die christlichen Sitten sind als die Darstellung und Entfaltung des inneren heiligen Prinzips im Leben zu betrachten.“⁶⁰

2.1.2 Das christologische Kirchenbild Möhlers in der „Symbolik“

Die Darlegung von Möhlers theologischem Beitrag zum Verständnis des Glaubenssinnes der Gläubigen wäre allerdings einseitig, bliebe die Weiterentwicklung des pneumatologischen Kirchenverständnisses in Möhlers zweitem Hauptwerk, der „Symbolik“, aus dem Jahr 1832 unerwähnt. Tatsächlich nimmt Möhler darin einen weitgehenden Umbau seiner Theologie vor, der für das Kirchenbild entscheidende Konsequenzen hat. Der letzte Grund für die Sichtbarkeit der Kirche liegt für ihn nun nicht mehr allein in der Notwendigkeit, dass ihr geistgewirktes inneres Leben einen äußeren Ausdruck findet, sondern in der Menschwerdung des göttlichen Wortes. In einer berühmten Formulierung, die im katholischen Denken des 19. Jahrhunderts breit rezipiert und später von der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgegriffen wurde, nennt Möhler die sichtbare Kirche nun den „unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende[n], stets sich erneuernde[n], ewig sich verjüngende[n] Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben“.⁶¹

Die pneumatologische Anlage seiner Theologie erfährt nun eine christologische Wende, der eine Inversion der ursprünglichen Denkrichtung von innen nach außen entspricht. Anders als in der „Einheit“ geht Möhler in der „Symbolik“ davon aus, dass sich die Kirche von außen nach innen bildet. Darin erblickt Möhler nun die wichtigste Differenz zur Lehre der Luthera-

von Schellings absolutem Ich, in dem die beiden Pole des anschauenden, reflektierenden und des angeschauten, produzierenden Bewusstseins in eins fallen.

⁵⁹ Ebd. § 39, 93.

⁶⁰ Ebd. § 42, 104.

⁶¹ Möhler, *Symbolik*, § 36, 389. Vgl. LG 8,1: „Deshalb wurde sie [= die komplexe Wirklichkeit der Kirche; E. S.] in einer nicht unbedeutenden Analogie mit dem Mysterium des fleischgewordenen Gottes verglichen.“

ner von der Priorität der unsichtbaren Kirche: „Die Katholiken lehren: Die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kommt die unsichtbare: Jene bildet erst diese.“⁶² Zur Begründung der katholischen Anschauung vom Vorrang der sichtbaren Kirche beruft er sich auf ein allgemeines Prinzip der biblischen Verkündigung, das so etwas wie die katholische Variante des lutherischen *extra nos* darstellt. „Als Christus das Reich Gottes zu verkünden begann, war es nirgends vorhanden, als in ihm und der göttlichen Idee; es kam von außen zu den Menschen, und zwar zuerst zu den Aposteln, in welchen also das Reich Gottes durch das von außen her, menschlich zu ihnen sprechende Wort Gottes aufgerichtet ward, so daß es von außen in sie hineindrang.“⁶³ Daher bedarf die Predigt Christi, um in der Kirche lebendig zu bleiben, einer sichtbaren menschlichen Vermittlung durch lehrende Boten, die sie auf menschliche Art weitergeben. Deshalb verlangt der innere Sinn der Offenbarung für Möhler nunmehr ein andauerndes, äußeres Lehramt, an das jeder verwiesen ist, der den Inhalt dieser Offenbarung kennenlernen möchte. Nur durch das Zeugnis dieses Lehramtes kann für den späten Möhler die äußere Offenbarung über den Abstand der Zeiten hinweg in ihrer Reinheit und Ganzheit erhalten bleiben.

Das innere Glaubensbewusstsein der Gläubigen, das in der „Einheit“ den Angelpunkt für Möhlers Darlegung der Glaubenswahrheit bildete, nennt er nun die subjektive Tradition, mit der er den Glaubenssinn der Gläubigen identifiziert: „Was ist also Tradition? Der eigentümliche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat, so dass er ein erfüllter Sinn zu nennen ist.“⁶⁴ Auf der Linie des Kirchenbildes der „Einheit“ kann Möhler von dieser subjektiven Tradition in der „Symbolik“ noch immer sagen: „Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort.“⁶⁵ Doch wird der subjektiven nun die objektive Tradition der Kirche vorangestellt, die auch die Glaubensregel oder die Norm und Richtschnur der Schrifterklärung genannt wird: „Die Tradition im objektiven Sinne ist der in äußerlichen historischen Zeugnissen vorliegende Gesamtglaube der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch.“⁶⁶ Diese Korrektur oder Ergänzung kann in ihrer Bedeutung für die spätere theologiegeschichtliche Rezeption Möhlers kaum überschätzt werden. Denn sie ermöglichte es den Theologen der Römischen Schule, an Möhlers Traditionsverständnis anzuknüpfen und den engen Traditionsbegriff zu erweitern, der in der katholischen Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts vorherrschte. Auf diese Weise konnte sich im ka-

⁶² *Möhler*, Symbolik, § 48, 482 f.

⁶³ Ebd. § 48, 483.

⁶⁴ Ebd. § 38, 415.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd. § 38, 415 f.

tholischen Denken ein vertieftes Traditionsverständnis entwickeln, das in der Tradition nicht nur die autoritative Lehrverkündigung der Kirche, sondern eine organische Funktion der gesamten, hierarchisch gegliederten Kirche sah, wie es dann im Zweiten Vatikanischen Konzil zum Durchbruch gelangte.⁶⁷

2.2 Der Beitrag des englischen Religionsphilosophen John Henry Newman

Der Anstoß des englischen Religionsphilosophen und späteren Kardinals *John Henry Newman* (1801–1890) zur Weiterbildung der Lehre vom Glaubenssinn des Volkes Gottes liegt zum einen in seiner Theorie des formlosen, praktischen Folgerungssinnes, des *illative sense*, der von sich aus, das heißt ohne auf ein ethisches Prinzipienwissen zu rekurrieren, verlässliche Urteile in konkreten Lebensfragen fällen kann und dabei über situative Evidenz verfügt.⁶⁸ Zum anderen ist Newmans Werk über die Entwicklung der Glaubenslehre von großer Bedeutung für das Verständnis der Funktion des Glaubenssinnes in der Kirche, da es Newman darin gelingt, Kriterien zur Unterscheidung einer echten Lehrentwicklung von einer Verfälschung aufzustellen, die zur Korruption dieser Lehre führt. Die von Newman ausgearbeiteten sieben Kennzeichen einer echten Entwicklung erweitern ein rein begriffliches Verständnis der Dogmenentwicklung, nach dem die späteren Glaubenslehren nur Konklusionen oder Ableitungen des implizit in der Offenbarung von Anfang an Enthaltene darstellen. Im Einzelnen zählt Newman die folgenden Kriterien auf, deren Berechtigung er im weiteren Verlauf seiner Untersuchung an der historischen Entwicklung kirchlicher Glaubenslehren aus allen dogmatischen Traktaten überprüft: die Erhaltung des Typus einer Lehre, die Kontinuität ihrer Prinzipien, ihr Assimilationsvermögen unter neuen geschichtlichen Bedingungen, ihre logische Folgerichtigkeit, die Vorwegnahme ihrer Zukunft, die erhaltende Wirkung auf ihre Vergangenheit und ihre fortdauernde Lebenskraft.⁶⁹

Während die Theorie des *illative sense* und die Kriterien zur Unterscheidung einer echten Lehrentwicklung unabhängig von der Lehre über den Glaubenssinn der Gläubigen analysiert werden, findet sich in der kleinen Schrift „Über das Zeugnis der Laien in Glaubensfragen“ eine explizite Bezugnahme auf die Rolle des *consensus fidelium* im Glauben der Kirche. Diese Gelegenheitsschrift entstand als Reaktion auf die Angriffe, die sich nach ei-

⁶⁷ Vgl. *W. Kasper*, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, herausgegeben von *G. Augustin* und *K. Krämer*; Freiburg i. Br. 2011, 111 f. und 501–512.

⁶⁸ Vgl. *J. H. Newman*, Entwurf einer Zustimmungslehre, in: *Ders.*, Ausgewählte Werke, herausgegeben von *M. Laros* und *W. Becker*; Band VII, Mainz 1961, 202 ff. Vgl. *B. Lackner*, Segnung und Gebot. John Henry Newmans Entwurf der christlichen Ethos, Frankfurt am Main 1994, 170–174.

⁶⁹ Vgl. *J. H. Newman*, Über die Entwicklung der Glaubenslehre, in: Ausgewählte Werke, herausgegeben von *M. Laros*, *W. Becker* und *J. Artz*; Band VIII, Mainz 1969, 151–183; und dazu *R. Siebenrock*, Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans, Sigmaringendorf 1996, 386–409.

nem Bericht der Zeitschrift *The Rambler* vom Mai 1859 gegen Newman richteten. Dieser hatte erst kurz zuvor, nachdem dieses Sprachrohr der intellektuellen Elite unter Englands Katholiken starker Kritik von Seiten traditionalistischer Kreise ausgesetzt war, die Herausgeberschaft übernommen, die er kurz darauf auf Drängen der Bischöfe wieder abgeben musste.⁷⁰ Newman hatte versucht, die Wogen zu glätten und dabei eher beiläufig die Praxis erwähnt, dass die Gläubigen vor dogmatischen Lehrentscheidungen durch die kirchliche Autorität befragt werden. Dieser Hinweis löste bei seinen Gegnern empörte Reaktionen aus und trug ihm den Vorwurf der Häresie ein, der sich vor allem auf den Begriff der „Konsultation“ bezog. In seinem Essay verteidigt Newman die Wortwahl des *Rambler*, der das englische Wort „consulted“ verwendet hatte, mit dem ausdrücklichen Hinweis, dass dieser Begriff „Vertrauen und Hochachtung, nicht aber Unterordnung ausdrückt“.⁷¹ Die aktuelle Kontroverse um den *Rambler* nutzt Newman, um grundsätzliche ekklesiologische Fragen zu klären, die das Verhältnis von Laien und Hirten in der Kirche aufwirft.

Die Befragung der Laien, wie sie im Vorfeld der Definition der unbefleckten Empfängnis Mariens vom Lehramt praktiziert wurde, ist für Newman zwar nicht zwingend zur Gültigkeit einer Definition erforderlich, doch ist sie sachlich gerechtfertigt und überaus angemessen, da der Glaubenssinn der Gläubigen „ein Zeugnis für jene apostolische Tradition [ist], aufgrund derer allein ein Dogma irgendwelcher Art definiert werden kann“.⁷² Die Gemeinschaft der Gläubigen in ihrer Gesamtheit ist eine wichtige Zeugin für die Tatsache der Überlieferung einer geoffenbarten Wahrheit; insofern kann Newman den *consensus fidelium*, die Übereinstimmung in der ganzen Christenheit, als eine Stimme der „unfehlbaren Kirche“ bezeichnen.⁷³ An einer späteren Stelle formuliert er vorsichtiger, die Rede vom Glaubenssinn sei nicht so zu verstehen, als „läge die Unfehlbarkeit in dem ‚consensus fidelium‘, aber dieser ‚consensus‘ ist für uns ein indicium oder instrumentum [ein Anzeichen oder Werkzeug] des Urteils jener Kirche, die unfehlbar ist“⁷⁴. Newman berichtet von einem Besuch in Rom, bei dem er Gelegenheit hatte, sich mit den dortigen Theologen Perrone und Passaglia über die Schwierigkeiten zu unterhalten, die ihm die mögliche Verkündigung einer Glau-

⁷⁰ Vgl. zu den Hintergründen der *Rambler*-Krise G. Biemer, John Henry Newman, 1801–1890. Leben und Werk, Mainz 1989, 109–111.

⁷¹ J. H. Newman, Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre, in: Ausgewählte Werke, herausgegeben von M. Laros und W. Becker; Band IV: Polemische Schriften. Abhandlungen, Mainz 1959, 255–292, hier: 255. Die deutsche Übersetzung „Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre“ gibt den englischen Titel „On Consulting the Faithful in Matter of Doctrin“ nur ungenau wieder, da „to consult“ eine von Respekt und Hochachtung getragene Befragung der Gläubigen meint. Vgl. ebd. 265: „[...] zwar kein Um-Rat-Fragen, jedoch sicher ein Akt, der bei denen, die ihn ausführen, keine geringe Rücksichtnahme auf die bedeutet, an die er sich wendet [...] ein Akt der Achtung und des Inbetrachtziehens“.

⁷² Newman, Zeugnis der Laien, 256.

⁷³ Ebd. 269.

⁷⁴ Ebd. 266.

benslehre bereitete, die nicht in der Schrift enthalten ist. Perrone legte ihm offenbar seine Sicht von der Rolle des *consensus fidelium* dar, die er mit der doppelten Metapher eines Siegels, das den Glauben der Kirche bestätigt und eines Spiegels, in dem er sich reflektiert, umschrieb. Newman schließt sich den mündlichen Darlegungen Perrones an, indem er den Glaubenssinn der Gläubigen als „den sichersten Instinkt für die Unterscheidung der Geheimnisse“ bezeichnet, und bekräftigt, dass die Gläubigen mit „dem sichersten Takt zurückweisen, was ihrer Lehre fremd ist“⁷⁵. Zur Charakterisierung dieses besonderen Taktgefühls oder Richtungssinnes, den die Gläubigen in der Beurteilung von Glaubensfragen an den Tag legen, weist Newman schließlich auf zwei Phänomene aus der Natur hin: „Wer ein Stück Holz in den Fluss wirft, sieht sofort, in welcher Richtung er fließt; ebenso zeigt ein in die Luft geworfener Strohalm die Richtung an, aus der der Wind weht.“⁷⁶ Was diese Beispiele besagen sollen, ist klar: Der Glaubenssinn der Gläubigen ist ein untrügliches Unterscheidungskriterium dafür, ob eine Lehraussage mit der der Kirche anvertrauten göttlichen Tradition übereinstimmt oder ihr widerspricht.

Newman illustriert seine These vom unersetzbaren, genuinen Wert des *sensus fidelium* durch einen Blick in die Lehrstreitigkeiten des vierten Jahrhunderts, als es um die Abwehr des Arianismus ging, zu dem viele Bischöfe und Kleriker übergegangen waren. In seiner historischen Beweisführung gelangt er zu dem Schluss, dass im vierten Jahrhundert die „der unfehlbaren Kirche anvertraute göttliche Tradition weit mehr durch die Gläubigen als durch den Episkopat verkündet“ wurde.⁷⁷ Während der 60-jährigen arianischen Krise war nach Newmans Urteil die *ecclesia docens* (= die lehrende Kirche) ihrem Amt untreu geworden, während die *ecclesia docta* (= die belehrte Kirche) ihren Glauben bewahrte. Näherhin unterteilt Newman seine historische Beweisführung in zwei Schritte, in denen er den Nachweis erbringt, dass das nicaenische Dogma im vierten Jahrhundert „I. nicht durch die unerschütterliche Festigkeit des römischen Stuhls, der Konzilien oder Bischöfe, sondern II. durch den ‚consensus fidelium‘ aufrechterhalten wurde“⁷⁸.

Die Brisanz des dogmengeschichtlichen Materials, das Newman als Beleg für diese Behauptung akribisch ausbreitet, liegt darin, dass sie der Annahme einer institutionell-amtlichen Wahrheitsgarantie durch die Bischöfe und den Papst, die unabhängig vom Glauben der Kirche auf sich allein gestellt wäre, den Boden entzieht. Immerhin waren der weitaus überwiegende Teil der urchristlichen Häretiker Bischöfe; ihre Zugehörigkeit zum Episkopat konnte sie nicht daran hindern, von der Glaubensregel der katholischen Kirche abzuweichen. In der für die Identität des Christentums wichtigsten Phase seiner

⁷⁵ Ebd. 269.

⁷⁶ Vgl. ebd. 271.

⁷⁷ Ebd. 271.

⁷⁸ Ebd. 273.

Lehrentwicklung, in der es um das richtige Verständnis des Christusglaubens ging, versagten Episkopat und Konzilien und selbst der Römische Stuhl, sodass „die Funktionen der ‚Ecclesia docens‘ zeitweilig aufgehört hatten“⁷⁹. Daher ist nicht schon die autoritative Auslegung des Glaubens durch das Lehramt, sondern erst die Übereinstimmung der lehrenden und der belehrten Kirche, die das eigene Zeugnis der Laien für diesen Glauben einschließt, ein verlässliches Erkennungszeichen der göttlichen Tradition in der Kirche.⁸⁰

Wie *M. Mišerda* in seiner Studie zum Glaubenssinn in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts aufzeigt, verbleibt Newman mit seiner historischen Beweisführung innerhalb der Grundannahmen des ekklesiologischen Modells seiner Zeit und der Gegenüberstellung von lehrender und lerner/hörender Kirche, die er nicht grundsätzlich in Zweifel zieht.⁸¹ Dennoch stellen seine historischen Rekonstruktionen einer entscheidenden Phase der Dogmenentwicklung die Engführungen der lehramtszentrierten Ekklesiologie seiner Zeit in Frage, auch wenn er dies in der aktuellen Kontroverse, die ihn zur Rücksichtnahme auf seine Gegner zwingt, nicht grundsätzlich ausführt. Insofern kann Newman als ein Vorläufer der Theorie vom Zusammenwirken mehrerer Bezeugungsinstanzen gelten, von denen keine die der Kirche als Ganzer anvertraute Glaubenswahrheit für sich alleine garantieren kann. „Doch jedes lebenswichtige Glied der Kirche hat seine besonderen Aufgaben, und kein Glied kann ohne Schaden vernachlässigt werden.“⁸² Aus dem organischen Aufbau der Kirche folgt für Newman, dass die Gläubigen, auch wenn sie die Kenntnis der Glaubenswahrheit der Predigt der Amtsträger in der Kirche verdanken, dort, wo sie untereinander übereinstimmen, also im *consensus fidelium*, über ein unersetzliches Werkzeug der göttlichen Tradition verfügen. Die historische Rekonstruktion der verworrenen Lage nach dem Konzil von Nicaea, als die Bischöfe in ihrem Glaubensbekenntnis versagten, erbrachte den Nachweis, dass „die ‚Ecclesia docens‘ nicht alle Zeit das aktive Werkzeug der unfehlbaren Kirche ist“⁸³. Daraus zieht Newman am Schluss seiner Streitschrift eine positive Schlussfolgerung über die Bedeutung des *sensus fidelium*: „Zwar ist der Laienstand in Glaubenssachen nur das Spiegelbild oder das Echo des Klerus, dennoch ist in der ‚conspiratio pastorum et fidelium‘ [= Übereinstimmung der Hirten und der Gläubigen; E. S.] etwas enthalten, was in den Hirten allein nicht vorhanden ist.“⁸⁴ Mit solchem Nachdruck und in solcher Klarheit war die Bedeutung des Glaubenssinnes der Gläubigen innerhalb der Ekklesiologie und theologischen Erkenntnis-

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. ebd. 268.

⁸¹ *M. Mišerda*, Subjektivität im Glauben. Eine theologisch-methodische Untersuchung zur Diskussion über den ‚Glaubens-Sinn‘ in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1986, 297–301.

⁸² *Newman*, Zeugnis der Laien, 290.

⁸³ Ebd. 279.

⁸⁴ Ebd. 290.

lehre bis dahin noch von niemandem herausgestellt worden. Im positiven Aufweis der grundsätzlichen Relevanz des *sensus fidei* und seiner äußeren Manifestation im *consensus fidelium* geht Newman auch über seinen dogmatischen Gewährsmann Perrone hinaus, der dem Glaubenssinn der Gläubigen nur innerhalb seiner Theorie der Dogmenentwicklung Beachtung schenkte.

2.3 Der Beitrag des Kölner Dogmatikers Matthias J. Scheeben

Für das Verständnis des Glaubenssinnes der Gläubigen ist die theologische Erkenntnislehre des Kölner Dogmatikers Matthias J. Scheeben (1835–1888), die dieser im ersten Band seines „Handbuch[s] der katholischen Dogmatik“ entwickelte, von herausragender Bedeutung. Sie bildet hinsichtlich des theologischen Tiefgangs, der Breite der Darstellung und ihrer Ausgewogenheit den Höhepunkt in der Behandlung dieses Themas, zu dem die katholische Theologie in der Zeit nach dem Ersten Vatikanischen Konzil gefunden hat. Ihr besonderer Wert ist darin zu sehen, dass Scheeben die wichtigsten und originellsten Traditionsstränge aus der Theologie des 19. Jahrhunderts, insbesondere Möhlers Organismus-Gedanken und Newmans Lehre vom aktiven Glaubenszeugnis der Laien, mit den ekklesiologischen Denkkategorien zusammenführt, die in der nachtridentinischen Theologie bereitlagen und später von den Theologen der Römischen Schule (G. Perrone, J. B. Franzelin, C. Passaglia und C. Schrader) weiterentwickelt wurden.

Seit Francisco Suárez und Melchior Cano gehört die Überzeugung, dass die Übereinstimmung aller Gläubigen in der Kirche als ein sicheres Kennzeichen des katholischen Glaubens gelten kann, zum Grundbestand des katholischen Kirchenverständnisses. Der übereinstimmende Glaube der ganzen Kirche ist ein objektiver Bestandteil der Tradition, der dem Lehramt als wichtiges Erkenntniskriterium zur Feststellung einer Glaubenswahrheit dienen kann. Die Unterscheidung zwischen einer lehrenden und einer hörenden Kirche verfolgt ursprünglich nämlich nicht den Sinn, die erste gegenüber der zweiten zu immunisieren, sondern die Wechselwirkung zwischen beiden Aspekten der einen vom Heiligen Geist geführten Kirche herauszustellen. Suárez hält als Konsens der Theologen den Grundsatz fest: *Ecclesia universalis infallibilis in credendo* (= die universale Kirche ist unfehlbar im Glauben) und unterscheidet die *infallibilitas in credendo*, die Unfehlbarkeit im Glauben, von der *infallibilitas in docendo*, der Unfehlbarkeit im Lehren, die den Trägern des Lehramtes in der Kirche (nicht: ihr gegenüber) verliehen ist.⁸⁵

Die Theologen der Römischen Schule unterschieden im 19. Jahrhundert beide Äußerungsformen der Unfehlbarkeit in der Kirche nach dem Begriffspaar aktiv–passiv. Danach bildet der *consensus fidelium* die *traditio passiva*

⁸⁵ Vgl. die Quellenangaben bei W. Beinert, Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (*sensus fidei*) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums, in: *Cath(M)* 25 (1971) 271–303, besonders 277–278.

des Glaubens, da die Gläubigen die Glaubenslehre nicht anders als durch die Verkündigung der lehrenden Kirche empfangen. Erst die Vorlage einer Glaubensaussage durch das Lehramt schafft nach dieser Annahme die Voraussetzung dafür, dass der Glaubenssinn der Gläubigen ein Kriterium für die Feststellung der Glaubenswahrheit sein kann. Die passive Unfehlbarkeit im Glauben, die der Kirche als Ganzer zukommt, wird dem gläubigen Volk durch das Lehramt als dem alleinigen Träger der aktiven Tradition vermittelt, sodass die *infallibilitas in credendo* ganz von der *infallibilitas in docendo* abhängig bleibt. Insbesondere Franzelin arbeitete den Vorrang der Unfehlbarkeit des Lehramtes, die dadurch tendenziell zu einer auf sich selbst gestellten, gegenüber der Kirche unabhängigen Größe wurde, scharf heraus. Zwar hält auch er daran fest, dass der Heilige Geist die Gesamtheit der Gläubigen vor Irrtum bewahrt, doch geschieht dies nicht durch ein unmittelbares Wirken in jedem einzelnen Gläubigen, sondern nur durch die Verkündigung, die Mahnungen und die autoritativen Weisungen des Lehramtes.⁸⁶ Dagegen schreiben Passaglia und Schrader übereinstimmend mit Newman den Laien ein eigenes Traditionszeugnis zu. Die innere Erleuchtung der Gläubigen durch den Heiligen Geist und die Verkündigung einer Glaubenslehre durch das Lehramt bilden für sie eine untrennbare Ganzheit: Der Heilige Geist ist zugleich bei der lehrenden und der hörenden Kirche, sodass auch deren Glaubenszeugnis zumindest für das allgemeine Verständnis des Glaubens (nicht aber für die subtileren, dem Glauben der einfachen Leute verschlossenen Glaubensgegenstände) große Beweiskraft zukommt.⁸⁷

Dagegen ist das Kirchenbild Scheebens in viel stärkerem Maße auf das direkte und unmittelbare Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen als Grundlage der kirchlichen Einheit gebaut. Daher kann er die Unterscheidung zwischen der lehrenden und der lernenden oder hörenden Kirche mit Möhlers Auffassung von der Kirche als lebendiger Organismus verbinden, in dem beide als Teilkomponenten zusammenwirken. Der apostolische Lehrkörper der Kirche bildet mit dem sogenannten Glaubenskörper (*corpus fidelium*), der Gemeinde der Gläubigen, nach „dem Willen und der Anordnung Christi einen organischen, die christliche Wahrheit in sich bewahrenden und darstellenden Gesamtkörper, die kirchliche Gemeinschaft.“⁸⁸ Da der Glaube des Glaubenskörpers ebenso unmittelbar wie die Lehräußerungen des Lehrkörpers unter dem Einfluss des Heiligen Geistes steht, kann auch das Bekenntnis des Glaubens durch die Gläubigen „zur Darstellung, Bekundung und Bezeugung der christlichen Wahrheit dienen“ und mit der Verkündigung von Seiten des Lehrkörpers in „solche Wechselwirkung treten, dass es, obgleich durch

⁸⁶ Vgl. Schmucker, *Sensus fidei*, 63-68.

⁸⁷ Vgl. Kasper, *Die Lehre von der Tradition*, 584 f.

⁸⁸ M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1. Buch: Theologische Erkenntnislehre, herausgegeben von M. Grabmann, Freiburg i. Br. 21948, 97 (Nr. 168); Hervorhebungen (wie in den folgenden Zitaten) im Original.

diese geleitet und bestimmt, doch auch seinerseits wieder unterstützend und verstärkend auf dieselbe zurückwirkt“.⁸⁹

Die Lehre Christi kommt daher in der Kirche auf doppelte Weise zur Darstellung, wobei Scheeben beide Formen ausdrücklich unter dem Begriff eines „authentischen Zeugnisses“ zusammenfasst. Das Zeugnis des Lehrkörpers ist im eigentlichen Sinn authentisch, sofern es den Glauben juristisch-öffentlich verkündet und vom Heiligen Geist eigens zur Belehrung anderer aufgestellt ist. Dagegen ist das Zeugnis des Glaubenskörpers der Kirche in einem weiteren Sinn authentisch, insofern es diesen Glauben unter der Einwirkung desselben Heiligen Geistes öffentlich kundtut. Beide Formen dienen, organisch miteinander verbunden, wenn auch in jeweils verschiedener Weise, der lebendigen Überlieferung des Wortes Gottes in der Kirche. „Die erstere erscheint als ein *Nach- und Forthallen des Wortes Gottes*, als eine fortgesetzte Rede Gottes zu den Menschen in der Kirche, die zweite zunächst als *Widerhall* des Wortes Gottes.“⁹⁰ Die Unterscheidung beider Formen des authentischen Glaubenszeugnisses ist jedoch nicht im Sinne einer Rangfolge oder einer irgendwie gearteten Herabsetzung des Zeugnisses der Gläubigen zu verstehen. „Weil aber dieser Widerhall auch seinerseits vom Geiste Gottes beseelt wird, so ist er ebenfalls in seiner Weise als ein nach- und forthallendes Wort Gottes zu betrachten.“⁹¹

Daher kann der *sensus fidelium* als „ein relativ selbständiges Zeugnis des Heiligen Geistes“ betrachtet werden, das einer Äußerung des Lehrkörpers zeitlich und sachlich auch vorangehen und in diesem Fall von ihm als ein „*orientierendes Moment*“ für seine eigene Tätigkeit benutzt werden kann.⁹² Erst nachdem er das organische Zusammenwirken von Lehrkörper und Glaubenskörper herausgestellt hat, kommt Scheeben auf die zu seiner Zeit gängigen Unterscheidungen zwischen der *ecclesia docens* und der *ecclesia discens* zu sprechen, denen er die *infallibilitas activa*, die Untrüglichkeit im aktiven Sinn, verstanden als die „Unfähigkeit, durch die Lehre irreführen“, und die *infallibilitas passiva*, die Untrüglichkeit im passiven Sinn, gegenüberstellt, worunter er die „Unfähigkeit, durch die Befolgung der Lehre des Lehrkörpers irreführt zu werden“, versteht.⁹³ Doch betont er zugleich, dass die dem Glaubenskörper eigene Form der Irrtumslosigkeit im Glauben diesem nicht vom Lehrkörper verliehen wird, sondern an sich selbst zukommt. „Ja gerade durch diese Unverirrlichkeit des Glaubenskörpers ist auch die aktive Unverirrlichkeit des Lehrkörpers motiviert, und sie ist demselben nur dazu verliehen, damit er durch seine Tätigkeit der Erfüllung jenes Ausspruches diene und jene Unfähigkeit nicht illusorisch mache.“⁹⁴ Diese Konsequenz

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ *Scheeben*, Theologische Erkenntnislehre, 98 (Nr. 170).

⁹¹ Ebd.

⁹² *Scheeben*, Theologische Erkenntnislehre, 99 (Nr. 172).

⁹³ *Scheeben*, Theologische Erkenntnislehre, 102 (Nr. 181).

⁹⁴ Ebd.

ergibt sich für Scheeben folgerichtig aus der Grundannahme, auf der sein gesamtes Kirchenbild aufruht, auf der Lehre vom unmittelbaren Wirken des Geistes Gottes im lebendigen Gesamtorganismus der Kirche. „Denn das Bekenntnis des Glaubenskörpers hat seine Kraft nicht *bloß* durch die Einwirkung des Lehrkörpers, deren Resultat es ist, sondern besitzt infolge der direkten Einwirkung des Heiligen Geistes auf die Gläubigen eine *innere*, relativ selbständige Kraft, und zwar in dem Maße, dass das einmütige Bekenntnis des gesamten Glaubenskörpers auch ebenso *unfehlbar* ein Zeugnis des Heiligen Geistes repräsentiert wie das einmütige Zeugnis des Lehrkörpers.“⁹⁵

3. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils vom Glaubenssinn des Volkes Gottes

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil geht die Lehre vom Glaubenssinn des Volkes Gottes erstmals in die amtlichen Lehrdokumente der Kirche ein. Der systematische Zusammenhang, in dem sie darin entfaltet wird, ist zum einen die im gemeinsamen Priestertum gründende Teilhabe der Gläubigen am prophetischen Amt Christi, zum anderen die Fortentwicklung des Glaubens und das immer tiefere Eindringen in seine Wahrheit, die sich im Laufe der Geschichte vollziehen können. Den ersten Aspekt entfaltet das Konzil in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, den zweiten in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum*. Die jeweiligen Aussagen sollen im Einzelnen vorgestellt und interpretiert werden.

In LG 12,1 folgt der Hinweis auf den Glaubenssinn der Gläubigen unmittelbar auf die Feststellung, dass das gesamte Volk Gottes am prophetischen Amt Christi teilhat, indem es dessen lebendiges Zeugnis für das Evangelium weiterführt und durch ein Leben des Glaubens und der Liebe in der Welt verbreitet. Dabei bekräftigt das Konzil, dass die Gesamtheit der Gläubigen auf Grund der Salbung durch den Heiligen Geist (vgl. 1 Joh 2,20 und 27) im Glauben nicht fehlgehen kann. Sodann erklärt das Konzil: „Diese ihre besondere Eigenschaft macht sie [= die Gesamtheit der Gläubigen; E. S.] mittels des übernatürlichen Glaubenssinnens des ganzen Volkes immer dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.“⁹⁶ Das Konzil nimmt nicht explizit zu der in der Theologie zuvor intensiv verhandelten Frage Stellung, wie sich die Unfehlbarkeit des Glaubens zur Unfehlbarkeit amtlicher Lehraussagen verhält.⁹⁷ Aus der Anordnung des Gedankengangs geht aber eindeutig hervor, dass die Unfehlbarkeit nicht nur eine Funktion des Lehramtes darstellt, sondern zuerst und ursprünglich dem Glauben des

⁹⁵ Scheeben, Theologische Erkenntnislehre, 98 (Nr. 171).

⁹⁶ LG 12,1.

⁹⁷ Vgl. dazu P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*, in: HThKVatII, herausgegeben von dems./P. J. Hilberath; Band 2, Freiburg i. Br. 2004, 263–582, hier: 384.

Volkes Gottes eignet. Ein untrügliches Kennzeichen dafür ist die Übereinstimmung aller Gläubigen, die, wie das Konzil mit einem Augustinus-Zitat belegt, die Amtsträger ebenso wie die Laien umfasst.

Dieser Konsens verweist auf den Glaubenssinn des ganzen Volkes (*sensus fidei totius populi*), durch den dieses seinen Glauben kundtut. Darauf folgt eine längere Aussage über die Herkunft, die Wirkweise und die Funktionen des Glaubenssinnens in der Kirche: „Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit erweckt und erhalten wird, hängt das Volk Gottes unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wahrhaft das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), dem einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unwiderruflich an, dringt mit rechtem Urteil tiefer in ihn ein und wendet ihn im Leben voller an.“⁹⁸ In dieser knappen Skizze sind bezüglich des Glaubenssinnens verschiedene Punkte festgehalten: Zunächst betont das Konzil die geistgewirkte Hervorbringung dieses Sinnes, der als ein konnatürliches Vertrautsein der Gläubigen mit ihrem Glauben beschrieben wird.⁹⁹ Sodann wird die Unwiderruflichkeit der Glaubensannahme herausgestellt, zu der das Volk Gottes unter Führung dieses Glaubenssinnens und der Leitung des Lehramtes befähigt wird. Von besonderer Bedeutung ist der Verweis auf 1 Thess 2,13, der verdeutlicht, wie im menschlichen Wort der Verkündigung durch das Wirken des Heiligen Geistes Gottes Wort selbst verstanden wird. Die Gläubigen stehen bei aller geschichtlichen Vermittlung ihres Glaubens durch menschliche Symbole, Sätze und Formeln in einem unmittelbaren Bezug zu Gott selbst, der nicht durch das Dazwischentreten einer menschlichen Instanz unterbrochen wird.

Schließlich ist mit dem Glaubenssinn der Gläubigen ein eigenständiges Urteilsvermögen verbunden, das sie ihren Glauben tiefer verstehen lässt. Das bessere Kennenlernen des Glaubens und das tiefere Eindringen in ihn schließt insbesondere seine Anwendung im Leben ein. Der Glaubenssinn befähigt die Gläubigen somit zu einem eigenen Urteil in Fragen der moralischen Lebensführung, das ihnen die Erfordernisse ihres Glaubens für ihr persönliches Handeln und ihr gemeinsames Zeugnis für das Evangelium vor Augen stellt. Dass diese Funktion dem Glaubenssinn des Volkes Gottes zugeschrieben wird, ist insofern bemerkenswert, als an dieser Stelle jeder einschränkende Hinweis auf das Lehramt der Kirche fehlt, das für sich die Kompetenz reklamiert, Inhalt und Umfang des Naturrechts autoritativ auszulegen und Fragen der persönlichen Lebensführung der Gläubigen seinem richterlichen Urteil zu unterwerfen.¹⁰⁰

⁹⁸ LG 12,1.

⁹⁹ Vgl. *Hünemann*, Theologischer Kommentar, 384.

¹⁰⁰ Vgl. *A. Riedl*, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 1979; und *J. Schuster*, Ethos und kirchliches Lehramt: Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit, Frankfurt am Main 1984, 21–73.

Auch in LG 35 wird die Rede vom Glaubenssinn der Gläubigen mit dem Charakter der Kirche als messianisches, prophetisches Volk Gottes erläutert. Von den Laien wird gesagt, dass sie von Christus, dem großen Propheten, der durch das Zeugnis seines Lebens und seiner Verkündigung das Reich Gottes ausrief, zu Zeugen dieses Reiches bestellt sind. Ausdrücklich wird hervorgehoben, dass Christus sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie erfüllt, sondern „auch durch die Laien, die er daher sowohl als Zeugen einsetzt, als auch mit einem Sinn für den Glauben und der Gnade des Wortes ausrüstet (vgl. Apg 2,17f.; Offb 19,10), damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen familiären und gesellschaftlichen Leben aufleuchtet“¹⁰¹. Das Volk Gottes ist nicht nur der Echoraum der Lehrverkündigung durch die Hierarchie, deren in amtlicher Vollmacht erfolgende Auslegung des Glaubens es nur wiederholte, sondern es erneuert in eigenständiger Weise das prophetische Zeugnis Jesu und wird so selbst zu einem prophetischen Volk. „Der Glaubenssinn meint die allen Glaubenden – mit der Hinkehr zum lebendigen Gott und der Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche – gegebene Vertrautheit und das Verständnis des Glaubens, das die Glaubenden in der Ausrichtung und Gestaltung ihres Lebens ebenso leitet und orientiert wie die Gemeinschaft der Glaubenden.“¹⁰² Dass der Glaubenssinn des Volkes Gottes ein Urteil in moralischen Fragen einschließt, geht daraus hervor, dass das familiäre und gesellschaftliche Leben als besondere Bewährungsfelder für das Zeugnis der Laien genannt werden. Nochmals hervorgehoben wird das Leben in Ehe und Familie, für das die Eheleute durch ein eigenes Sakrament geheiligt sind, um „ihre eigene Berufung, sich gegenseitig und den Kindern Zeugen des Glaubens und der Liebe Christi zu sein“¹⁰³, erfüllen zu können.

Die Offenbarungskonstitution des Konzils betont die Überwindung des Dualismus von lehrender und hörender Kirche schon durch die Wahl der Anfangsworte, nach denen das Dokument benannt ist: *Dei verbum religiose audiens*. Die Kirche als Ganze steht unter dem Wort Gottes, das sie in religiöser Ehrfurcht empfängt, das sie aber niemals wie einen Besitz, über den sie frei verfügen könnte, verwaltet. Das Traditionsverständnis des Konzils, das die nachtridentinische Zwei-Quellen-Theorie überwindet, nach der die Glaubenswahrheiten teils in der Schrift, teils in der Überlieferung enthalten sind, kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden. Entscheidend ist, dass der Traditionsvorgang nicht nur eine amtliche Seite hat, sondern einen Lebensvollzug der gesamten Kirche darstellt. Dies gilt auch für den Fortschritt der apostolischen Überlieferung, der sich in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf dreifache Art einstellen kann: „Es wächst nämlich das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte sowohl aufgrund der Betrachtung und des Studiums der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen er-

¹⁰¹ LG 35,1.

¹⁰² Hünermann, Theologischer Kommentar, 473.

¹⁰³ LG 35,3.

wägen (vgl. Lk 2,19 und 51), als auch aufgrund des innersten Verständnisses der geistlichen Dinge, das sie erfahren, als auch aufgrund der Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt die sichere Gnadengabe der Wahrheit empfangen haben.¹⁰⁴

Auch wenn die theologische Problematik dieses dynamischen Traditionsverständnisses, das eine angemessene Unterscheidung von Schrift und Tradition erschwert und die traditionskritischen Momente der Offenbarung unterbelichtet lässt, vom Konzil nicht richtig erfasst wurde, bleiben die Aussagen über das Voranschreiten der Glaubenserkenntnis im Blick auf den Glaubenssinn des Volkes Gottes bedeutsam.¹⁰⁵ Ein möglicher Fortschritt in der Offenbarungserkenntnis und im Verständnis des Wortes Gottes kann niemals durch das Lehramt allein erlangt werden, sondern nur im Zueinander von Lehramt und Gläubigen geschehen. Das besondere *charisma veritatis*, das den Bischöfen als den Trägern der apostolischen Sukzession zukommt, wird in der Aufzählung der Vollzugsweisen, die ein Voranschreiten in der Offenbarungserkenntnis ermöglichen, erst an dritter Stelle nach der Betrachtung und dem Studium der Gläubigen und ihrer geistlichen Erfahrung genannt. In seinem Kommentar zu diesem Konzilstext schreibt J. Ratzinger: „Wichtig ist dabei, dass das Voranschreiten des Wortes in der Zeit der Kirche nicht einfach als eine Funktion der Hierarchie angesehen wird, sondern im gesamten Lebensvollzug der Kirche verankert erscheint. [...] In diesem Verstehensvorgang, der die konkrete Vollzugsweise der Überlieferung in der Kirche darstellt, bildet der Dienst des Lehramtes eine Komponente (und zwar, von seinem Sinn her, eine kritische, nicht eine produktive); aber er ist nicht das Ganze.“¹⁰⁶

Die Aufgabe des hierarchischen Lehramtes in der Kirche dient der Vergeisserung der Wahrheit und einem tieferen Eindringen in sie innerhalb der Glaubensgemeinschaft der Kirche und kann daher niemals ohne sie oder gegen sie erfolgen. Will man die in den theologischen Kontroversen um das Traditionsverständnis vor und nach dem Ersten Vatikanum herausgebildeten Kategorien heranziehen, um das vom Zweiten Vatikanischen Konzil Gemeinte zu verdeutlichen, müsste man sagen: Der Glaubenssinn der Gläubigen ist kein rein rezeptives Organ im Sinne einer *traditio passiva*, das zum tieferen Eindringen in die Glaubenswahrheit weder eigene Einsicht noch eigene Erfahrung beisteuern könnte. Vielmehr setzt umgekehrt die *infallibilitas in docendo*, die dem universalkirchlichen Lehramt der Bischöfe und des Papstes in besonderer Weise zukommt, die *infallibilitas in credendo* voraus, die sich

¹⁰⁴ DV 8,3.

¹⁰⁵ Vgl. H. Hoping, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*, in: HThKVatII; Band 3, herausgegeben von P. Hünermann/ B. J. Hilberath, Freiburg i. Br. 2005, 697–831, besonders 755–757.

¹⁰⁶ J. Ratzinger, Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare II, Freiburg i. Br. 1967, 498–583, hier: 520; vgl. auch Schmucker, *Sensus fidei*, 280–282.

in der Kirche auch auf andere Weise als durch die Stimme des Lehramtes bekunden kann. Dieses aber kann seine eigentümliche Funktion nicht auf sich alleine gestellt und von der Gesamtheit der Gläubigen getrennt, sondern nur im Zusammenspiel mit ihnen erfüllen.

4. Die Nicht-Rezeption lehramtlicher Aussagen zur Ehe- und Sexualmoral als ekklesiologisches Problem

Die bisherigen Darlegungen zur Entwicklung der Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen und zur Bedeutung der Rezeption von Lehraussagen, die das Lehramt mit dem Anspruch auf gehorsame Annahme und Befolgung durch die Gläubigen vorlegt, konnten den Eindruck erwecken, diese methodischen Einzelfragen der theologischen Erkenntnislehre hätten mit den praktischen Problemen der kirchlichen Sexualethik wenig zu tun. Doch dieser Anschein trügt. Tatsächlich bieten sich, wie im Folgenden herausgearbeitet wird, die im Kontext der Lehren vom Glaubenssinn der Gläubigen und vom Erfordernis der Rezeption lehramtlicher Vorgaben durch diese erarbeiteten Differenzierungen als Deutungskategorien an, um die Lage zu verstehen, in die die Kirche durch das scheinbar unbeirrte Festhalten ihres universalen Lehramtes an einer den Gläubigen fremd gewordenen Sexualethik geriet. Die Nicht-Rezeption einiger kirchlicher Lehraussagen zur Sexualmoral, insbesondere bezüglich des Verbots der künstlichen Empfängnisregelung sowie die Missbilligung vorehelicher und gleichgeschlechtlicher Sexualität, stellt nämlich ein Musterbeispiel für die Ausweglosigkeit eines Vorgangs dar, der eigentlich in der theologischen Erkenntnislehre und im Glaubensverständnis der Kirche überhaupt nicht vorgesehen ist: Dass die Bezeugungsinstanzen, die das Bleiben der Kirche in der Wahrheit verbürgen sollen, nicht mehr miteinander interagieren, sondern auseinandertreten und scheinbar unversöhnlich gegeneinander stehen. Dies sei am Beispiel des Verbots der künstlichen Empfängnisregelung exemplarisch erläutert. Zwar handelt es sich bei der Lehre der Enzyklika *Humanae vitae* über das Wesen der ehelichen Liebe sowie über die rechte Art der Weitergabe des Lebens, die ihre normative Zuspitzung in der ausnahmslosen moralischen Missbilligung der künstlichen Empfängnisregelung findet, formell nicht um eine unfehlbare Glaubenslehre (obwohl einige Theologen inzwischen dieser Auffassung sind, da die Rezeption dieser Lehre durch das ordentliche Lehramt der Bischöfe mit dem Erscheinen des Katechismus der katholischen Kirche abgeschlossen sei).¹⁰⁷ Dennoch erhebt die Enzyklika den Anspruch, als verbindliche Äußerung des authentischen Lehramtes der Kirche von den Gläubigen mit fester Zustimmung und mit religiösem Willens- und Verstandesgehorsam angenommen zu werden; wenn dieser Gehorsam den Gläubigen nicht aus innerer Einsicht möglich ist, seien

¹⁰⁷ Vgl. C. Caffara, La Competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate, in: *Anthropotes* 4 (1988) 8–23.

sie doch verpflichtet, ihn im Hinblick auf die formale Autorität des Lehramtes zu leisten.¹⁰⁸

Die durch *Humanae vitae* ausgelöste, bis heute andauernde Krise betrifft insofern nicht nur eine umstrittene moralische Einzelfrage, sondern ein ekklesiologisches Problem von grundsätzlicher Tragweite: die Eigenverantwortung der Gläubigen und die Rolle des universalkirchlichen Lehramtes in der Kirche. Daher eignen sich die bezüglich des Glaubenssinnes der Gläubigen, des Voranschreitens der Glaubenserkenntnis in der Kirche, der Kriterien einer echten Lehrentwicklung und der Notwendigkeit einer Rezeption lehramtlicher Weisungen durch die Kirche dargelegten theologischen Verstehens-kategorien in besonderem Maße zur Beschreibung der innerkirchlichen Lage, die durch die andauernde, inzwischen fast 50 Jahre währende Ablehnung von *Humanae vitae* durch weite Teile der Kirche entstanden ist.

Die Tatsache der Nicht-Rezeption dieser vom Lehramt der Kirche vorgelegten Lehre im Glaubensbewusstsein vieler Gläubigen lässt sich nicht mit dem Hinweis darauf bestreiten, dass der erforderliche Rezeptionsvorgang bereits abgeschlossen sei, weil diese päpstliche Lehräußerung durch den Weltepiskopat, also auf einem inneramtlichen Weg, angenommen wurde. Die Rezeption einer päpstlichen Lehräußerung durch den Glaubenssinn des Volkes Gottes ist nicht schon dann gegeben, wenn die Bischöfe als Vorsteher ihrer Ortskirchen diese Lehre explizit angenommen oder ihr zumindest nicht formell widersprochen haben.¹⁰⁹ Rezipiert ist eine Lehrmeinung durch den Glauben der Kirche vielmehr erst dann, wenn sie vom Glaubenssinn der Gläubigen angenommen wurde und diese Lehre innerlich dergestalt in ihr Glaubensbewusstsein eingegangen ist, dass sie in ihren normativen Überzeugungen einen Widerhall findet, so dass sie sich in ihrem faktischen Verhalten danach zu richten bemühen.

Erst durch die Antwort der Gläubigen trifft eine lehramtlich vorgelegte Äußerung auf die tatsächliche Resonanz im Glaubensbewusstsein der Kirche, ohne die der Rezeptionsvorgang sein Ziel nicht erreicht. „Die Antwort der Gläubigen auf das Lehren des Magisteriums hat zur Folge, dass ein Kreis sich schließt: vom Glauben der Kirche über das amtliche Lehren zurück zum Glauben der Kirche.“¹¹⁰ Unterbleibt dagegen die Antwort, so gerät der

¹⁰⁸ Vgl. N. Lüdecke, Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität, Würzburg 1997, 424–426.

¹⁰⁹ Vgl. J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, in: *Ders.*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1972, 43–70 hier: 59: „Kollegialität der Bischöfe erfüllt erst dann ihren Sinn, wenn der jeweilige Bischof seine jeweilige Kirche wahrhaft repräsentiert und durch ihn ein Stück der kirchlichen Fülle wahrhaft ins Ganze der kirchlichen Einheit eingetragen wird.“ Wenn dies stimmt, darf ein Bischof, der einer päpstlichen Lehre zu einer wichtigen Frage der persönlichen Lebensführung zustimmt, nicht nur seiner persönlichen Einschätzung folgen. Vielmehr muss er die Ansichten der Gläubigen seiner Ortskirche aufgreifen und in die Universalkirche einbringen. Diese Verpflichtung gilt auch dann, wenn er als Bischof mehr ist als nur der Sprecher seiner Diözese oder ein Notar der an der Basis faktisch vertretenen Auffassungen.

¹¹⁰ F. A. Sullivan, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin 1985, 112.

Zwischenschritt der amtlichen Verkündigung einer Lehre in eine Schiefelage, da er keinen Widerhall im Glauben der Kirche mehr findet. Je länger die ausbleibende Rezeption auf sich warten lässt, desto stärker wiegt die Vermutung, dass ihre anfängliche Verweigerung von dauerhafter Natur ist, sodass zu Recht von einer nicht erfolgten Annahme dieser Lehräußerung durch den Glauben der Kirche gesprochen werden kann.

Dem Hinweis, dass die amtliche Rezeption von *Humanae vitae* abgeschlossen sei, ist darüber hinaus entgegenzuhalten, dass selbst an diesem inneramtlichen Rezeptionsprozess erhebliche Zweifel erlaubt sind. Innerhalb weniger Wochen nach Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae* ließen weltweit über 40 Bischofskonferenzen in pastoralen Erklärungen verlauten, ein abweichendes Gewissensurteil der Gläubigen in dieser Frage sei grundsätzlich möglich und von der Kirche zu respektieren.¹¹¹ Auf die bei *Ad-limina*-Besuchen mehrerer Bischofskonferenzen wiederholt geäußerte, dringliche Bitte von Papst Johannes Paul II., diese Erklärungen zurückzunehmen, ist bislang keine Konferenz eingegangen. Auch lassen viele Bischöfe im persönlichen Gespräch erkennen, dass sie ihre persönliche Nicht-Übereinstimmung mit der Lehre von *Humanae vitae* nur aus Loyalität gegenüber dem Papst nicht öffentlich kundtun.

Zu ihrer juristischen Gültigkeit bedürfen Lehrentscheidungen des Papstes nicht der Zustimmung der Gläubigen; diese sind vielmehr gehalten, sie anzunehmen und, wenn es sich um eine Äußerung zu moralischen Fragen handelt, im eigenen Leben, soweit es ihnen möglich ist, zu beachten.¹¹² Dennoch geraten Lehräußerungen, die nicht in das subjektive Glaubensbewusstsein der Gläubigen eindringen, in einen überaus prekären Zwischenstatus. Sie bleiben ein geistlicher Torso, dem die Wirksamkeit versagt bleibt, ein Wort, das keine Antwort im Glauben der Kirche findet, sondern das, um Scheebens Rede vom Nach- und Weiterhallen des Wortes Gottes in ihr umzuwandeln, ungehört verhallt. Dies ist bei einer Lehräußerung, die Fragen der persönlichen Lebensführung betrifft, in besonderem Maße heikel, da der Sinn derartiger Äußerungen auf ein praktisches Wirksamwerden im Leben der Gläubigen zielt. Zwar ist der Glaubenssinn der Gläubigen, von denen eine Weisung des Lehramtes nicht mitgetragen oder sogar aktiv zurückgewiesen wird, keine Gegeninstanz zum Lehramt, die dessen Anspruch formell widerlegen könnte. Dennoch fehlt solchen über einen längeren Zeitraum nicht rezipierten Lehraussagen etwas Wesentliches. Ohne die Übernahme einer Weisung

¹¹¹ Vgl. das Schreiben der deutschen Bischöfe zu *Humanae vitae* vom 30. August 1968, die sogenannte Königsteiner Erklärung, in der es unter der Nummer I, 3 heißt: „Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar –, muss sich nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann“ (in: HerKorr 22 [1968] 484–489, hier 485).

¹¹² Vgl. CIC Can. 210, 212 und 750. Vgl. G. Bier, Wir sind Kirche. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes in kirchenrechtlicher Sicht, in: D. M. Meier [u. a.] (Hgg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute, Essen 2008, 73–97, besonders 84–87.

des Magisteriums durch die Gläubigen, die diese in ihrem eigenen Leben nicht zur Anwendung bringen, kann eine solche Weisung, die doch verbindliche praktische Orientierungsmaßstäbe für das Handeln aufstellen möchte, ihre eigenen Intentionen nicht erreichen. „Was nicht rezipiert wird, wird nicht wirksam, sondern bleibt wirkungslos und somit unwirklich. Erst durch die Rezeption geschieht Aneignung, Einverleibung, Umwandlung.“¹¹³ Eine amtliche Lehräußerung der Kirche, der es, obwohl nachdrücklich und mit autoritativem Anspruch mehrfach wiederholt, nicht gelingt, das Glaubensbewusstsein der Gläubigen zu prägen, trägt auf Grund dieser Wirkungslosigkeit einen Defekt in sich. Sie gleicht einer hilflosen Geste, die die Ohnmacht des Lehramtes sichtbar werden lässt, die sich zwangsläufig einstellt, wenn der Lehrkörper der Kirche sich innerhalb ihres Glaubenskörpers isoliert.

Die Befragung der Laien in Glaubensdingen, durch die das Lehramt seine Hochachtung vor den Adressaten einer möglichen Lehräußerung bekunden soll, erhält bei Äußerungen zu moralischen Fragen sogar noch größeres Gewicht als in rein dogmatischen Glaubensangelegenheiten. Denn die Annahme kirchlicher Lehraussagen, die die persönliche Lebensführung der Gläubigen betreffen, erfordert deren unvertretbaren personalen Selbsteinsatz, während die Zustimmung zu dogmatischen Definitionen auch einschlussweise durch die implizierte Bereitschaft erfolgen kann, das *Depositum fidei* insgesamt in der Form anzunehmen, wie es vom Lehramt der Kirche vorgelegt wird.

Anders als bei dem Mariendogma von 1854 und bei der Lehre von der päpstlichen Infallibilität kann man eine so sehr ins Konkrete und in den intimen Lebensbereich des Sexuellen gehende Lehre wie das Verbot der künstlichen Empfängnisregelung nur befolgen, wenn dies aus voller Überzeugung geschieht und wenn diese Zustimmung durch die eigene Lebenserfahrung gedeckt ist. Die intellektuellen Entschärfungsstrategien, die die Annahme dogmatischer Glaubenslehren erleichtern können, versagen bei lehramtlichen Weisungen zum Kernbereich der persönlichen Lebensführung ihren Dienst, weil die Annahme und persönliche Berücksichtigung solcher Lehren einen ungleich höheren existenziellen Einsatz erfordern. Die ausbleibende Rezeption von *Humanae vitae* durch einen Großteil selbst der praktizierenden Katholiken, die durch die weltweite Umfrage im Vorfeld der Familiensynode in den Jahren 2014 und 2015 eindrucksvoll belegt wurde, findet durch den unvergleichlichen existenziellen Stellenwert der zentralen Aussage dieser Enzyklika eine plausible Erklärung. Hier kann man nicht implizit oder einschlussweise durch die Teilnahme am Ich der Kirche mitglauben, sondern nur persönlich Farbe bekennen. Deshalb rächt es sich im Nachhinein, dass die an sich vorgesehene Beteiligung der Gläubigen an lehramtlichen Entscheidungsverfahren in diesem Fall unterlassen wurde, beziehungsweise dass der

¹¹³ J. Ratzinger, Zur Theologie des Konzils, in: *Ders.*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1970, 150.

Papst dem Ratschlag der Expertengruppe, die er durch die Nachnominierung verheirateter Laien erweitert hatte, am Ende nicht folgte.¹¹⁴

5. Ein theologischer Perspektivenwechsel und ein neuer Stil kirchlicher Lehräußerungen

Wie könnte ein Ausweg aus der Krise aussehen, in die das kirchliche Lehramt durch *Humanae vitae* und durch die Gehorsamsverweigerung vieler Gläubiger gegenüber der von ihm vertretenen Sexualmoral – oder, von der anderen Seite her formuliert: durch das Festhalten des Lehramtes an einer nicht mehr im Glauben der Kirche verankerten Lehre – geraten ist? Der Hinweis auf die Möglichkeit abweichender Gewissensentscheidungen, deren Verbindlichkeit für die betreffenden Gläubigen die Kirche anerkennt, konnte vorübergehend für eine gewisse Entlastung sorgen. Dies entsprach auch der Erwartung, die hinter der „Königsteiner Erklärung“ der Deutschen Bischofskonferenz und hinter ähnlichen Verlautbarungen anderer Episkopate stand. Die Bischöfe wollten den empörten Widerspruch und das kopfschüttelnde Befremden, das die päpstliche Lehre bei vielen Gläubigen hervorrief, dadurch entschärfen, dass sie die anstößige Konkretheit des ausnahmslosen Verbots der künstlichen Empfängnisregelung quasi einklammerten. So konnten sie den Gläubigen einen Weg aufzeigen, wie sie sich unter Berufung auf eine abweichende Gewissensentscheidung dem autoritativ vorgetragenen Anspruch auf Befolgung dieser Lehre in ihrem Leben entziehen konnten.

Dieses vorsichtige Abrücken von der lehramtlichen Norm sollte diese selbst nicht infrage stellen, sondern sogar bestätigen, was von vielen als Quadratur des Kreises empfunden wurde. Sicherlich handelten die Bischöfe aus pastoraler Weitsicht und aus der ihnen übertragenen, nicht delegierbaren Verantwortung für die Gläubigen ihrer Diözesen heraus. Dies wurde von Papst Paul VI. im Gegensatz zu seinem Nachfolger, Johannes Paul II., auch ausdrücklich anerkannt. Dennoch ist die unbefriedigende Situation, in die die gesamte Kirche, der Papst und die Bischöfe ebenso wie die Laien durch *Humanae vitae* geriet, durch den Hinweis auf abweichende Gewissensentscheidungen nicht dauerhaft und theologisch zufriedenstellend zu lösen. Natürlich gibt es diese Möglichkeit, und sie muss um der Freiheit des Glaubens willen in der Kirche immer anerkannt und gegenüber jedermann

¹¹⁴ Vgl. die minutiöse Rekonstruktion der einsamen Gewissensentscheidung von Papst Paul VI., der ein Abbruch der Kommunikationswege mit Vertretern dieser von ihm selbst eingesetzten Expertengruppe unter der Leitung von Kardinal Döpfner voranging, sodass der Papst zunehmend unter den Einfluss einiger Theologen der Minorität geriet, bei M. Lindler, *Humanae vitae*. Eine historisch-genealogische Studie, in: J. Ernesti (Hg.), *Paolo VI. e la crisi postconciliare*/Paul VI. und die nachkonziliare Krise, Brescia 2013, 16–53, besonders 26–28 und 44–46; und J. Hoose, *Moral Theology and Doctrinal Chance*, in: Y. Clague/B. Hoose/G. Mannion (eds.), *Moral Theology for the Twenty-First-Century*, London/New York 2008, 67–79, besonders 74–75.

verteidigt werden. Doch erübrigt der Respekt vor dem Gewissen nicht die Frage nach der Geltung von Gründen, die für oder gegen eine vom Lehramt vorgelegte Norm sprechen. Solange die Frage nicht auf dieser Ebene gestellt wird, bleibt jeder Lösungsversuch unbefriedigend, auch wenn er nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* pastorale Entlastung verschaffen konnte, was angesichts der dramatischen Lage damals nicht wenig war. Zwar verzichteten die pastoralen Verlautbarungen der einzelnen Bischofskonferenzen darauf, die abweichende Gewissensentscheidung von Gläubigen als ein „irriges“ Gewissen zu bezeichnen, dessen Verpflichtungskraft für den Fall eines unüberwindlichen Irrtums von der Kirche anerkannt ist. Dennoch bleibt es für die Gläubigen eine Zumutung, sich im Gewissen gegen eine Lehraussage stellen zu müssen, der sie nicht aus innerer Überzeugung zustimmen können, die ihnen aber mit dem Anspruch gegenübertritt, die Wahrheit ihres eigenen Glaubens zu vertreten.¹¹⁵

Zwar stellt die Nicht-Rezeption dieser Lehre noch keine Widerlegung ihres Anspruches dar, ein gültiger Ausdruck des katholischen Glaubens und der mit ihm verbundenen Moralauffassungen zu sein, denn für sich genommen, das heißt getrennt von den übrigen Bezeugungsinstanzen des Glaubens, kann auch der Glaubensinn des Volkes Gottes kein untrügliches Erkenntniskriterium sein.¹¹⁶ Doch lassen sich die Gründe, die den Papst zu seiner Entscheidung bewogen, im Nachhinein überprüfen, zumindest soweit sie aus dem Minderheitengutachten hervorgehen, auf das er sich stützte.¹¹⁷ Ein

¹¹⁵ Vgl. Papst *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Veritatis Splendor* vom 6. August 1983, nr. 64.

¹¹⁶ Vgl. das Urteil von *Y. Congar*, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1964, 469: „Man muß sich aber hüten, dem *sensus fidelium* zu viel zuzutrauen – nicht nur im Hinblick auf die Vorrechte der Hierarchie, sondern auch in sich. Auch die Geschichte belehrt uns über die Schwäche des Glaubens großer Teile des christlichen Volkes.“ Anschließend zählt Congar, der in dieser Frage ein gewiss unverdächtig Zeuge ist, historische Beispiele für zweifelhafte Einseitigkeiten in Glaubensdingen und irrige Frömmigkeitsformen auf, die im christlichen Volk weite Verbreitung fanden. Auch philosophisch ist die Annahme der wahrheitskonstitutiven Bedeutung eines Konsenses mit einer Reihe von Unklarheiten und Widersprüchen verbunden, die sich vor allem im Blick auf die Annahme einer idealen Kommunikationsgemeinschaft und den zeitlichen Vorgang des In-Geltung-Tretens der Wahrheit verbinden. Soll die Wahrheit durch den unter Idealbedingungen erreichten Konsens hervorgebracht werden, so bleibt im Zweifelsfall offen, ob ein empirischer Konsens tatsächlich diesem Anspruch genügt; soll dagegen der faktische Konsens ausreichen, stellt sich die Frage, ob die Aussage, wenn sie jetzt wahr ist, nicht bereits vor dem Erreichen des Konsenses wahr gewesen sein musste, sodass sie durch diesen nur entdeckt oder allenfalls verbürgt, aber eben nicht in ihrer Wahrheit hervorgebracht wurde. Vgl. *L. B. Puntel*, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1993, 148–153.

¹¹⁷ Vgl. Dokumente der päpstlichen Kommission für Geburtenregelung: *Der Standpunkt der Minderheit*, nr. I. B.: „Im Gegensatz dazu [= zur Entwicklung der Lehre über den positiven Wert der Geschlechtlichkeit; E. S.] ist die theologische Geschichte der Empfängnisverhütung, vergleichsweise gesagt, einfach genug, mindestens im Hinblick auf die zentrale Frage: Ist Empfängnisverhütung immer schwere Sünde? Denn in der Beantwortung dieser Frage hat es nie irgendeine Änderung und kaum eine Entwicklung der Lehre gegeben. Die Arten der Formulierung und Darlegung dieser Lehre haben sich entwickelt, aber nicht die Lehre selbst.“ (in: *HerKorr* 21 [1967] 429–439). Als Beleg werden allerdings nur päpstliche Lehrentscheide und partikularkirchliche Lehraussagen, vor allem Hirtenbriefe einzelner Bischofskonferenzen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts genannt. Auch erscheint es fragwürdig, die Lehre zur Empfängnisregelung von der allgemeinen Ehe- und Sexualmoral der Kirche abzutrennen und als eine in sich stehende Lehr-

zentrales Argument, das darin gegen eine Änderung der Lehre seiner Vorgänger vorgetragen wurde, lautete: Eine solche Weiterentwicklung der Lehre widerspreche dem katholischen Traditionsprinzip, das kein Abrücken von einer bislang einmütig und unverändert vertretenen Lehre erlaube. Diese Schlussfolgerung lässt sich jedoch mit guten Gründen bestreiten, da die Tradition als lebendige Überlieferung des Glaubens sehr wohl ein Voranschreiten der Lehrentwicklung kennt. Die von Newman entwickelten Kriterien zur Unterscheidung einer echten Entwicklung im Unterschied zur Deformation einer Idee, insbesondere die Erhaltung ihres Typus, die Kontinuität ihrer Prinzipien, ihr Assimilationsvermögen und die Vorwegnahme ihrer Zukunft eignen sich zu dem Nachweis, dass eine organische Weiterentwicklung der Lehrmeinungen der katholischen Kirche zur Aufgabe der verantworteten Elternschaft ihrem Traditionsverständnis keineswegs widersprechen müsste.

Wenn es die Aufgabe der Eheleute ist, in ihrem Gewissen vor Gott eine Entscheidung über die Zahl ihrer Kinder und den Abstand zwischen deren Geburten zu treffen, und wenn sie dabei zum Zwecke der Unfruchtbarmachung einer sexuellen Begegnung die Methode der Zeitwahl benutzen dürfen, warum sollte es dann nicht möglich sein, die Lehraussagen über die verantwortete Elternschaft so fortzuentwickeln, dass die Aufgabe der Familienplanung als ein positiver Dienst am Leben beschrieben wird, in dessen Ausübung die Eheleute sich in ihrem Gewissen und in gegenseitiger Rücksichtnahme ein eigenes Urteil über die konkrete Wahl eines bestimmten Mittels der Empfängnisregelung bilden dürfen, das ihrer derzeitigen Lebenssituation am besten entspricht? Betrachtet man die verschiedenen Entwicklungsetappen, die die kirchliche Sexuallehre seit der Frühscholastik durchlief, so erscheint die Behauptung, diese habe ihren Höhepunkt in der Ablehnung der künstlichen Empfängnisregelung durch die Enzyklika *Casti connubii* gefunden, sodass es darüber hinaus keinerlei legitime Weiterbildungen mehr geben könne, ausgesprochen unwahrscheinlich. Mit Albert Ziegler lässt sich der Überlieferungsbefund dagegen als ein stufenförmiger Wachstumsprozess deuten, bei dem mindestens sechs Etappen zu unterscheiden sind. „Im Blick auf Ehe und Sexualität hat sich die Lehre der Kirche im Laufe der Jahrhunderte vielfach gewandelt. [...] Die Kirche lehrt: Der Geschlechtsverkehr, sofern er in der Ehe geschieht, ist 1. nur ein notwendiges Übel; 2. gut, sofern das Kind gewollt und die Lust vermieden wird; 3. auch die geschlechtliche Lust ist gut, vorausgesetzt, dass sie nicht bloß um der Lust willen gesucht wird; 4. dabei muss das Kind gar nicht unbedingt gewollt, es darf nur nicht bewusst ausgeschlossen werden; 5. auch das Kind darf ausgeschlossen werden, vorausgesetzt, dass man beim ehelichen Verkehr der Natur nicht in den

äußerung zu betrachten. Interpretiert man die negative Beurteilung der künstlichen Empfängnisregelung dagegen im Kontext lehramtlicher Aussagen zur menschlichen Sexualität, zur ehelichen Liebe und zum Auftrag der Fortpflanzung, wie es im Gutachten der Mehrheit geschieht (vgl. 422–429, besonders 425–426), so zeigt sich eine erheblich größere Bandbreite der Entwicklung.

Arm fällt und sich an die natürlicherweise unfruchtbaren Tage der Frau hält; 6. der Geschlechtsverkehr in der Ehe ist gut, wenn die Ehe als ganze fruchtbar bleibt, auch wenn beim einzelnen ehelichen Akt die Empfängnis mit anderen als mit der Methode der Zeitwahl verhindert wird.“¹¹⁸

Jede dieser Zwischenetappen brachte gegenüber der vorangehenden Stufe eine Neuerung mit sich, die jedoch keinen vollständigen Bruch, sondern eine Fortentwicklung bedeutete, die mithilfe von Newmans Kategorien als „gesunde“ Lehrentwicklung beschrieben werden kann. Warum sollte das Durchlaufen der Stufen 1–5 einen organischen Wachstumsprozess darstellen, während der vom Lehramt der Kirche bislang nicht vollzogene Schritt von Stufe 5 zu Stufe 6 einen totalen Widerspruch zur bisherigen Lehre implizieren würde und deshalb nicht vollzogen werden kann? Eine derartige Deutung des Überlieferungsprozesses widerspricht allen Erkenntnissen der bisherigen Dogmen- und Theologiegeschichte. Plausibler ist die Annahme, dass auch dieser vorerst letzte Schritt als legitime Fortbildung der kirchlichen Lehre angesehen werden könnte, die sich folgerichtig an ihr bisheriges Wachstum anschließt.

Ist diese Deutung im Recht, kann es der Theologie nicht verwehrt sein, darüber nachzudenken, in welche Richtung eine legitime Weiterbildung der bisherigen Lehre verlaufen könnte. Vorstellbar wäre eine Entwicklung in Analogie zur Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil, die den offenen Bruch mit dem bis dahin gültigen katholischen Staatsverständnis voraussetzte. Während dieses dem Staat die Aufgabe zuwies, für die rechte Gottesverehrung der Gläubigen Sorge zu tragen, was eine gleichberechtigte Duldung nicht-katholischer Kulte ausschließen musste, lehrte die Kirche seit der Konzilerklärung *Dignitatis humanae*, dass jeder Mensch ein in seiner Personwürde verankertes Recht auf religiöse Freiheit besitzt, in das der Staat nicht eingreifen darf. Der offenkundige Widerspruch auf der Ebene des zu Grunde liegenden Staatsverständnisses verband sich jedoch mit fundamentalen Aussagen über die Freiheit des Glaubensaktes, die in der Kirche seit den Tagen der Kirchenväter Heimatrecht hatten, auch wenn sie zeitweilig in den Hintergrund getreten waren.¹¹⁹ Auf diese Weise wurden trotz des unleugbaren Bruchs in der Lehrentwicklung tiefere Kontinuitätslinien sichtbar, die bei der Deutung der geschichtlichen Zusammenhänge nicht übersehen werden dürfen. Zudem wurde der Widerspruch zwischen der früheren lehramtlichen Position der Päpste des 19. Jahrhunderts und der Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil durch die sogenannte Toleranzhypothese abgemildert, die es auf einer pragmatischen Handlungs-

¹¹⁸ A. Ziegler, *Sexualität und Ehe. Der Christ vor einem Dauerproblem*, Zürich 1981, 50 f.

¹¹⁹ Vgl. E. Schockenhoff, *Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae*, in: J.-H. Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 601–642, besonders 625–635.

ebene erlaubte, nicht-katholische Kulte um des gesellschaftlichen Friedens willen zu dulden.

Wie es auf der verfassungsrechtlichen Ebene des Staatsdenkens zwischen der Bejahung der Religionsfreiheit durch das Konzil und den dezidierten Verwerfungen im 19. Jahrhundert einen offenen Bruch und Widerspruch gab, so kann es auch in der Frage der Zulässigkeit künstlicher Mittel der Empfängnisregelung nur ein Entweder–Oder geben. Dennoch bedeutet dies nicht, dass die Kirche, wenn sie ihr Urteil über die normative Bewertung dieser Methoden ändern sollte, ihrer Gesamtauffassung vom Eigenwert der ehelichen Liebe, von der Würde ihrer leiblich-sexuellen Ausdrucksformen und von ihrer Hinordnung auf die Weitergabe des Lebens, widersprechen müsste. Vielmehr bliebe der Grundtenor einer personalen Deutung der ehelichen Liebe, der bereits im Nachklang der naturrechtlichen Erörterungen zum objektiven Fortpflanzungszweck der Sexualität in *Casti connubii* als Nebenmotiv auftaucht, bevor er in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Hauptthema wird, das auch *Humanae vitae* durchgängig (bis auf die entscheidende Nr. 14) prägt, weiterhin bestimmend. Mehr noch: Der eigentliche Sinn der Hauptaussage zur Würde der ehelichen Liebe würde noch klarer erkennbar, ebenso wie die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die religiöse Freiheit des Menschen und das aus ihr folgende Recht, ungehindert nach der Wahrheit zu suchen, tiefer zu erfassen lernte, als es ihr im 19. Jahrhundert möglich war.

Sind solche Überlegungen illusorische Zukunftsmusik? Wenn man hinsichtlich der Reformfähigkeit der Kirche keinem habituellen Pessimismus verfallen ist und hinsichtlich der Entwicklungsfähigkeit ihrer Lehre geschichtlich (und insofern realistisch) denkt, sind erste Anzeichen eines solchen Perspektivenwechsel bereits erkennbar. Seit dem Pontifikat von Papst Benedikt XVI. gewinnt man den Eindruck, dass das universalkirchliche Lehramt den Stellenwert der Lehre von *Humanae vitae* herabsetzt beziehungsweise die Weisungen dieser Enzyklika nicht mehr mit gleicher Dringlichkeit einfordert, wie das unter dem Pontifikat von Johannes Paul II. der Fall war. Allerdings scheut sich das Lehramt, diese vorsichtige Korrektur offen einzuräumen, weil dies als Desavouierung der früheren Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. und als prinzipieller Verzicht auf die Prärogativen päpstlicher Lehrverkündigung gedeutet werden könnte. Eine vorsichtige Selbstkorrektur des Lehramtes deutet sich bereits in der von Benedikt XVI. in seiner Botschaft zum 40. Jahrestag des Erscheinens von *Humanae vitae* gewählten Formulierung an, dass es dem Wesen ehelicher Liebe entspreche, die Zeiten und Rhythmen des anderen zu achten.¹²⁰ Dieser versteckte, mit

¹²⁰ Vgl. Papst *Benedikt XVI.*, Ad Congressum Internationalem „*Humanae vitae*: Forum Litterarum Encyclicarum vigor hodiernus et prophetia“, in: AAS 100 (2008, II) 741–744. In diesem Grußwort wiederholt der Papst die Gründe, die für die natürliche Familienplanung sprechen, da sie der Totalität ehelicher Hingabe und der Bejahung des Lebens sowie der geforderten Beherrschung

einer erkennbaren Zurückhaltung vorgetragene Hinweis, der sich in dem Dokument wiederfindet, das die Familiensynode im Oktober 2015 zum Abschluss ihrer Beratungen veröffentlichte, wirbt für die Vorzüge der natürlichen Familienplanung, ohne den harten Kern von *Humanae vitae*, das ausnahmslose Verbot der künstlichen Empfängnisregelung, zu wiederholen. Von hier aus wäre es nur ein kleiner Schritt zu der positiven Aussage, dass auch andere Methoden als die der natürlichen Zeitwahl für die Aufgabe der verantwortlichen Elternschaft in Betracht kommen können, wenn sie der von der ehelichen Liebe geforderten Rücksichtnahme auf die Partnerin oder den Partner nicht widersprechen.

Das Urteil darüber, welche Methode dies in der gegebenen Situation eines Paares im Einzelnen sein soll und wie die bei dieser Entscheidung zu berücksichtigenden Kriterien (Sicherheit, Eingriffstiefe, Reversibilität, beiderseitige Lastenverteilung und Störpotenzial beim Ablauf des sexuellen Akts) in der jeweiligen Lebensphase am besten gegeneinander abgewogen werden können, sollte ebenso wie das Urteil über die Zahl der Kinder und den Abstand zwischen den Geburten von dem jeweiligen Paar in gemeinsamer Verantwortung getroffen werden. Eine solche Weiterbildung der kirchlichen Lehraussagen zur Sexualethik könnte nicht nur den Problemstau der nachkonziliaren Kirche an einer symbolträchtigen Stelle lösen. Sie stünde auch in bester Übereinstimmung mit allem, was das Zweite Vatikanische Konzil über die Würde des Gewissens, über die Aufgabe der verantwortlichen Elternschaft, über das tiefere Eindringen des gläubigen Volkes in das Verständnis der Tradition und über den Glaubenssinn der Gläubigen sagt, der diese zu einem verlässlichen Urteil in moralischen Fragen befähigt.

Eine solche Sichtweise findet in den jüngsten Äußerungen von Papst Franziskus in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe eine Bestätigung. Darin beschränkt sich der Papst auf eine allgemeine Bekräftigung der Lehre von *Humanae vitae*, deren zentrales Anliegen es wieder zu entdecken gelte. Der Papst übernimmt dabei die Formulierungen aus dem Abschlussdokument der Bischofssynode, dessen Veröffentlichung er unmittelbar nach deren Abschluss angeordnet hatte. „Die Lehre der Kirche verhilft dazu, die Gemeinschaft unter den Ehepartnern in all ihren Dimensionen und mit generativer Verantwortung harmonisch und bewusst zu leben. Es gilt, die Botschaft der Enzyklika *Humanae vitae* Papst

der sexuellen Impulse durch die Tugend der Keuschheit gerecht werde. Aber seine Ausführungen handeln von der Dynamik einer authentischen ehelichen Liebe und ihrem Gesamtausdruck im Leben der Ehegatten, nicht von der Natur jedes einzelnen sexuellen Aktes. Auf diese Weise vermeidet es das Grußwort, den harten Kern der Argumentation von „*Humanae vitae*“, das ausnahmslose Verbot der künstlichen Empfängnisregelung, in seiner schroffen Konkretheit zu wiederholen. In der „Relazione Finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco“ vom 24. Oktober 2015 wird die Fokussierung auf das Wachstum der ehelichen Liebe in Nr. 63 aufgegriffen: „Conformemente al carattere personale e umanamente completo dell’ amore coniugale, la giusta strada per la pianificazione familiare è quella di un dialogo consensuale tra i sposi, del rispetto dei tempi e della considerazione della dignità dei partner.“

Pauls VI. wiederzuentdecken, die hervorhebt, dass bei der moralischen Bewertung der Methoden der Geburtenregelung die Würde der Person respektiert werden muss!¹²¹ Interpretiert man diese knappen Andeutungen unter der Prämisse einer Hermeneutik der bruchlosen Kontinuität, wären diese so zu verstehen, als hätte der Papst darin die Lehre von der ausnahmslosen sittlichen Verwerflichkeit der künstlichen Empfängnisregelung wiederholt. Folgt man dagegen dem Auslegungsprinzip, wonach auch das Ungesagte und Nicht-mehr-Gesagte zur Gesamtaussage einer kirchlichen Lehräußerung hinzugehört, ergibt sich ein anderes Bild. Der Papst beschränkt sich nach dieser Lesart in seiner Erinnerung an das zentrale Anliegen von *Humanae vitae* auf die Mahnung, bei einer moralischen Bewertung einzelner Methoden der Familienplanung die Würde der Partner zu respektieren, ohne aus diesem allgemeinen Prinzip normative Schlussfolgerungen für alle Einzelsituationen abzuleiten.

Eine derartige Deutung kann sich nicht nur darauf berufen, dass Papst Franziskus die Feststellungen seiner Vorgänger, wonach die künstliche Unfruchtbarmachung eines ehelichen Aktes in sich ungeordnet ist, da sie der Natur der ehelichen Vereinigung und der Würde der Eheleute widerspricht, nicht mehr ausdrücklich wiederholt. Sie findet auch eine Bestätigung in den allgemeinen Grundsätzen zum Verständnis lehramtlicher Äußerungen auf dem Gebiet der Ehe- und Familienpastoral, die der Papst in *Amoris laetitia* an mehreren Stellen hervorhebt. Dabei ist zunächst seine grundsätzliche Skepsis gegenüber der Anwendung genereller Regelungen auf komplexe Einzelsituationen und ein zu großes Vertrauen in die Leistungsfähigkeit einer deduktiven Methode zu nennen, die aus allgemeinen Wahrheiten weitreichende Schlussfolgerungen auf der Ebene des Konkreten ableitet.¹²² Ebenso ist der hohe Rang zu erwähnen, den Papst Franziskus dem persönlichen Unterscheidungsvermögen der Gläubigen in Fragen der konkreten Lebensführung einräumt, wobei er ausdrücklich auf die Kompetenz des Gewissens hinweist: „Wir sind berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen.“¹²³ Schließlich führt Papst Franziskus die thomanische Lehre von den Umständen einer Handlung an, die bei der Anwendung jeder Norm Berücksichtigung finden müssen. Nach der Theorie von den *Circumstantiae* einer Handlung muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass dieselbe Norm im Blick auf verschiedene Einzelsituationen zu unterschiedlichen praktischen Schlussfolgerungen führt. In praktischen Urteilen herrscht nämlich nur auf einer allgemeinen Prinzipienebene ein und dieselbe für alle gültige Wahrheit und Richtigkeit, während die praktische Vernunft, je mehr sie zur Beurteilung des Konkreten hinabsteigt, einen brei-

¹²¹ Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Amoris laetitia“ über die Liebe vom 19. März 2016, Nr. 82.

¹²² Vgl. „Amoris laetitia“, Nr. 2.

¹²³ „Amoris laetitia“, Nr. 37.

teren Spielraum legitimer Lösungsmöglichkeiten besitzt, deren Richtigkeit nicht für alle Fälle dieselbe ist.¹²⁴

Im Lichte dieser Interpretationsregeln lehramtlicher Aussagen lässt sich die knappe Bemerkung der Nr. 82 von *Amoris laetitia* durchaus so verstehen, dass die Gläubigen im Rahmen der verantwortlichen Elternschaft dazu aufgerufen sind, bei der Wahl einer konkreten Methode der Empfängnisregelung die allgemeinen Vorgaben des Lehramtes (Respekt vor der Würde der Person, Anerkennung der prokreativen Dimension der ehelichen Liebe im Ganzen) zu beachten, ohne dass aus diesen Prinzipien auf der Ebene konkreter Schlussfolgerungen für verschiedene Einzelsituationen verbindliche normative Schlussfolgerungen gezogen würden. Auch wenn es angesichts der von Papst Franziskus bewusst gewählten Interpretationsoffenheit wichtiger Kernaussagen von *Amoris laetitia* immerhin möglich bleibt, dieses päpstliche Lehrschreiben ganz auf der Linie der traditionellen kirchlichen Lehre zu lesen, ist doch das Bemühen unverkennbar, einen Perspektivenwechsel vorzunehmen und das Übergewicht konkreter Verbote zu korrigieren, durch das die kirchliche Lehre einen defensiven Charakter annimmt und das Ziel einer „positiven, einladenden Pastoral“ verdunkelt.¹²⁵

6. Der *sensus fidei* als Spürsinn der Liebe

Dieses Postulat soll abschließend nochmals durch einen Blick darauf unterstrichen werden, in welcher Weise der Glaubenssinn des Volkes Gottes als ethisches Erkenntniskriterium dienen kann. Vor dem Hintergrund des personal-kommunikativen Offenbarungsverständnisses, dem das Konzil zum Durchbruch verhalf, erweist es sich nämlich als inadäquat, den *Sensus fidei* nur als ein konnaturales, vorbegriffliches Vertrautsein mit einzelnen Glaubenslehren zu deuten, die bislang nur implizit im *Depositum fidei* enthalten sind. Eine derartige Interpretation des Glaubenssinns bleibt noch allzu sehr einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis verhaftet, wie es im 19. Jahrhundert vorherrschte und die Debatte darüber bestimmte, ob und wenn ja, wie die geplante Definition der *Immaculata conceptio* in den Offenbarungsquellen enthalten sei. Die Darlegungen im ersten Teil dieses Beitrags versuchten zu zeigen, dass die Lehre vom Glaubenssinn des Volkes Gottes nicht nur eine Verlegenheitslösung zum Nachweis der Dogmatisierbarkeit der Glaubensüberzeugungen von der unbefleckten Empfängnis Mariens und ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel darstellt. Angemessener wäre es vielmehr, von einer dogmatischen Verengung im Verständnis des Glaubens-

¹²⁴ „Amoris laetitia“, Nr. 304 und 305 unter Berufung auf *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 94,4.

¹²⁵ Vgl. „Amoris laetitia“, Nr. 38. Die bewusst gewählte Interpretationsoffenheit, die an die Stelle früherer definitiver Festlegungen des Lehramtes treten soll, ergibt sich aus der Feststellung, dass die notwendige Einheit in Lehre und Praxis der Kirche kein Hindernis dafür ist, dass „verschiedene Interpretationen einiger Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiterbestehen“ dürfen (Nr. 3).

sinns zu sprechen, die sich in der Theologie des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch die Fixierung auf diese marianischen Dogmen ergab.

Wenn dagegen Offenbarung die Selbsterschließung Gottes meint, durch die dieser sein innerstes Geheimnis als dem Menschen zugewandte, rückhaltlos zu ihm entschlossene Liebe zeigt, dann nimmt auch der Glaubenssinn als Antwort auf Gottes Offenbarung eine andere Bedeutung an. Er meint dann nicht mehr primär das Fürwahrhalten von Sätzen und das Identifizierenkönnen wahrer Lehraussagen, sondern die Bereitschaft, sich selbst von Gottes Liebe und seiner unbedingten Entschiedenheit für jeden Menschen bestimmen zu lassen und diese göttliche Liebe im eigenen Leben und Handeln auszudrücken. Auch der Glaubenssinn der Gläubigen gewinnt eine der dialogischen Grundstruktur des Offenbarungsvorgangs entsprechende Färbung: Seine Funktion besteht nicht im vorbegrifflichen Vertrautsein mit einzelnen, noch nicht formell geoffenbarten Lehrensätzen, sondern in einem sicheren Vorverständnis für die normative Ausrichtung eines Handelns, das Gottes Liebe im eigenen Leben darstellen möchte.

Die Anwendung des *Sensus fidei* auf moralische Fragen bezeichnet nichts anderes als jenen Spürsinn der Liebe, von dem Augustinus in seiner Aufforderung „Liebe und tu, was du willst“, spricht. Dieses Diktum zielt nicht auf eine Vergleichgültigung des konkreten Tuns. Es handelt vielmehr vom Vertrautsein der Liebe mit sich selbst und von der Fähigkeit eines liebenden Menschen, die konkreten Erfordernisse der Liebe in einer gegebenen Situation zu erkennen. Der Liebe eignet ein eigenes Unterscheidungsvermögen für das, was zu ihr passt und worin sie sich auszudrücken vermag ebenso wie für alles, was ihr widerspricht. Auf welchem Gebiet könnte dieser Spürsinn der Liebe, wie der *Sensus fidei* in moralischen Fragen auch genannt werden darf, im Leben der Gläubigen besser zur Geltung kommen als in ihrer Ehe und in der konkreten Ausgestaltung ihres partnerschaftlichen Lebens?

Summary

The surveys conducted by local churches prior to both Roman Episcopal Synods in 2014 and 2015 uncovered a contradictory picture. On the one hand, basic doctrinal teachings like the indissolubility of marriage, the requirement of conjugal fidelity, or deep respect for the family, meet with wide approval among the faithful. On the other hand, normative individual judgments such as the rejection of artificial contraception or the negative assessment of homosexual partnerships meet with no sympathy and rejection. This article asks what this rejection means for the self-understanding of the Church as a community of faith and for the claim of the Church's teaching office to an authentic interpretation of the common faith.