

Sensus und Auftrag der Kirche

Der Glaubenssinn der Gläubigen in der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils

Julia Knop

„Die Bedeutung des *sensus fidei* im Leben der Kirche wird nachdrücklich durch das Zweite Vatikanische Konzil hervorgehoben.“¹ Mit dieser Feststellung entspricht das in diesem Band zu kommentierende Papier der Internationalen Theologischen Kommission (CTI) einer breiten Einschätzung. Das II. Vatikanische Konzil habe das Gespür und Einvernehmen der Gläubigen in Glaubensdingen als eigenständige Größe, Zeugnisinstanz und ggf. auch kritisches Korrektiv kirchlicher Debatten neu fruchtbar gemacht, nachdem es lange Zeit dem Vergessen anheimgefallen oder bewusst marginalisiert worden war. Was in der Sache zweifelsohne zutrifft – dass mit dem Konzil der Glaubenssinn der Gläubigen neu ins kirchliche Bewusstsein gerückt ist – schlägt sich in den Dokumenten des Konzils allerdings textlich nicht in allzu großer Dichte nieder. Sucht man Passagen, in denen der *sensus* oder *consensus fidelium* ausdrücklich als theologisch relevante Instanz entfaltet wird, so findet sich neben seiner Einführung in LG 12,1 lediglich ein weiterer einschlägiger Beleg (LG 35,1). Weiter als die (wenigen) Begriffsvorkommnisse aufzulisten führt es, sich die Genese dieser beiden entscheidenden Passagen aus *Lumen gentium* und damit die theologische Entwicklung zu vergegenwärtigen, die dieser Topos im Laufe der Debatten genommen hat (1), um seine theologischen Konturen und den systematischen Ort zu verstehen, den das Konzil dem *sensus fidei* gegeben hat (2). Auf dieser Grundlage wird es sodann möglich, eine knappe Einschätzung der Rezeption und Fortschreibung dieses Topos im Papier der Internationalen Theologischen Kommission vorzunehmen (3).

¹ Internationale Theologische Kommission, Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche (5.3.2014) (VAS 199), Bonn 2015, 4.

1. Entwürfe und Debatten um den *sensus fidei* im Vorfeld von *Lumen gentium*

Die Entstehung der Kirchenkonstitution ist umfassend bearbeitet worden.² Das muss hier nicht wiederholt werden; lediglich die für die anstehende Thematik relevanten Grundzüge seien in Erinnerung gerufen.³ Einschlägig sind das seitens der Vorbereitenden Theologischen Kommission erstellte Schema einer Kirchenkonstitution von 1962 (1.1) sowie, nachdem dieser Entwurf nicht weiter verfolgt wurde, der Text von Gerard Philips, der schließlich zur Grundlage der Erarbeitung von *Lumen gentium* wurde (1.2). Beide Entwürfe kennen den Glaubenssinn der Gläubigen, entfalten ihn jedoch recht unterschiedlich. Daran lässt sich die theologische Entwicklung des Topos und seines ekklesiologischen Bezugsrahmens gut nachvollziehen.

a) Der *sensus fidei* im ersten Schema der Kirchenkonstitution (Tromp)

Das erste Schema stammt aus der Feder von Sebastian Tromp SJ, der bereits die Enzyklika *Mystici Corporis* (1943) von Pius XII. vorbereitet hatte.⁴ Bereits in diesem Text ist von einem „gewissen übernatürlichen Glaubenssinn des christlichen Volkes – *quidam supernaturalis*

² Vgl. neben Kommentaren aus dem unmittelbaren Umfeld des Konzils, v.a. in den Ergänzungsbänden des LThK² (1966: Erläuterungen durch *Gérard Philips*, *Aloys Grillmeier*, *Karl Rahner*, *Herbert Vorgrimler*, *Ferdinand Klostermann*, *Friedrich Wulf*, *Otto Semmelroth*, *Joseph Ratzinger*), den einschlägigen Kommentar der Gegenwart mit umfassender Bibliographie: *Peter Hünermann*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: ders. – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 263–582, hier 291–317.

³ Zum Verlauf der Debatte um den *sensus fidei* und zur Textgenese der einschlägigen Passagen vgl. aus kanonistischer Perspektive: *Norbert Weis*, Das prophetische Amt der Laien in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung anhand dreier Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (Analecta Gregoriana, Vol. 225, Sectio B, n. 45), Rom 1981, und *Christoph Ohly*, *Sensus fidei fidelium*. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die *Communio*-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum (MThSt III.57), St. Ottilien 1999.

⁴ Tromp war Sekretär der Vorbereitenden Theologischen Kommission des Konzils und Sekretär der Theologischen Kommission, wurde allerdings mit zunehmender Kritik der Konzilsväter an seinem Schema und im Zuge der weiteren Arbeit an einem deutlich veränderten Entwurf (vgl. unten 1.2) mehr und mehr marginalisiert. Vgl. dazu *Massimo Faggioli*, Tromp, Sebastian SJ, in: Michael

sensus fidei populi christiani“ die Rede. Dieser *sensus fidei populi christiani* sei

„immer gut [...] und [konstituiere] eine untrügliche und besondere Eigenschaft der katholischen Kirche: Er kommt aus der Höhe und ist nichts anderes als *der durch das authentische Lehramt geleitete Konsens* der Gläubigen und Hirten in Sachen des Glaubens und der Sitten. Letztlich wird er vom Heiligen Geist entzündet, der, während er demselben Lehramt hilft, die katholische Lehre *darzulegen*, ebenso in den Gläubigen wirkt, dass sie die vorgelegte Lehre in gehorsamer Haltung *annehmen*, recht verstehen und tiefer durchdringen; dadurch wird häufig die göttliche Heilssendung der Kirche unterstützt.“⁵

Bezeichnend ist die Platzierung dieses Abschnitts. Ekklesiologische Grundfigur dieses Entwurfs ist die *ecclesia militans* (Kap. 1), die auf Erden und damit in der Fremde streitende Kirche, der anzugehören zum Heil notwendig erklärt wird (Kap. 2). Die Glieder bzw. Stände dieser Kirche werden in den Abschnitten 3–6 in absteigender Reihenfolge beschrieben (Kap. 3: Der Episkopat als höchste Stufe des Weihesakraments und das Priestertum; Kap. 4: Die residierenden Bischöfe; Kap. 5: Die Stände der evangelischen Vollkommenheit; Kap. 6: Die Laien). Die beiden folgenden Nummern erläutern das innere Beziehungsgefüge (Kap. 7: Das Lehramt der Kirche; Kap. 8: Autorität und Gehorsam in der Kirche); die Abschnitte 9–11 gehen auf Außenbeziehungen der katholischen Kirche ein (Kap. 9: Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche und die religiöse Toleranz; Kap. 10: Die Notwendigkeit, das Evangelium allen Völkern in der ganzen Welt zu verkünden; Kap. 11: Der Ökumenismus); Kap. 12 gibt einen marianischen Abschluss.

Tromp verortet die (einmalige) Erwähnung des *sensus fidei* nicht in der einleitenden grundlegenden Passage über das Wesen der Kir-

Quisinsky – Peter Walter (Hg.), Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i. Br. 2013, 274f.

⁵ *Schema Constitutionis dogmatica de ecclesia*, Kapitel VIII, 39; AcSynVat I, IV, 12–97, hier 63; deutsche Übersetzung aus: *Christoph Ohly*, Sensus fidei fidelium (s. Anm. 3) 202f. (Hervorhebungen: J.K.); vgl. auch die dortige (270–272) lat.-dt. Synopse der einschlägigen Passagen dieses Schemas, des Entwurfs von 1963 sowie des Beschlusstextes von *Lumen gentium*.

che; auch nicht in den Ausführungen über die Laien. Bezugsgröße ist vielmehr die Gegenüberstellung von Autorität und Gehorsam in der Kirche im 8. Kapitel. Vorangestellt wird eine prinzipielle göttliche Legitimierung der kirchlichen Autorität, deren Relevanz- und Plausibilitätsverlust in der Moderne eingehend beklagt wird.⁶ Positiv entfaltet wird der *sensus fidei* nun als Resultat des Glaubensgehorsams, der den Katholiken im Gegenüber zum Lehramt als heilsrelevante Pflicht und Aufgabe zugesprochen wird.⁷ Dafür, dass dieser Pflicht entsprochen wird und auf diese Weise Konsens zwischen Gläubigen und Hirten entsteht, bürgt und sorgt der Heilige Geist. Er wird ebenso für die Pflicht und Aufgabe des Lehramts in Anspruch genommen, die katholische Doktrin sorgsam vorzulegen. Beides – die Lehre des kirchlichen Lehramts und der diese Lehre annehmende Glaube der Gläubigen – wird also als Charisma konzipiert. Durch solches geistgetragene Einvernehmen werde eine untrügliche (*indefectibilis*) Eigenschaft der Kirche konstituiert. Der Glaubenssinn der Gläubigen ist also schon bei Tromp eine „ekklesiologische Realität“⁸ – freilich als Echo des kirchlichen Lehramts, von dem er in Form und Inhalt abhängt. *Sensus* und *consensus fidei* werden faktisch identifiziert; wahrer *sensus fidei* liegt vor, sofern *consensus* als Reflex auf das kirchliche Lehramt besteht. Es geht um gesamtkirchliches Einvernehmen im Glauben nach Maßgabe der überkommenen Rollenverteilung von Lehramt und Gläubigen, Autorität und Gehorsam, Vorgabe und Aneignung, *ecclesia docens et activa* sowie *ecclesia discens/audiens et passiva*.

b) Der *sensus fidei* im zweiten Schema der Kirchenkonstitution (Philips)

Dieser erste Entwurf der Kirchenkonstitution wurde nach heftigen Debatten im Hinter- und Vordergrund der Konzilsaula Ende 1962 bekanntlich zwar nicht formell abgelehnt, allerdings auch nicht weiter verfolgt. Die zuständige siebenköpfige Unterkommission *De ecclesia*⁹

⁶ Vgl. AcSynVat I, IV, 60.

⁷ Gesondert weist man in Fußnote 9 auf die Notwendigkeit hin, den *sensus fidei* von der öffentlichen Meinung zu unterscheiden: AcSyn Vat I, IV, 64; vgl. *Christoph Ohly*, *Sensus fidei fidelium* (s. Anm. 3) 209.

⁸ *Christoph Ohly*, a. a. O. 199.

⁹ Mitglieder des siebenköpfigen Gremiums waren: Bischof André-Marie Charue

entschloss sich bereits am 26.2.1963, ihrem zweiten Sitzungstag, nicht der Vorgabe des Präsidenten der Koordinierungskommission zu folgen, das Trompsche Schema lediglich zu überarbeiten. Auf Initiative des belgischen Bischofs André-Marie Charue beschloss man, den weiteren Arbeiten einen neuen Text zugrunde legen, der im Wesentlichen aus der Feder des Leuener Theologieprofessors Gerard G. A. Philips stammte. Dieser hatte ihn bereits im Herbst 1962 im Auftrag von Kardinal Suenens konzipiert.¹⁰ Sein Text kursierte bald unter einer Reihe von Konzilsvätern. Im Oktober 1963 wurde dieser inzwischen mehrfach überarbeitete Text mit 2231 Stimmen (bei 43 Gegenstimmen) als Grundlage der Debatte um die geplante Kirchenkonstitution angenommen.

In diesem Text liegen bereits einige der Weichenstellungen des Kirchenverständnisses, das in *Lumen gentium* seinen verbindlichen Ausdruck finden wird. Ekklesiologische Grundfigur ist nicht mehr die *ecclesia militans*, sondern ein sakramentales Kirchenverständnis, das biblische Vorbilder aufgreift und sehr viel stärker die Geschichtlichkeit der Kirche als *ecclesia peregrinans* herausstellt. Der mit nur vier Kapiteln erheblich schlankere Text stellt der Beschreibung der innerkirchlichen Rollen, Ämter und Bezüge (Kap. 2: Die hierarchische Konstitution der Kirche, insbesondere der Episkopat; Kap. 3: Das Volk Gottes und insbesondere die Laien) eine theologische Entfaltung der Kirche als Mysterium voran (Kap. 1). Den Abschluss bildet das 4. Kapitel zur Berufung zur Heiligkeit in der Kirche. Die einschlägige Passage zum *sensus fidei* findet sich im 3. Kapitel (Nr. 24) und lautet:

„Die ganze Kirche, die sich Gott zum Opfer des Lobes als Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen, darbringt (*offert*) (vgl. Hebr 13,15) und im Glauben irrtumsunfähig (*in credendo indefectibilis*) ist, äußert diese ihre besondere Eigenschaft auch im übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen christlichen Volkes (*in sensu supernaturali fidei universi populi christiani*). Dieser Glau-

(Namur/Belgien), seit 2.12.1963 auch zweiter Vizepräsident der Theologischen Kommission, Michael Kardinal Brown OP, Erzbischof Gabriel-Marie Garrone (Toulouse/Frankreich), Franz Kardinal König (Wien/Österreich), Paul-Émile Kardinal Léger (Montreal/Kanada), Kurienkardinal Pietro Parente sowie Joseph Kardinal Schröffer (Eichstätt/Deutschland).

¹⁰ Vgl. dazu Peter Hünermann, Kommentar (s. Anm. 2) 320f.

bessinn (*sensus fidei*), durch den alle Schüler Gottes (*docibiles Dei*) (vgl. Joh 6,45) sind, wächst durch ihre Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten zusammen (*coalescit ... consensu*), ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘, wie der hl. Augustinus sagt. Vom Geist der Wahrheit hervorgerufen, hängt derselbe Glaubenssinn unter dessen Beistand dem schriftlichen und überlieferten Wort Gottes an und wird vom Lehramt geführt und gestützt, dem die Gläubigen aktiv antworten, indem sie die Wahrheit des Glaubens vertiefter durchschauen und gläubiger im Leben anwenden.“¹¹

Entwurf und Debatten dokumentieren entscheidende theologische Entwicklungen, die allerdings nicht unumstritten waren: Der *sensus fidei* wird zunehmend aus dem vormaligen Referenzrahmen von Autorität und Gehorsam, aktiv lehrender und passiv/antwortend hörender Kirche, gelöst¹² und statt einer vagen Erwähnung (*est quidam ... sensus*) als selbstverständliche ekklesiologische Größe angesetzt. An die Stelle der gehorsamen Annahme von lehramtlich vorgelegten Lehren im Trompschen Schema tritt hier die aktive Aneignung von Schrift und Überlieferung durch die ganze Kirche. Sie wird unabhängig von innerkirchlichen Rollen und Ämtern im Ganzen mit dem schönen Begriff „*docibilis Dei*“ – der göttlichen Belehrung fähig – beschrieben.¹³ Diese „gottbelehrbare“ Kirche wird als Subjekt doxologischer Vollzüge eingeführt. Sie ist das gemeinschaftliche Subjekt der *indefectibilitas in credendo*. Innerhalb der Dynamik der Aneignung der in Schrift und Überlieferung zugänglichen Of-

¹¹ AcSynVat II, I, 259; deutsche Übersetzung übernommen aus: Christoph Ohly, *Sensus fidei fidelium* (s. Anm. 3) 231.

¹² Diese Verortung wird freilich weiterhin von einigen Konzilsvätern, namentlich Kardinal Ernesto Ruffini, angemahnt. Vgl. Wolfgang Beinert, *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte*, in: Dietrich Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes?* (QD 151), Freiburg i. Br. 1994, 66–131, hier 92.

¹³ Joh 6,45, die Referenz, die der Text gibt, entwickelt diese *docibilitas Dei*, diese Gottbelehrbarkeit, als Eigenschaft derer, die die Lehre des göttlichen Vaters hören und annehmen. In ihnen erfülle sich die Prophezeiung Jesajas, dass einst alle *doctos a Domino* (vom Herrn Be-/Gelehrte, Jes 54,13 Vulgata) sein werden. In der Übersetzung „Schüler Gottes“ durch Christoph Ohly werden diese Nuancen leider nicht deutlich.

fenbarung werden ekklesiale Rollen benannt: Das Lehramt führt und stützt, die Gläubigen (*laici*) antworten. Auch ihre Antwort gilt in Philips' Text aber ausdrücklich als Aktivität und nicht bloß als Echo oder Reflex auf lehramtliche Aktivität, als das einige Konzilsteilnehmer sie weiterhin verstanden wissen wollten.¹⁴ Der *sensus fidei* ist das geistgeschenkte Medium der verstehenden Aneignung der schriftlichen und mündlichen Überlieferung (nicht nur der Doktrin) und zugleich Organ der Katholizität des Gottesvolkes („von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“¹⁵). Der *sensus fidei* wächst vermittels des gemeinsamen Glaubens zum *consensus* zusammen; Katholizität und Apostolizität stützen einander.

Auf Vorschlag v.a. deutscher und belgischer Bischöfe (u. a. Joseph Schröffer, Eichstätt/Deutschland, und Emiel-Jozef de Smedt, Brügge/Belgien) bildet sich als favorisierte theologische Bezugsgröße des *sensus fidei* allmählich die originäre und nicht von der Hierarchie abgeleitete Teilhabe¹⁶ der ganzen Kirche „an der dreifachen (priesterlichen, prophetischen und königlichen) Sendung Christi“¹⁷ heraus, die *Lumen gentium* in Nr. 10–12 strukturell aufgreifen wird.¹⁸ Hier

¹⁴ Wolfgang Beinert (Glaubenssinn [s. Anm. 12] 92) zitiert diese sprechende Debatteäußerung Kardinal Ruffinis: „Ist der Glaubenssinn allgemein, kann er mit Recht unfehlbar in passiver Unfehlbarkeit genannt werden; er ist dann Glaubensnorm. Denn er ist (wie ein Echo) der Widerhall dessen, was das legitime Lehramt der Kirche zu lehren pflegt.“

¹⁵ Dieses Augustinus-Zitat (aus De praed. sanct. 14,27) wird sich bis zum Beschlusstext LG 12 durchhalten.

¹⁶ Vgl. dazu Ludwig Schick, Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi. Ein zu realisierendes Programm, in: Theologische Berichte 15 (1986) 39–81, hier 62–66.

¹⁷ Gérard Philips, Die Geschichte der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: LThK E.I (1966) 139–155, hier 147; vgl. auch Josef Wohlmuth, Sensus fidei (fidelium), in: Pastoraltheologische Informationen 22 (2002) 17–35, hier 18; vgl. Norbert Weis, Amt (s. Anm. 3) 182–199. Bischof de Smedt wurde zum Sprachrohr derer, die einen ausdrücklichen Bezug von *sensus fidei* und prophetischem Amt Christi festhalten wollten: AcSynVat II, III, 101–106; seine Eingabe ist ins Deutsche übersetzt bei Christoph Ohly, Sensus fidei fidelium (s. Anm. 3) 225f.

¹⁸ Im Entwurf von 1963 ist dieser Bezug ebenfalls angedeutet, allerdings noch nicht konsequent durchgeführt; vgl. Bertulf van Leeuwen, Die Allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi, in: Guilherme Baraúna (Hg.), Beiträge zur Konstitution ‚Über die Kirche‘ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I, Freiburg i. Br. u. a. 1966, 393–419, hier 395.

liegt die entscheidende theologische und ekklesiologische Wendung in der Geschichte des *sensus fidei*.

2. Theologie und ekklesiologischer Ort des *sensus fidei* in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils

Einschlägiges Konzilsdokument zur theologischen Erfassung des *sensus fidei* ist *Lumen gentium*. In den Nummern 12 und 35 wird die theologische Basis dieses Topos gelegt bzw. justiert (a), die sich in der Folgezeit jedoch als ergänzungs- und interpretationsoffen erweisen wird (c). Einige wenige verwandte Belegstellen anderer Dokumente seien wenigstens erwähnt (b); allerdings tragen sie zur inhaltlichen Bestimmung des *sensus fidei* nur wenig bei.

a) *Lumen gentium*

Während der dritten Sessio im Herbst 1964 steht der *textus emendatus* des Schemas *De ecclesia* zur Debatte, nachdem er den Konzilsvätern im Juli 1964 zugestellt worden war. Er ist im Zuge der gewünschten Überarbeitungen auf acht Kapitel angewachsen¹⁹. Der Aufbau der dann beschlussfähigen Kirchenkonstitution schreibt die bisherige Entwicklung fort und führt sie theologisch konsequent weiter: Auf die sakramentale Beschreibung von Kirche im ersten Kapitel folgt nun ein zweites, ebenfalls umfassendes, alle Glieder der Kirche einschließendes Kapitel zur „Kirche als Volk Gottes“, in dem die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche und ihrer Katholizität thematisiert wird. Erst darauf folgen innerkirchliche Differenzierungen von Rollen, Aufgaben und Ämtern: Kap. 3 beschreibt „Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt“ und Kap. 4 ausdrücklich und exklusiv die Laien. Kap. 5 greift grundsätzlich „die allgemeine [d. h. nicht mehr standesspezifisch begriffene] Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“ auf. Mit Kap. 6 folgen Ausführungen über die Ordensleute. Das ebenfalls neue Kap. 7 verweist auf den „endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche“; Kap. 8 fügt das in seiner Platzierung lange

¹⁹ Vgl. dazu *Peter Hünemann*, Kommentar (s. Anm. 2) 344–351; *Gerard Philips*, Geschichte (s. Anm. 17) 150–155.

umstrittene Kapitel über Maria an. Die Passage zum *sensus fidei* wird in das neu eingefügte zweite Kapitel über das Volk Gottes integriert, in der 82. und 83. Generalkongregation im September 1964 debattiert und mit Ausnahme zweier geringfügiger Änderungen in der Formulierung (s.u.) wie vorgeschlagen akzeptiert.

Das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution führt das messianische Gottesvolk als Volk ein, dessen Haupt Christus, dessen Stand (*conditio*) die Würde und Freiheit der Kinder Gottes, dessen Gesetz das Liebesgebot und dessen Ziel das Gottesreich ist (LG 9,1).²⁰ Dieses Volk wird konsequent im Rahmen des sakramentalen Kirchenverständnisses beschrieben, das die Konstitution vom ersten Artikel an durchzieht: Es sei als „Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ des ganzen Menschengeschlechts, als „Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit [...] von Christus als Werkzeug der Erlösung aller in Anspruch genommen und als Licht der Welt und Salz der Erde zu aller Welt ausgesandt“ (LG 9,2). Kirche wird so aus einer doppelten Relation – von Christus her und auf alle Welt hin – verständlich gemacht. Darum seien auch diejenigen, die sich explizit zu Christus bekennen, nicht einzeln, sondern „als Kirche zusammengerufen und gegründet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei“ (LG 9,3). Das gilt für alle Getauften und Gefirmten vor und unabhängig von jeder binnenkirchlichen Differenzierung.

Auf diese Grundlegung folgen Ausführungen, wie diese zeichenhafte Heilsrelevanz der Kirche fassbar und erfahrbar werden möge. Dazu greift das Konzil die klassische Dreiämterlehre auf, also die Beschreibung Jesu Christi und seines Dienstes als Priester (*munus sanctificandi/sacerdotale*), König/Hirt (*munus regendi/pastorale*) und Prophet/Lehrer (*munus propheticum/docendi*). Im Unterschied zur amtstheologischen Rezeption und kanonistischen Entfaltung dieser Würde- und Funktionsternare im Katholizismus der Neuzeit nimmt das Konzil nun eine ekklesiologische Weitung vor:²¹ *Lumen gentium*

²⁰ Vgl. zu Begriff und Gehalt *Eva-Maria Faber*, Volk Gottes, in: Mariano Delgado – Michael Sievernich (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg i. Br. 2013, 168–185 sowie *Jan Loffeld*, *Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral* (ETHSt 99), Würzburg 2011, 136–256.

²¹ Das ist ein echtes Novum in der lehramtlichen Rezeption der *tria munera*; vgl.

integriert die Christustitel Priester, König und Prophet im Einvernehmen mit deren patristischer und liturgischer Überlieferung in seine Theologie *des Christseins*. Es beschreibt mit ihnen die originäre, sakramental begründete Sendung *der Getauften* im Unterschied nicht zu den Amtsträgern, sondern zu den Nichtgetauften. Die Teilhabe am dreifachen Amt Jesu Christi liegt – so das Konzil – jeder amtlichen oder standesbezogenen Spezifizierung zugrunde. Alle, die Christus sakramental (durch Taufe und Firmung sowie je neu in der Feier der Eucharistie) verbunden sind, partizipieren an seiner Würde und seinem Auftrag.

Das Konzil erläutert dies ausführlich für die Anteilgabe am Priestertum Jesu Christi: Diejenigen, die kraft Taufe und Firmung Christus zugehören, sind Kirche und als solche „zu einem heiligen Priestertum geweiht (*consecrantur [...] in sacerdotium sanctum*)“ (LG 10,1). Sie üben ihr *gemeinsames Priestertum* in der Feier der Sakramente, im persönlichen Gebet und Lebenszeugnis, als Familie (Hauskirche), durch tätige Liebe und manches mehr (LG 11) aus. Das ist, wenn man so will, der laikale Modus christlichen Priestertums. Es handelt sich um eine gemeinsame kirchliche Sendung. Da sie in Taufe und Firmung gründet, ist sie weder vom Amt – dem hierarchischen Modus der Ausübung desselben Priestertums Jesu Christi – delegiert noch an das Amt delegierbar. Amtlicher priesterlicher Dienst ist nicht durch nichtamtliches Handeln ersetzbar – ebenso wenig aber handelt der Priester ersatzweise für oder an Stelle der Gläubigen. Vielmehr betont LG 10,2: „Das eine wie das andere nämlich nimmt auf seine besondere Weise – *suo peculiari modo* – am Priestertum Christi teil.“ Von der gemeinsamen Teilhabe am Königtum Jesu Christi ist in den Konzilstexten leider nur andeutungsweise in LG 36 die Rede. Von der Teilhabe am *munus propheticum* spricht nun LG 12,1 – und genau hier verankert das Konzil seine Theologie des *sensus fidei* des Gottesvolkes, wie dies Bischof de Smedt angeregt und theologische Schwergewichte wie John H. Newman und Yves Congar theologisch vorbereitet hatten. Die Passage lautet:

Ludwig Schick, Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien, Frankfurt a. M. 1982; ders., Die Drei-Ämter-Lehren nach Tradition und Zweitem Vatikanischen Konzil, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 10 (1981) 57–66; ders., Teilhabe (s. Anm. 16).

„Das heilige Gottesvolk nimmt auch am prophetischen Amt (*munus propheticum*) Christi teil (*participat*), indem es sein lebendiges Zeugnis vor allem durch ein Leben im Glauben und in der Liebe verbreitet und Gott das Lobopfer darbringt, die Frucht der Lippen, die sich zu seinem Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht fehlgehen (*in credendo falli nequit*), und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie mittels des übernatürlichen Glaubenssinnns des ganzen Volkes immer dann kund (*manifestat*)²², wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung (*universale consensus*) in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit erweckt und erhalten wird, hängt das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen²³ Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft (*cui fideliter obsequens*) 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 immer tiefer in ihn ein und wendet ihn im Leben voller an.“²⁴

Die Dynamik des prophetischen Dienstes der Getauften beschreibt das Konzil in offenkundiger Parallele zur sakramentalen Ekklesiologie, wie sie in LG 1; LG 31,2 und LG 48,2 entfaltet wird. Ihre Partizipation am prophetischen Amt Jesu Christi realisieren die Getauften auf zwischenmenschlicher Ebene durch ihr lebendiges Lebenszeugnis und auf Gott hin in einer Doxologie ihres ganzen Lebens. Anders als der Entwurf von Philips rekuriert *Lumen gentium* nicht mehr auf Joh 6,45 (und den dortigen Verweis auf Jes 54,13), wo die Chris-

²² Der *textus emendatus* formulierte: „Diese ihre besondere Eigenschaft übt sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn ... aus (*exercet*)“.

²³ Im *textus emendatus* war lediglich vom Lehramt (ohne das Attribut „heilig“) die Rede.

²⁴ Deutsche Übersetzung von Konzilstexten hier und im Folgenden nach: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, in: ders., – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2004.

tusbeziehung der Gläubigen mit Hilfe der Lehr-Semantik (*docibilis, doctus*) beschrieben und durch die Tätigkeit des Hörens illustriert wird. Biblische Referenz ist nun 1 Joh 2,20.27. Damit wird die sakramentale Grundlegung des *sensus fidei* deutlicher umschrieben. Außerdem vermeidet man eine instruktionstheoretische, doktrinaire und kognitive Engführung von Offenbarung und Glaube. Die Taufsalbung nimmt dabei, wie der Rekurs auf 1 Joh 2,27 zeigt, die Stelle von Lehre und Einsicht der früheren Referenz ein, allerdings ohne das kognitive/doktrinaire Moment, das sich leicht daran anschloss: Die Salbung lehre alles Wahre, so dass sich, wer (in heutiger Diktion) getauft und gefirmt ist, bzgl. seiner Ansprechbarkeit durch Gott von niemandem belehren lassen müsse.²⁵ Infallibel ist das Zeugnis der Gläubigen demnach aufgrund seines charismatisch-sakramentalen Fundaments; nicht aufgrund ihres kognitiven Vermögens, sondern weil der Gegenstand – das *subiectum* – der Glaubenserkenntnis Gott selbst ist.

Der Glaubenssinn des einzelnen dient hier in erster Linie der biographischen und sozialen Aneignung, Vertiefung und Inkulturation des Glaubens und ist damit ein Moment der lebendigen Hermeneutik der Überlieferung.²⁶ Manifest werde die *infallibilitas in credendo*, die Bewahrung vor Täuschung im Glauben, im *consensus fidelium*. Die Katholizität des Glaubens bürgt für seine Apostolizität.

Abschließend wird die Rolle des Lehramts im Dienst dieser traditionshermeneutischen Dynamik eingeführt. Die vormalige Engführung der Überlieferung auf vorgelegte Lehren, die gehorsam anzunehmen seien, wird vermieden. Nicht völlig klar ist indes, worauf

²⁵ Textliche Bezüge werden v.a. in der Vulgata-Übersetzung sichtbar: 1 Joh 2,20.27 EÜ: „Ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und ihr alle wisst es. [...] Für euch aber gilt: Die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch und ihr braucht euch von niemand belehren zu lassen (Vulgata: *non necesse habetis ut aliquis doceat vos*). Alles, was seine Salbung euch lehrt (*docet*), ist wahr und keine Lüge. Bleibt in ihm, wie es euch seine Salbung gelehrt hat (*sicut docuit vos: manete in eo*).“

²⁶ Die zuständige Subkommission definiert: Der *sensus fidei* ist „sozusagen eine Fähigkeit der ganzen Kirche, mittels derer sie im Glauben die überlieferte Offenbarung *erkennt*, indem sie Wahres und Falsches in Glaubensdingen *unterscheidet*, und zugleich tiefer in ihn *eindringt* und ihn voller im Leben *verwirklicht*.“ Zitiert und übersetzt nach Wolfgang Beinert, Glaubenssinn (s. Anm. 12) 102: AcSynVat II, III/1, 199.

sich genau die im Zusammenspiel von *sensus fidei* und Lehramt zu bewältigende Unterscheidung von Gottes- und Menschenwort bzw. die Aneignung des in lehramtlicher Verkündigung erkannten Gotteswortes bezieht.²⁷ Diese Unschärfe ist sicher auch der Tatsache geschuldet, dass zum Zeitpunkt der Diskussion dieses Abschnitts weder eine endgültige Fassung von *Dei verbum* noch des dritten Kapitels von *Lumen gentium* vorlag, in dem die *infallibilitas* des kirchlichen Lehramtes thematisiert wird.

Die vorangegangenen Passagen zum Verhältnis zwischen gemeinsamem und amtlichem Priestertum geben jedoch einen Hinweis, der folgende strukturanaloge Interpretation für eine gemeinsame und eine amtliche Teilhabe am *munus propheticum Christi* sinnvoll erscheinen lässt: Wenn das Konzil vom *sensus fidei* spricht, ist weder ein Lehramt der Gläubigen²⁸ in Konkurrenz, d. h. auf gleicher Ebene und in gleicher Kompetenz, zum bischöflichen und päpstlichen Lehramt gemeint noch eine Eigenschaft, die ausschließlich den (misslich) so genannten „Laien“ im Unterschied zu den Klerikern zukommen würde. Vielmehr geht es, wie das gemeinsame Priestertum die Befähigung der Getauften zum Gotteslob ist, um die Befähigung der Getauften zur Glaubenserkenntnis und -verkündigung. In der Diktion von 1 Joh 2,27 (Vulgata) könnte man dieses Charisma ihre „Gottbelehrbarkeit“ nennen, ihre Ansprechbarkeit für und durch den wahren, den lebendigen Gott. Gott beruft, befähigt und ermächtigt den, der zu Christus gehört und in ihm den Vater erkennt, zu Prophetie und Apostolat. Ausübung und Manifestation dieser Berufung geschieht je nach Situation und Bedarf sowie je nach Stand und Vollmacht („suo modo“, LG 10,2)²⁹ in gemeinsamer, gesamtkirchlicher Weise im Konsens des Glaubens oder in amtlicher

²⁷ Josef Wolmuth, *Sensus* (s. Anm. 17) 25: „Denn einerseits hat sich in den Debatten und in der Textgenese klar herauskristallisiert, dass die Unterscheidung zwischen lehrender und hörender Kirche überwunden werden müsse; andererseits durfte der *sensus fidei* nicht zur alleinigen Instanz der Unfehlbarkeit werden, wenn es denn in der Kirche Prozesse gibt, die Entscheidungen verlangen, für die Entscheidungsinstanzen notwendig sind.“

²⁸ So die Diktion von Heinrich Fries, *Sensus fidelium*. Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen, in: *Theologische Berichte* 17 (1989) 55–77.

²⁹ Vgl. auch Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 42001, 432–435.

Gestalt mit (Letzt-) Entscheidungsbefugnis durch das kirchliche Lehramt. Wie im Falle der Partizipation am Priestertum Jesu Christi wären beide Modi der Ausübung des kirchlichen Apostolats aufeinander bezogen und verwiesen, aber nicht voneinander ableitbar, weder an den jeweils anderen Modus delegierbar noch durch diesen ersetzbar.

Diese Lesart unterstützt LG 35,1, die zweite (und einzige weitere) Passage der Konzilsdokumente, in der ausdrücklich und theologisch eigenständig vom *sensus fidei fidelium* die Rede ist.

„Christus, der große Prophet, der sowohl durch das Zeugnis des Lebens als auch durch die Kraft des Wortes das Reich des Vaters ausgerufen hat, erfüllt bis zur vollen Kundmachung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt (*munus propheticum*) nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien, die er daher sowohl als Zeugen einsetzt als auch mit einem Sinn für den Glauben (*sensus fidei*) 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. Sie erweisen sich als Kinder der Verheißung, wenn sie stark im Glauben und in der Hoffnung den gegenwärtigen Augenblick erlösen (vgl. Eph 5,16; Kol 4,5) und die künftige Herrlichkeit in Geduld erwarten (vgl. Röm 8,25). Diese Hoffnung aber sollen sie nicht im Innern des Herzens verbergen, sondern in ständiger Bekehrung und im Kampf ‚gegen die Lenker der Welt dieser Finsternis, gegen die Geister der Bosheit‘ (Eph 6,12) auch durch die Strukturen des weltlichen Lebens ausdrücken.“

Hier wird ausdrücklich zwischen einer *amtlich-institutionalisierten* und einer *gemeinsamen* Realisierung des *munus propheticum Christi* in der Kirche unterschieden. Dabei scheint – vermutlich dem systematischen Ort des Abschnitts im vierten Kapitel der Konstitution geschuldet, in dem das Gottesvolk abzüglich der Kleriker eigens Thema ist – eine gewisse laikale Engführung (statt gesamtkirchlicher Entfaltung) des *sensus fidei* durch. Sie tauchte auch in einzelnen Beiträgen der Konzilsdebatten immer wieder auf, dürfte jedoch mit der tauftheologischen Grundlegung des Glaubenssinns LG 12 kaum vereinbar sein. Der *sensus fidei* wird nun als charismatische Befähigung zum Christuszeugnis, zur Gestaltung und Evangelisierung der Welt

und zur *discretio spirituum* expliziert. Er ist Medium der apostolischen/prophetischen Sendung der Getauften, die später in *Apostolicam actuositatem* (besonders Nr. 2–4) ausführlich und eindrücklich veranschaulicht wird. *Indem* sie dieser Berufung folgen,³⁰ entsprechen sie ihrer Berufung als Kirche, genauer: *sind* sie Kirche: „*testis et vivum instrumentum*“ (LG 33,2) der gemeinsamen Sendung.³¹

b) Weitere Konzilsdokumente

Im Dokument der CTI (Nr. 44, Anm. 56) werden eine Reihe von Begriffen aus anderen Konzilsdokumenten (AA 12; 30; AG 19; GS 52; 62) genannt, die dem *sensus fidei*, wie er in LG 12 eingeführt wird, terminologisch, sachlich und argumentativ verwandt seien: *sensus Ecclesiae*; *sensus Apostolicus*; *sensus Christi et Ecclesiae*; *sensus communis cum Ecclesia*; *sensus christianus fidelium*; *integer christianus sensus*.³² Bei näherem Hinsehen erweisen sich diese Passagen bzw. Verwendungsweisen eines *sensus christianus* als eher „entfernte Verwandte“ des *sensus fidei*, insofern Impetus, Kontext und Begründung doch anders gelagert sind als in der Kirchenkonstitution. Zu ergänzen wäre die Liste allerdings durch den *consensus und assensus fidelium/Ecclesiae* aus LG 25,3 (dazu s.u. c).

Mit „*sensus apostolicus*“ (AA 25,2) bzw. „*sensus catholicus*“ (AA 30,4) aus dem Dekret zum Laienapostolat ist die missionarische Gesinnung und Kirchlichkeit katholischer Verbände, Schulen und Einrichtungen gemeint. Sie zu fördern wird den jeweils zuständigen Priestern sowie Lehrern und Erziehern besonders ans Herz gelegt. Im Missionsdekret ist vom „*sensus Christi et Ecclesiae*“ (AG 19,3) die Rede. Hier geht es um das Bewusstsein der Zusammengehörig-

³⁰ Vgl. Norbert Weis, Amt (s. Anm. 3) 190: „So erhält der ganze Lebensvollzug des Christen eine prophetische Dimension.“

³¹ Die Parallele von LG 33,2 und LG 1,1, wo die Kirche im Ganzen als „*signum et instrumentum*“ bezeichnet wird, ist offenkundig. Vgl. ausführlich dazu: Julia Knop, Dem Christsein Gestalt geben. Weichenstellungen des Pastoralkonzils, in: Münchner Theologische Zeitschrift 63 (2012) 294–307.

³² Vgl. Internationale Theologische Kommission, Sensus fidei und sensus fidelium 44, Anm. 56. Die Zuordnung der Terminologie zu den jeweiligen Konzilsdokumenten ist allerdings teils fehlerhaft; in AA 25 ist nicht vom *sensus Ecclesiae*, sondern vom *sensus apostolicus* die Rede; AA 30 enthält keinen *sensus Apostolicus*, sondern spricht vom *sensus catholicus*.

keit der ganzen Kirche. Angesprochen sind Bischöfe und Priester von neu gegründeten Gemeinschaften und Bistümern in Missionsgebieten, die die Verbundenheit mit der Weltkirche pflegen und in eine gute Balance mit Prozessen der Inkulturation bringen mögen.

Wenn in der Pastoralkonstitution im Kontext der Ausführungen zu Ehe und Familie vom „*sensus christianus fidelium*“ (GS 52,3) die Rede ist, lässt sich noch am leichtesten eine Verbindung zum *sensus fidei* aus LG 12 ziehen. Denn hier wird ein im Glauben grundgelegtes Gespür angesprochen, das zur Unterscheidung der Geister in familienpolitischen und bioethischen Fragen helfe. GS 62,6 thematisiert die nötige breite und ausgewogene Bildung der Christen, die sich auf kulturellem und wissenschaftlichen wie auf religiösem Gebiet gleichermaßen gut aufstellen mögen. Auf dieser integralen Basis, einer alle Lebensbereiche umfassenden christlichen Haltung („*integrō christiano sensu*“), sei sodann eine verantwortliche Bewertung und Aneignung des Fortschritts in Technik und Gesellschaft möglich.

Ohne Nennung des *sensus fidei* oder verwandten Begriffs operiert DV 8 in einem traditionshermeneutischen Abschnitt mit der Idee des Glaubenssinns, wenn von der Intensivierung und Vertiefung des Glaubensverständnisses gesprochen und dies mit Leben, Lehre und Kult der *ecclesia credens et orans* in Verbindung gebracht wird.

c) Errungenschaften und Klärungsbedarf

Mit *Lumen gentium* ist die Gegenüberstellung von aktiv-lehrender und passiv-hörender Kirche bzw. das mit ihr einhergehende Verständnis des *sensus fidei* als eines vom Lehramt hervorgerufenen affirmativen Reflexes der Gläubigen auf die kirchliche Doktrin überwunden. Kontext ist nunmehr die Dynamik der Aneignung, der Hermeneutik und der Weitergabe der göttlichen Offenbarung durch die ganze Kirche, die allen Getauften, seien sie Kleriker, seien sie Laien, als Gabe und Auftrag (Charisma) innewohnt. Das entspricht den theologischen Entwicklungen im Verständnis von Kirche und Offenbarung, wie sie v.a. in den Konstitutionen des Konzils Niederschlag gefunden haben. Als Medium des prophetischen Amtes der Kirche dient der (*con*)*sensus fidei fidelium* zudem nicht mehr ausschließlich der innerkirchlichen Vergewisserung und Glaubensvertiefung, sondern bekommt als prophetische Berufung der Kirche auch eine Be-

deutung für die „Außenrelationen“ der Kirche, ihre Sendung in alle Welt.

Eine positive geistgetragene Zuordnung von apostolischem Lehramt und prophetischer Sendung der Gesamtkirche wird dabei konstatiert, allerdings kaum entfaltet. Trotz deutlich erkennbarer ekklesiologischer Entwicklungen lastete die auf Letztinstanzlichkeit eingeführte Perspektive des I. Vatikanischen Konzils; sie erschwerte eine explizite und dabei konstruktive Verhältnisbestimmung beider Größen. Denkbar wäre, wie oben skizziert, eine strukturanaloge Lesart des *munus propheticum* gemäß der Ausübung des priesterlichen Dienstes der Kirche *suo peculiari modo* (LG 10,2). Das läge nahe und würde m.E. dem Sinn und Aufbau der Texte entsprechen, wird in den fraglichen Passagen jedoch nicht ausdrücklich durchgeführt. Die Abschnitte zu den letztverbindlichen Instanzen der Kirche greifen nicht auf die vorherigen Errungenschaften zum (*con*)sensus *fidei fidelium* aus dem 2. Kapitel von *Lumen gentium* zurück. Die Übertragung der *tria munera* an den Bischof wird in LG 21,2 benannt, dort aber nur in Relation zur höchsten Leitungsgewalt bestimmt, nicht in ein Verhältnis zur dreifachen Teilhabe des ganzen Gottesvolks an den Ämtern Christi gesetzt.

In LG 25 greift man zitierend auf das I. Vatikanum zurück, wonach eine *ex-cathedra*-Entscheidung des Römischen Bischofs nicht kraft des *consensus Ecclesiae*, sondern *ex sese* unveränderlich genannt werde (LG 25,3; vgl. *Pastor Aeternus*, DH 3074). Die Übereinstimmung aller Gläubigen (*consensus fidelium*), in der sich laut LG 12,1 die gesamtkirchliche *infallibilitas in credendo* manifestiert, wird in LG 25,3 als Voraussetzung päpstlicher Unfehlbarkeit abgewiesen und erst in Gestalt der selbstverständlich nachfolgenden Zustimmung (*assensus Ecclesiae numquam deesse potest*, LG 25,3) wieder eingeführt, die zuvor in die überkommene Semantik des Gehorsams gefasst wurde (LG 25,2). Zwar wird mit *Pastor Aeternus* die *infallibilitas* des höchsten kirchlichen Lehramts ausdrücklich als Inanspruchnahme der *der ganzen Kirche* verheißenen Unfehlbarkeit erläutert. Analog zu LG 10,2 (*suo modo*) könnte man interpretieren, dass dies als amtlicher Modus der *infallibilitas ecclesiae* verstanden wird. Trotz des in LG 12 und 35 eröffneten Horizonts wird dies im II. Vatikanischen Konzil aber nicht unter Rückgriff auf die Quelle der Inerranz in Glaubensdingen, die in Taufe und Firmung grundlegende Teilhabe der Kirche am prophetischen Amt Christi, aus-

geführt. Beide Themenkreise, der (*con*)*sensus fidei fidelium* im 2. und 4. Kapitel von *Lumen gentium* einerseits, das Magisterium im 3. Kapitel andererseits, stehen eigentümlich unverbunden nebeneinander. Hier setzt die teils kontroverse Debatte der Folgezeit an.

Neben dieser recht speziellen, gleichwohl ständig virulenten³³ Frage der Zuordnung von Glaubenssinn und Lehramt bleiben in der Konzilstheologie des *sensus fidei* weitere Fragen offen. Das ist angesichts der wenigen einschlägigen Stellen und ihrer programmatischen Ausrichtung nicht weiter überraschend. So wird in *Lumen gentium* noch nicht thematisiert, ob dieser *sensus*, zumal als *consensus*, empirisch fassbar ist, wie seine Konsultation operationalisiert werden könnte und ob diese prophetische Gabe der Getauften situativ oder dauerhaft ausgewiesene Repräsentanzen finden kann – beispielsweise im Räte- oder Verbandswesen oder in Instanzen der wissenschaftlichen Theologie. Im Zuge einer massiven Erosion des Glaubens und seiner gesellschaftlichen Relevanz wird die Frage dringlich, wie die sakramentale Grundlegung des *sensus fidei* zu verstehen ist. Der Verweis- und Begründungszusammenhang von Glaube und Taufe kann für die Validität des *sensus fidei* der Getauften nicht unwichtig sein, lässt sich gegenwärtig aber kaum mehr regelmäßig implizit voraussetzen. In den Texten des Konzils bleibt noch unscharf, ob es den *sensus fidei*, den es fraglos als ekklesiologische Größe ansetzt, als Befähigung (Voraussetzung), Medium (Organ) oder als Vollzug des Glaubens bzw. des *intellectus fidei* verstanden wissen will. Daher ist auch interpretationsbedürftig, ob dem Glaubenssinn neben einer erkennenden und bewahrenden³⁴ auch eine konstruktive Funktion für die jeweilige Aktualisierung des Glaubens und das geschichtlich fortschreitende Verständnis der Offenbarung

³³ Vgl. beispielsweise im Zuge der Familiensynode 2014/15: Wolfgang Beinert, Einstimmen oder übereinstimmen? Die Aufgabe des Glaubenssinnes der Gläubigen, in: Ulrich Ruh – Myriam Wijlens (Hg.), Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2015, 27–43, hier 32: „Die Crux aller Voten ist die Beziehung zwischen dem Lehramt und dem Glaubenssinn. Hier scheiden sich die Geister. Die einen sehen in letzterem nur ein Echo des Amtes, die anderen bestehen auf einer Interdependenz zwischen zwei eigenständigen Größen.“

³⁴ So die Interpretation Grillmeiers aus unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Konzil: Aloys Grillmeier, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kommentar zum II. Kapitel, in: LThK² E.1 (1966) 176–209, hier 189.

(DV 8,3) zukommt. In diesem Zusammenhang steht, was die Konzilstexte noch nicht klären, was in der Folgezeit systematisch-theologisch jedoch beinahe ein Gemeinplatz wird:³⁵ dass der Glaubenssinn der Gläubigen nicht nur als wichtige ekklesiale Realität ernst zu nehmen, sondern als *locus theologicus* im strengen Sinne anzusetzen sei, also als repräsentative Instanz und theologische Autorität des Glaubenszeugnisses und der Glaubenserkenntnis im Gefüge der anderen *loci theologici*.³⁶ Eine entsprechende systematische Entfaltung könnte nicht nur das Subjekt resp. die Instanz und die Artikulations- und Erkenntnisweise dieses *locus* spezifizieren, sondern auch einen Beitrag dazu leisten, das Zusammenspiel der verschiedenen Knotenpunkte (*loci*) im Netzwerk kirchlicher Glaubenserkenntnis klären.³⁷

3. Rezeption, Fortschreibung und Präzisierung des *sensus fidei* im Dokument der CTI

Das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission zum *sensus fidei res. sensus fidelium*³⁸ ist einerseits Teil der theologischen Rezeption des in LG 12 und 35 grundgelegten Verständnisses vom Glaubenssinn der Gläubigen. Andererseits ist es aufgrund seiner Herkunft und Gattung – „*in forma specifica*“ von der Mehrheit der Kommissionsmitglieder gebilligt und vom Präfekten der Glaubenskongregation zur Publikation autorisiert – Leseanweisung und Rezeptionsvorgabe für das Verständnis des Glaubenssinns der Gläubigen. Dass Reflexions-, Vertiefungs- und Klärungsbedarf bestand, zeigt bereits die Tatsache, dass der *sensus fidei* in diesem Gremium in einem mehrjährigen Prozess thematisiert wurde. Wie viel theo-

³⁵ Vgl. das dogmatische Handbuch von Wolfgang Beinert, Theologische Erkenntnislehre, in: ders. (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd. 1, Paderborn u. a. 1995, 47–200.

³⁶ Im Gefüge des „Vaters“ der *loci-theologici*-Systematik, Melchior Cano, ist zunächst an dessen dritten *locus*, die *auctoritas Ecclesiae catholicae*, zu denken, als deren Vollzugsform der *sensus fidei* verstanden werden könnte.

³⁷ Zum Verständnis und zur Systematik der *loci theologici* vgl. Julia Knop, Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 181–212 (zu Melchior Cano) und 259–331 (für eine heutige Aufbereitung).

³⁸ Siehe Anm. 1; Stellenangaben im Folgenden in Klammern im Text.

logisch in diesem *topos* steckt und ertragreich die Beschäftigung mit ihm sein kann, bekundet der schiere Umfang des Dokuments: 90 Druckseiten entfalten, was das Konzil in wenigen Zeilen programmatisch initiierte. Hier kann es lediglich darum gehen, die zentralen Rezeptionslinien des Dokuments im Verhältnis zu *Lumen gentium* zu skizzieren.

Gleich zu Beginn markieren die Verfasser mit geradezu demonstrativer Bestimmtheit den systematischen Ort des *sensus fidei*:

„Das Konzil verbannt die Karikatur einer aktiven Hierarchie und der passiven Laien, insbesondere die Vorstellung einer strikten Unterscheidung zwischen einer lehrenden Kirche (*Ecclesia docens*) und der lernenden Kirche (*Ecclesia discens*), und lehrt, dass alle Getauften auf ihre je eigene Weise an den drei Ämtern Christi als Prophet, Priester und König teilhaben. Insbesondere lehrt das Konzil, dass Christus sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, sondern auch durch die Laien erfüllt.“ (Nr. 4)

Deutlicher kann man die ekklesiologische Entwicklung, die die Konzilsdebatte in dieser Frage genommen hat, kaum untermauern. Die umfang- und kenntnisreiche exegetische und theologiehistorische Rekonstruktion (Nr. 7–47) tut ein Übriges, um die indizierte Entgegensetzung aktiver und (abgeleiteter passiver) kirchlicher *infallibilitas in credendo* im Katholizismus der Neuzeit für theologisch unangemessen zu erklären. Damit hebt man zugleich die Prozessualität und die Kontextualität theologischer Reflexion und lehramtlicher Entscheidungsfindung ins Bewusstsein, in der Um- und Abwege nicht nur prinzipiell möglich, sondern (kirchen-) geschichtlich manifest sind.

Mit Hilfe thomasischer Modellierung der Tugend des Glaubens füllt das Dokument der CTI sodann die definitorische und konzeptuelle Lücke, die, wenn nicht die Debatten und die theologische Bildung der Konzilsteilnehmer, so doch die Beschlusstexte des Konzils, gelassen haben (Nr. 49–59). Die scholastische Terminologie und Modellbildung dürfte es heutigen Lesern nicht unbedingt erleichtern, den Gedankengang mitzuverfolgen, zumal eine Übersetzung dieser Konzepte in heutige Reflexionskultur und Modellbildung nur andeutungsweise geschieht. Sie ist jedoch als Erläuterung dessen, was die Konzilstexte implizit voraussetzen, ohne es eigens zu entfalten, hilfreich. Dies gilt besonders für die in heutiger Modell-

bildung nur schwer einzulösende Überzeugung, dass der Glaube selbst als Gabe zu verstehen und sein „Instinkt“, der *sensus fidei*, darum sakramental grundgelegt gedacht werden kann.³⁹ Als in Taufe und Firmung geschenkte Teilhabe an dem, was Christi Würde und Sendung ausmacht – in diesem Kontext: am *munus propheticum* – kann Glaube in einer echten Balance von Gnade und Freiheit, Gabe und Antwort verständlich werden. Weder ein sakramentalistischer Automatismus noch eine Kombination aus Ratio und formaler Kirchengliedschaft, sondern die Dynamik eines in geschenkter „Gott-belehrbarkeit“ gründenden Glaubens konstituiert die Gewissheit des *sensus fidei*, der als Gespür resp. Befähigung zur Unterscheidung der Geister konzipiert wird (Nr. 55–59).

Damit ist die oben angedeutete Problematik des Zueinanders von Sakrament und Glaube, formalen und qualitativen Kriterien in der Frage nach der Validität eines Glaubenszeugnisses angesprochen. Darum geht es im vierten Kapitel des Papiers, wo die Autoren auf konstruktive, nicht abgrenzende Weise sechs „Dispositionen“ eines authentischen *sensus fidei* (Nr. 88–105) beschreiben.⁴⁰ In ihnen wird die konziliare Grundüberzeugung deutlich, dass der *sensus fidei* tauftheologisch zu begründen ist und nicht die so genannten Laien im Gegenüber zum Klerus, sondern die ganze Kirche als geistgetragene Gemeinschaft des Glaubens meint.⁴¹ Es werden keine „Laientugenden“ entfaltet, sondern christliche Haltungen, an denen man einen Christen, sei er „Laie“ oder professioneller Theologe, sei er

³⁹ Zudem ist mit dem Konzept der Konnaturalität des Glaubens mit seinem Gegenstand (Nr. 50f.) die Frage nach dem Woher der kirchlichen *infallibilitas in credendo* zumindest modellhaft beschrieben.

⁴⁰ Auf eine (biblisch-) theologische Skizze folgt jeweils eine handliche Synthese: „Die Subjekte des *sensus fidei* sind Mitglieder der Kirche, die ...“ Im Einzelnen werden genannt: eine praktische und affektive Verbundenheit mit der Gemeinschaft und dem Glauben der Kirche, das *sentire cum Ecclesia* (Nr. 89–91); die Pflege des geistlichen Lebens und geistlicher Schriftlektüre (Nr. 92–94); das aktive Bemühen um einen reifen *intellectus fidei* (Nr. 95f.); die Anerkennung der Trias von Schrift, Tradition und Lehramt als maßgeblicher Lehrinstanzen der Kirche (Nr. 97f.), das Streben nach Heiligkeit, Frieden und Gerechtigkeit in der Nachfolge Christi (Nr. 99–103) und schließlich die konstruktive Mitarbeit am Aufbau und an der Einheit der Kirche (Nr. 104f.).

⁴¹ Das wird in der Überschrift von Kapitel 3.1b gut deutlich, wo vom Beitrag der Laien zum *sensus fidelium* die Rede ist, die Gruppe der Nichtgeweihten also gerade nicht vollumfänglich mit dem Subjekt des *sensus fidei* identifiziert wird.

getauft oder getauft und ordiniert, erkennen möge. Im Sinn von LG 12,1 werden *sensus* und *consensus fidei* aufeinander bezogen: Im Einvernehmen der Getauften, die als Glaubensgemeinschaft die Nachfolge Christi leben mögen, manifestiert sich ekklesiale *infallibilitas in credendo*. Jede der genannten Haltungen enthält eine Dynamik, kann progredieren, aber auch regredieren. Das entspricht einem konsequent dynamischen Verständnis des Glaubens als biographischer Entfaltung der Taufberufung in der Kirche, wie dies v.a. in LG, DV und AA zum Ausdruck kommt.⁴² Darum hat der *sensus fidei* nicht nur bewahrende, sondern auch kritische und konstruktive Bedeutung für die Inkulturation des Glaubens in die jeweilige Zeit und Gesellschaft (Nr. 65.68–70). Die Kirche wird in allen ihren Gliedern als Subjekt der Aneignung der göttlichen Offenbarung beschrieben. Diesem Anspruch ist die innerkirchliche Rollen- und Kompetenzzuschreibung, etwa der Theologie (Kritik, Klärung und Reflexion) und des Lehramts (Entscheidungskompetenz im Dienst an der Einheit), zugeordnet.

Warum das Dokument dem Impuls des Vorgängerpapiers⁴³ derselben Kommission, den *sensus fidei fidelium* der theologischen Modellbildung als echten *locus theologicus* zu empfehlen, nicht beherzter folgt, sondern diese Option lediglich unkommentiert erwähnt (Nr. 5, Anm. 5), bleibt offen, zumal Möglichkeit und Sinn dieser Beschreibung kaum abzuweisen sind.

Auch was die Frage der Operationalisierung und möglicher Repräsentanzen des *sensus fidei* angeht, bleibt das Papier verhalten. Das ist einerseits konsequent, insofern der Glaubenssinn mit *Lumen gentium* keine Laienqualität meint, sondern ein dem Glaubensleben korrespondierendes vorreflexives Gespür zur Identifikation dessen, „was Christum treibet“ (z. B. Nr. 49, 53f., 57, 61f.). Es liegt sowohl kirchlichen Ämtern und Aufgaben als auch der theologischen Konzeptualisierung des Glaubens voraus, ist also weder mit dem *intellectus fidei* noch mit der Theologie als solcher noch mit einem Stand oder Amt in der Kirche identisch und darum nicht leicht zu erheben.

Andererseits bleiben Konflikte natürlich nicht aus. LG 25,3 formulierte (lediglich) die theologische Gewissheit des allgemeinen Konsen-

⁴² Vgl. dazu Julia Knop, Christsein (s. Anm. 37).

⁴³ Internationale Theologische Kommission, Theologie heute. Perspektiven, Prinzipien und Kriterien (29.11.2011), (AH 264) Bonn²2014, 35.

ses in einer Frage, die in eine letztinstanzliche Entscheidung mündete. Das Dokument der ITC thematisiert diese Situation auch als Frage gelungener oder misslungener Konsultationsprozesse (Nr. 120–123). Das entspricht der Verabschiedung einer polaren Gegenüberstellung von *ecclesia docens et discens*, Lehre und Gehorsam zugunsten der gesamtkirchlichen Integration in das *munus propheticum Christi* (Nr. 4). Gleichgültigkeit oder offene Ablehnung einer lehramtlichen Weisung durch einen erheblichen Teil der Kirche kann auf dieser Basis nicht monokausal auf Glaubensmangel oder fehlende kirchliche Identifikation zurückgeführt werden, sondern ist als Krisenphänomen des kirchlichen Zeugnisses und der innerkirchlichen Kommunikation und Konsultation ernst zu nehmen. Damit ist ein Konflikt zwar noch lange nicht gelöst, allerdings eröffnen sich Lösungsoptionen jenseits von Disziplinierung und Exklusion.