

Lehramt und Glaubenssinn

Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis – aus aktuellem Anlass

von Judith Hahn

Ein Beitrag zum Glaubenssinn des Gottesvolkes in seiner kirchenrechtlichen Relevanz? Erscheint auf den ersten Blick redundant, haben sich, seit die Konzilsväter in Nr. 12 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* mit dem *supernaturalis sensus fidei totius populi* dem pneumatologisch-communialen Element in den ekklesiologischen Debatten neue Betonung verliehen, nicht allein systematische Theologinnen und Theologen, sondern nicht wenige Kanonistinnen und Kanonisten mit der Frage befasst. Es liegen monographische Schriften vor, in denen sich die Verfasser mit dem Problem auseinandersetzen, welche rechtlichen Implikationen sich aus dem theologischen Topos des Glaubenssinns ergeben,¹ ferner eine Vielzahl kleinerer Beiträge, die es in sich haben und die die kirchenrechtlichen Debatten bis heute prägen.² Wie viel allein aus kanonistischer Sicht zur Frage der insti-

¹ Zu nennen ist Christoph Ohlys grundlegende Dissertation zur theologischen wie rechtlichen Relevanz des Glaubenssinns in diachronisch-theologiegeschichtlicher und synchronisch-ekklesiologischer wie verfassungsrechtlicher Perspektive sowie einen sie flankierenden Beitrag im Archiv für katholisches Kirchenrecht (vgl. C. 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*, St. Ottilien 1999, im Folgenden: Ohly, *Sensus fidei fidelium*, St. Ottilien 1999; *ders.*, *Der Glaubenssinn der Gläubigen. Ekklesiologische Anmerkungen zum Verständnis eines oft missverstandenen Phänomens im Beziehungsverhältnis von Dogmatik und Kanonistik*, in: *AfkathKR* 168 [1999], 51–82, im Folgenden: Ohly, in: *AfkathKR* 168 [1999]). Ferner Dominik Burghardts wenig später erschienene Dissertation zur verfassungsrechtlichen Relevanz des Glaubenssinns und seiner Bedeutung für die kirchenrechtliche Interpretationslehre aus dem Jahr 2001 (vgl. D. Burghardt, *Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des sensus fidei im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze*, Paderborn 2002, im Folgenden: Burghardt, *Glaubenssinn*, Paderborn 2002).

² Nicht abschließend seien genannt: Ilona Riedel-Spangenbergers Artikel in der Festschrift für Heinz Feilzer aus dem Jahr 1993, in dem explizit die verkündigungsrechtlichen Implikationen

tutionell-rechtlichen Rezeption des Glaubenssinns beigetragen wurde – und das über kanonistische Schul- und methodologische Selbstverständnissgrenzen hinweg – verdeutlicht die Relevanz des Themas bis heute³ und

der Glaubenssinnlehre entfaltet werden (vgl. I. Riedel-Spangenberg, *Der Verkündigungsdienst (munus docendi) der Kirche und der Glaubenssinn des Volkes Gottes (sensus fidelium)* in: Heinz, Andreas/Lentzen-Dies, Wolfgang/Schneck, Ernst (Hrsg.), *Wege der Evangelisierung. Heinz Feilzer zum 65. Geburtstag*, Trier 1993, 193–206, im Folgenden: Riedel-Spangenberg, in: FS Feilzer, Trier 1993), Werner Böckenfördes „Statement“ auf der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen 1994, in dem der Verfasser mit Sensibilität für die kirchlichen Transformationsprozesse eine neue vom Glaubenssinn-gedanken theologisch gestützte Rolle der Laiinnen und Laien in der Kirche andenkend (vgl. W. Böckenförde, *Statement aus der Sicht eines Kirchenrechtlers auf der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen zum Thema „Der Glaubenssinn des Gottesvolkes“*, in: Lüdecke, Norbert/Bier, Georg (Hrsg.), *Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche. Gedenkschrift für Werner Böckenförde (FzK 37)*, Würzburg 2006, 161–166, im Folgenden: Böckenförde, in: GS Böckenförde, Würzburg 2006), mehrere Beiträge von Eugenio Corecco, in denen dieser den Glaubenssinn vor dem Hintergrund der konziliaren Lehre als rechtlich konsequent zu konkretisierendes Desiderat herausarbeitete (vgl. E. Corecco, *Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC*, in: *ders.*, *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht*, hrsg. von Libero Gerosa und Ludger Müller, Paderborn u. a. 1994, 85–108, im Folgenden: Corecco, *Voraussetzungen*, in: *ders.*, *Ordinatio fidei*, Paderborn u. a. 1994; *ders.*, *Aspekte der Rezeption des Vatikanum II im neuen Codex Iuris Canonici*, in: *ders.*, *Ordinatio fidei*, Paderborn u. a. 1994, 109–157, im Folgenden: Corecco, *Rezeption*, in: *ders.*, *Ordinatio fidei*, Paderborn u. a. 1994), der Beitrag von Rinaldo Bertolino im Archiv für katholisches Kirchenrecht aus dem Jahr 1994, in dem Verf. umfänglich den konziliaren, systematischen sowie kanonistischen Diskussionstand zur Glaubenssinnfrage aufarbeitet (vgl. R. Bertolino, *Sensus fidei, Charismen und Recht im Volk Gottes*, in: *AfkathKR* 163 [1994], 28–73, im Folgenden: Bertolino, in: *AfkathKR* 163 [1994]), Sabine Demels Arbeiten, in denen aus dem Glaubenssinn beteiligungsrechtliche Konsequenzen abgeleitet werden (statt vieler: vgl. S. Demel, *Sensus fidelium. Der Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes: Fromme Floskel oder erfahrbare Wirklichkeit?*, Vortrag auf der 16. Bundesversammlung der KirchenVolks-Bewegung Wir sind Kirche am 23. Okt. 2004, Regensburg, hrsg. von der KirchenVolks-Bewegung Wir sind Kirche, München 2004, im Folgenden: Demel, *Sensus fidelium*, München 2004), Georg Biers Artikel in der Festschrift für Klaus Lüdicke aus dem Jahr 2008, in dem der Verfasser die kirchliche Verfassungs- und Entscheidungsstruktur zum Anlass nimmt, um sich skeptisch hinsichtlich der vordem genannten Beiträge zu äußern, die unter Berufung auf den Glaubenssinn eine maßgebliche Änderung mitbestimmungsrechtlicher Strukturen in der Kirche einfordern (vgl. G. Bier, *Wir sind Kirche. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes in kirchenrechtlicher Sicht*, in: Meier, Dominicus/Platen, Peter/Reinhardt, Heinrich J. F./Sanders, Frank [Hrsg.], *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres [BzMK 55]*, Essen 2008, 73–97, im Folgenden: Bier, in: FS Lüdicke, Essen 2008).

³ Vgl. Burghardt, *Glaubenssinn*, Paderborn 2002, 337.

zeigt zugleich an, dass bleibender rechtssystematischer Klärungs- wie konzeptionell-rechtlicher Konkretisierungsbedarf besteht.

Doch warum das Thema nun und im vorliegenden Kontext erneut aufrollen? Weil derzeitige Ereignisse in der Kirche die Frage nach dem Glaubenssinn und seinen rechtlichen Konkretisierungsformen aktualisieren und eine gegenwartsrelevante Relektüre der vorliegenden Ansätze nahelegen. So treten in den kirchenamtlichen Reaktionen auf die Transformationsprozesse, in denen sich die Kirche befindet, Phänomene auf, die man als Hinweise auf ein verstärktes Interesse der Amtskirche an den Ansichten und Meinungen des Kirchenvolkes deuten kann. Ein besonders augenfälliges Zeichen setzte der Vatikan im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014 „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung“, das 2013 vom Generalsekretär der Bischofssynode den Teilkirchen überstellt wurde.⁴ Diesen wurde es darin zur Aufgabe gemacht, eine Bestandaufnahme zu leisten, welche Selbstverständnisse und Überzeugungen im Hinblick auf Ehe und Familie in den jeweiligen Kirchen gepflegt und gelebt werden und wie sich diese zu den kirchenamtlichen Lehren in diesen Fragen verhalten. Zu diesem Zweck wurde im Vorbereitungsdokument ein Fragebogen lanciert, der neun Fragekomplexe zu den diversen Konfliktfeldern ehe- und familientheologischer Provenienz umfasst.

Während das Genre des Vorbereitungsdokuments im Vorlauf einer Bischofssynode ein übliches ist, ist der in ihm enthaltene Frageteil ein Novum – ein ungewöhnlicher Modus der Informationsgewinnung, den Daniel Deckers in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung als etwas bis dato „Undenkbare“⁵ charakterisierte. Nicht die Befragung als solche ist hierbei die Neuheit. Das offenbart der Blick in die Kirchengeschichte, der unter anderem im Vorfeld der marianischen Dogmatisierungen 1854 und 1950 unter den Bischöfen durchgeführte Befragungen aufdeckt.⁶ Höchsthierarchische Erkundigungen – „bei den Diözesanbischöfen“⁷, so Georg Bier

nachhallend nach einem Gedankenstrich in seinem Beitrag für die Festschrift Lüdicke 2008. Hierdurch macht er deutlich, dass amtskirchliche Erhebungen bisher nicht auf die Meinung des gesamten Gottesvolkes gezielt hätten. Die aktuelle Befragung ist so geartet neuartig: zwar keine binnenkirchliche Volksbefragung in Reinform, insoweit den vom Generalsekretär der Bischofssynode adressierten Bischöfen die Entscheidung über den Erhebungsmodus offengehalten und ihnen nicht die direkte Befragung der kirchlichen Basis vorgeschrieben wurde.⁸ Jedoch wurde Rückmeldung über das an der Basis verbreitete und gelebte Selbstverständnis eingefordert. Und indem dergestalt primatial-amtskirchlich das Wissen um die ortskirchlich geteilten Überzeugungen und Meinungen als relevant ausgewiesen wird, stellt sich die Frage nach der theologischen Bedeutung und Dignität dieser ortskirchlichen Überzeugungen wie gleichermaßen nach ihrer rechtlichen Einordnung – ihrem verfassungsrechtlichen Ort und ihrer verkündigungsrechtlichen Bedeutsamkeit. In diesem Sinne bemerkt Daniel Deckers: „Im Kern enthält die Umfrage die Aufforderung an die Gläubigen, sich nicht nur als Objekt kirchlicher Verkündigung und als willenloser Adressat von Normen zu verstehen, sondern als Subjekt des Glaubens und einer von der Lehre der Kirche inspirierten, aber vor dem eigenen Gewissen geprüften Praxis. In der in jüngerer Zeit etwas vernachlässigten Tradition der Kirche sprach man in solchen Fällen vom *sensus fidei*, dem Glaubenssinn des Gottesvolkes.“⁹ So stellt sich die Frage nach der Anknüpfbarkeit der derart organisierten Kommunikationsprozesse an die Glaubenssinnfrage; überdies die Frage, wie Kommunikation zwischen Amtskirche und Gottesvolk entsprechend ihrer theologischen Relevanz rechtlich zu organisieren ist.

⁴ Einsehbar unter http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/Dossiers_2012/2013_Vorbereitungsdokument-Bischofssynode.pdf (Zugriff 11. Febr. 2014).

⁵ Deckers, Franziskus will es wissen, 10. Febr. 2014, <http://www.faz.net/aktuell/politik/befragung-der-kirchenmitglieder-franziskus-will-es-wissen-12793016.html>, im Folgenden: Deckers, Franziskus, FAZ (Zugriff 10. Febr. 2014).

⁶ Vgl. Bier, in: FS Lüdicke, Essen 2008, 92.

⁷ Ebd.

⁸ In Folge wurden auch von den deutschen Bischöfen sehr unterschiedliche Erhebungsmodi gewählt: die Erhebung durch Befragung der diözesanen Räte und Gremien, einzelner Fachleute und Einzelpersonen oder die Befragung aller Gläubigen bzw. aller Interessierten mit einem allen zugänglichen *online*-Fragebogen.

⁹ Deckers, Franziskus, FAZ, 10. Febr. 2014.

1. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes

Im Kern der Glaubenssinndebatte steht die pneumatologisch-ekklesiologische Kernpassage der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, in der die Konzilsväter den Glaubenssinn des gesamten Gottesvolkes als gesamtkirchliches Irrtumsfreiheitspotential auswiesen: „Die Gesamtheit der Gläubigen, die die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20 und 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“ (Nr. 12).

a) Geistwirken in Individuum und Gesamtkirche

Der Glaubenssinn ist Gabe des Geistes, durch Taufe und Firmung geistgestiftete Wahrheits- und Erkenntnisfähigkeit der Gläubigen – des geistbegabten Individuums wie der kirchlichen Gemeinschaft als ganzer. So wird mit dem *sensus* eine Glaubenskompetenz angesprochen, die mehrere Akteursebenen aufweist, eine individuelle wie eine gemeinschaftliche. „Der Gläubige wird durch die Geistbegabung subjektiv fähig, in die Zusammenhänge der Glaubenswahrheiten einzudringen“¹⁰. Zugleich ist diese Bega-

¹⁰ Ohly, in: AfkathKR 168 (1999), 58; Im Hinblick auf die im Folgenden gewählte ausschnittshafte Relektüre theologischer Positionen zur Glaubenssinndebatte kann man methodisch kritisch anfragen, inwieweit es statthaft ist, ekklesiologisches Selbstverständnis durch kanonistische Stimmen zu repräsentieren. Denn die im Folgenden verarbeitete Sekundärliteratur entstammt großteils aus kanonistischer Feder – wenngleich die in ihre vertretenen Positionen in unmittelbarer Auseinandersetzung mit der konziliaren Lehre sowie deren systematisch-theologischer Kommentierung erarbeitet wurden. Insoweit jedoch, wie eingangs belegt, die kanonistischen Beiträge zum ekklesiologischen Topos des Glaubenssinns eine umfängliche Auseinandersetzung mit der systematischen Theologie leisten, erscheint es mir zum einen als statthaft, meine

bung des Individuums nie ohne ihren kirchlichen Kontext – ohne die *communio cum Ecclesia* – zu denken.¹¹ „Erstens ist offensichtlich jedes Glied des Gottesvolkes mit dem Geist begabt; und zweitens hat genauso offensichtlich kein einzelnes Glied den Geist in Fülle. Das wiederum bedeutet: In der Kirche als Volk Gottes kommt es entscheidend darauf an, dass alle ihre Glieder mit ihren (unterschiedlichen) Geistgaben zusammenwirken.“¹²

In Nr. 12 der Kirchenkonstitution steht der Glaubenssinn der Gesamtkirche im Mittelpunkt.¹³ Es ist somit nicht der „Glaubenssinn einzelner oder bestimmter Gruppen“¹⁴ gemeint, sondern der der Kirche als ganzer. Dabei bildet der Glaubenssinn des einzelnen die Voraussetzung des Glaubenssinns der Gesamtkirche.¹⁵ „Der Glaubenssinn des Einzelnen, der *sensus fidei*, trägt bei zum *con-sensus* aller und hat auf dieser Weise Teil am Glaubenssinn des Gottesvolkes.“¹⁶ In diesem Sinne erweist sich der Glaubenssinn als eine „dem einzelnen Gläubigen in seiner Zugehörigkeit zum Gottesvolk gnadenhaft innewohnende Erkenntnis- und Unterscheidungsfähigkeit in Bezug auf Glaubensinhalt und Glaubensleben, die als unverfügbare, quasicharismatische Gabe des Heiligen Geistes in Taufe und Firmung begründet ist und mit der Verwirklichung der *communio* seines Trägers mit Gott und der Kirche graduell korreliert. Er wird unter anderem dann in der Kirche konkret wirksam, wenn Gläubige aller Stände durch ihr vielfältiges Zeugnis einen qualitativ-repräsentativen Konsens (*consensus fidelium*) zum Ausdruck bringen, der

eigene Relektüre auf Beiträge zu stützen, die meiner eigenen Fachkultur entstammen und in rezeptiv-kritischer Auseinandersetzung mit systematisch-theologischen Stimmen gewonnen wurde. Zum anderen halte ich dieses Vorgehen für gerechtfertigt, insoweit die systematischen Überlegungen im folgenden Beitrag „Vorklärungen“ sind, die als Basis zur Beantwortung der Frage nach den rechtlichen Konsequenzen des Glaubenssinntopos dienen. Wie man letztere beantwortet, hängt jedoch nicht zuletzt vom Standpunkt ab, den man in der systematischen Frage einnimmt. Daher ist vorliegend vor allem von Interesse, wie der Glaubenssinn in kanonistischer Perspektive erschlossen und gedeutet wird – und welche rechtlichen Folgen mit ihm in Konsequenz verbunden werden.

¹¹ Vgl. Burghardt, *Glaubenssinn*, Paderborn 2002, 343.

¹² Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 7.

¹³ Vgl. Bier, in: FS Lüdicke, Essen 2008, 81.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Ebd.; vgl. Ohly, in: AfkathKR 168 (1999), 54; Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 7–8, unter Bezugnahme auf H. Vorgrimler, Vom „*sensus fidei*“ zum „*consensus fidelium*“, in: *Concilium* 21 (1985), 237.

nicht im Widerspruch zu dem vom kirchlichen Lehramt dargelegten depositum fidei steht.¹⁷

b) Dynamik von Amt und Gottesvolk

Die Unfehlbarkeit des Glaubenssinns wird dabei konziliar in mehrerer Hinsicht konturiert. Sie ist Geistesgabe des gesamten Gottesvolkes, das sich in der „*communio cum Deo et Ecclesia*“¹⁸ weiß. Und sie ist zu denken in der Dialektik aus amtskirchlicher Leitung und Volk Gottes. So bildet das hierarchische Element in der Kirche einen notwendigen Kontrapunkt des Gesamtvolkes in der Erschließung von Glaubenswahrheiten, jedoch nicht im Sinne eines Dualismus aus Amt und Basis, sondern als ein aus dem Volk Gottes heraus erzeugtes und im Volk Gottes verbleibendes Gegenüber. Dergestalt charakterisiert der Kirchenrechtler Helmuth Pree unter Berufung auf Johannes Pauls II. Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Pastores gregis* (Nr. 44) die Dynamik von Amt und Volk als binnengemeinschaftlich erzeugte Differenz: „Die Leitungsautorität bildet notwendigerweise zu den von ihr betroffenen Gläubigen ein *Gegenüber*, sie muss hoheitlich lehren, entscheiden, bedarfsfalls korrigierend eingreifen – steht aber dennoch *in* der Gemeinschaft dieser Gläubigen.“¹⁹ Die Hierarchie steht also im Dienst an der Einheit. Ihr obliegt die Sorge dafür, dass die charismatisch bedingte kreative Pluralität in der Kirche dem Einheitsparadigma unterstellt bleibt. So erweist sich der Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes als „eine der ganzen Kirche als am prophetischen Amt Christi teilhabender

¹⁷ Burghardt, *Glaubenssinn*, Paderborn 2002, 337; zur begrifflichen Differenzierung zwischen *sensus fidei*, *instinctus fidei*, *sensus Ecclesiae*, *consensus fidelium*, *sensus laicorum* und *pastorum* sowie *receptio fidei* siehe Ohly (vgl. Ohly, *Sensus fidei fidelium*, St. Ottilien 1999, 285–293; ders., *Der Glaubenssinn der Gläubigen*, in: *AfkathKR 168* (1999), 58–60); leicht abweichend der terminologische *usus* bei Burghardt (vgl. Burghardt, *Glaubenssinn*, Paderborn 2002, 18). Vorliegend werden die Begriffe wie folgt genutzt: Der *sensus fidei* ist, wenn er von der ganzen Kirche als *communio* bekundet wird, *sensus fidelium*. Dieser wiederum strebt den *consensus fidelium* – Glaubenskonsens – an, die „Übereinstimmung der Glaubenden in bestimmten Inhalten des Glaubens und die gemeinsame Äußerung dieser Übereinstimmung zugunsten einer widerspruchsfreien und wirksamen Verkündigung der Kirche“ (Riedel-Spangenberg, in: *FS Feilzer*, Trier 1993, 194).

¹⁸ Burghardt, *Glaubenssinn*, Paderborn 2002, 343.

¹⁹ H. Pree, *Kirchliche Leitungsgewalt. Aspekte ihrer Anwendung und Reichweite*, in: *AfkathKR 181* (2012), 48.

hierarchisch strukturierterer *communio fidelium* durch den Hl. Geist geschenkte Gabe des übereinstimmenden erkennenden Bewusstseins hinsichtlich einer durch den Glaubenssinn selbst prozessual entstandenen Glaubensüberzeugung. Diese ist an die Vorgaben der Hl. Schrift und der Tradition gebunden und wird unter der beständigen Leitung des kirchlichen Lehramtes im Glaubenskonsens geäußert sowie im Leben voller angewendet. Der Glaubenssinn aller Gläubigen bringt auf diese Weise die Unfehlbarkeit der ganzen Kirche im Glauben [...] zum Ausdruck.²⁰

c) Wahrheit statt Mehrheit

Insoweit Irrtumfreiheit allein dem Glaubenssinn der Gesamtkirche zukommt, wird ausschließlich ein konsensualer Akt der Gesamtkirche als Wahrheitsaufweis akzeptiert. Wahrheit plausibilisiert sich in Übereinstimmung und nicht in Mehrheitsverhältnissen.²¹ Daher lasse sich Glaubenskonsens „nicht experimentell erzwingen oder nach parlamentarisch-demokratischen Modellen abfragen“²², „die Stimme der öffentlichen Meinung oder das überzeugende Wirken der Kommunikationsmittel scheint nicht ausreichend zu sein.“²³ Es handelt sich vielmehr beim Glaubenssinn um ein geistgewirktes Phänomen der Übereinstimmung des Gottesvolkes in einer Glaubensfrage, das „nicht mit einer rein öffentlichen Meinung in der Kirche, mit Tendenzen innerhalb der Theologie, nicht mit soziologischen Statistiken oder einfach Mehrheitsbeschlüssen über Glaubens- und Sittenfragen gleichgesetzt und erhoben werden kann.“²⁴ So hält Dominik Burghardt in seiner Dissertationsschrift fest: „Zum theologischen Konzept des Glaubenssinnes [...] gehört sein *qualitatives* Verständnis, das nicht von

²⁰ Ohly, in: *AfkathKR 168* (1999), 57.

²¹ Vgl. Ohly, *Sensus fidei fidelium*, St. Ottilien 1999, 291; Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 6; zur Kritik an der Wahrheitsfähigkeit des Mehrheitsprinzips: vgl. auch Ratzinger, Joseph, *Was die Welt zusammenhält. Vorphilosophische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, hrsg. von Florian Schuller, Freiburg im Breisgau u. a. 2005, 43; Benedikt XVI., *Ansprache im Deutschen Bundestag vom 22. Sept. 2011*, in: *Gedenkschrift zum Besuch von Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag*, hrsg. vom Referat Öffentlichkeitsarbeit des Deutschen Bundestags, Berlin 2011, 10.

²² Burghardt, *Glaubenssinn*, Paderborn 2002, 344.

²³ Bertolino, in: *AfkathKR 163* (1994), 66.

²⁴ Ohly, in: *AfkathKR 168* (1999), 74–75.

quantitativem Majoritätsdenken bestimmt ist, sondern ihn in Korrelation zur Gemeinschaft seines Trägers mit Gott und der Kirche sieht.²⁵ Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, dass sich Konsensbildung und Wahrheitsfindung als ein Prozess darstellen kann, den „Spannungen, Meinungsverschiedenheiten und Streit“²⁶ prägen.

d) Erkenntnis oder Bekräftigung?

Die knappe Relektüre der kanonistisch-systematischen Erfassung des Glaubenssinn offenbart eine bis *dato* über kanonistische Schul- und methodologische Selbstverständnisgrenzen hinweg vergleichsweise einheitliche Deutung der konziliaren Texte. Doch bei der Frage nach der Funktion des Glaubenssinn in den dynamischen Prozessen theologischer Wahrheitsfindung und Erkenntnisgewinnung zeigen sich erste Differenzen – mit Folgen für die Einschätzung der rechtlichen Konsequenzen. Zwei Positionen lassen sich – um der Sichtbarmachung der Diskrepanz willen vergrößert schematisiert – aus der Literatur herauschälen. So finden sich zum einen Ansichten, die den Glaubenssinn als *locus theologicus* bewerten,²⁷ als „Erkenntnismedium für [...] Strukturelemente göttlichen Rechts“²⁸, als „eigenständige Erkenntnis- und Bezeugungsinstantz des Glaubens“²⁹. In dieser Lesart ist der Glaubenssinn dynamisches Medium theologischer Wahrheitsfindung durch das Gottesvolk, das in der dialektischen Dynamik aus im Volk Gottes erkannter und artikulierter Überzeugung und amtskirchlich-lehramtlicher Überprüfung und Bekräftigung des Erkannten zum Tragen kommt.³⁰ Eine Erkenntnis, die in diesem Prozess Überzeugungskraft für die gesamte Kirche entfalte, lasse sich bisweilen auf amtlich-lehramtliche Initiative, bisweilen aber auch auf einen individuell-charismatischen Ursprung oder auf

²⁵ Burghardt, Glaubenssinn, Paderborn 2002, 343.

²⁶ Demel, Sensus fidelium, München 2004, 8, unter Bezugnahme auf W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in der systematischen Theologie, in: Koch, Günter (Hrsg.), Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993, 58–59; H. Vögrinler, Vom „sensus fidei“ zum „consensus fidelium“, in: Concilium 21 (1985), 240.

²⁷ Vgl. Bertolino, in: AfkathKR 163 (1994), 65.

²⁸ Burghardt, Glaubenssinn, Paderborn 2002, 338.

²⁹ Demel, Sensus fidelium, München 2004, 7.

³⁰ Vgl. Burghardt, Glaubenssinn, Paderborn 2002, 338; Demel, Sensus fidelium, München 2004, 7.

Überzeugungen zurückführen, die zunächst in einem Teil des Gottesvolkes gepflegt und gelebt wurden. So ist diesem Modell zufolge denkbar, dass Überzeugungen an der kirchlichen Basis, wenn in den gesamt kirchlichen Diskurs eingespeist, im Prozess ihrer Rezeption durch das gesamte Gottesvolk unter Leitung des Lehramts als Glaubenswahrheiten erkannt werden und so zu einer vom Glaubenssinn der Gesamtkirche getragenen Glaubensaussage gerinnen.

Zum anderen finden sich kanonistische Positionen, die die dynamische Funktion des individuellen Glaubenssinn der Getauften zurückgenommener beschreiben. So weist Georg Bier darauf hin, dass sich der Lektüre der Konzilstexte (vor allem *Lumen gentium*, Nr. 12) kein Hinweis darauf entnehmen lasse, dass der Glaubenssinn ein Potential der Gläubigen kennzeichne, eine Wahrheit aufzuspüren und neu zu entdecken, er vielmehr die Befähigung zur Vertiefung amtskirchlich-lehramtlich präsentierter Wahrheiten beschreibe.³¹ Bier argumentiert hiermit gegen basiskirchliche und kirchenrechtswissenschaftliche Auffassungen, man könne unter Berufung auf den theologischen Topos des Glaubenssinn die Stimme des Kirchenvolkes gegen die amtskirchlich-lehramtliche Meinung in Stellung bringen.³²

In ähnlicher Weise korreliert Christoph Ohly in seinen Beiträgen die dem Glaubenssinn aller Gläubigen einwohnende *infallibilitas in credendo* mit der spezifisch amtlich-lehrhaften *infallibilitas in docendo*.³³ Während die weihebasierte Befähigung, mit apostolischer Autorität und Verbindlichkeit zu lehren, einen Teil des Gottesvolkes zur amtlichen Lehre bestimme,³⁴ verleihe der Geist den einzelnen Getauften in seiner pneumatologisch-individuellen Ausprägung den Glaubenssinn als Fähigkeit, in der amtlichen Lehre das Wort Gottes zu erkennen und anzunehmen, den Glauben zu vertiefen und eine intensivere Glaubenspraxis zu entwickeln.³⁵ In diesem Sinne schenke der Glaubenssinn der Gesamtheit der Gläubigen die Fähigkeit zur gläubigen Annahme der Glaubenslehren und orientiere sie in dieser empfangenden Haltung auf das hierarchisch organisierte Lehramt. Entsteht so Glaubenskonsens der Gesamtkirche, offenbare der

³¹ Vgl. Bier, in: FS Lüdcke, Essen 2008, 79–80.

³² Vgl. ebd., 83.

³³ Vgl. Ohly, Sensus fidei fidelium, St. Ottilien 1999, 336–339; Ohly, in: AfkathKR 168 (1999), 70.

³⁴ Vgl. Ohly, in: AfkathKR 168 (1999), 57.

³⁵ Vgl. Ohly, Sensus fidei fidelium, St. Ottilien 1999, 321–324.

Glaubenssin seine „*communio*-ekkesiologische Komponente“³⁶ als dem gesamten Volk zukommende *infallibilitas in credendo*. Die im beschriebenen Modell gekennzeichnete Zuordnung von hierarchisch organisiertem Amt und Gottesvolk ließe sich dualistisch im Befehl-/Gehorsamsschema missdeuten. Eine lehrhafte Dichotomisierung der kirchlichen *communio* würde allerdings, so Ohly, der Teilhabe aller Getauften am *munus docendi* der Kirche nicht gerecht. Vielmehr seien alle Getauften – Kleriker wie Laiinnen und Laien – am kirchlichen Lehrgeschehen zu beteiligen. Aufgrund einer „qualifizierten Unterschiedenheit“³⁷ von geweihten und nichtgeweihten Gläubigen jedoch auf je ihre Weise. Die glaubensinngemäße Haltung des Gottesvolkes sei die der Rezeption, der Annahme und Verinnerlichung im gemeinsamen Glauben begründeter Wahrheiten, die amtlich-lehramtlich herausgearbeitet und präsentiert werden. Mit Wolfgang Beinert kann man Rezeption in diesem Sinn kennzeichnen als „Vorgang, in dem die Glaubensgemeinschaft als ganze (Universalkirche) oder in Teilen (Ortskirchen) eine Entscheidung der legitimen kirchlichen Autorität als wahr, verbindlich und glaubensfördernd erkennt und sich zu eigen macht.“³⁸ Gemeint ist hiermit nicht alleine „eine intellektuelle Übernahme“³⁹, sondern stets zugleich die „Internalisierung des Rezeptionsgutes in alle Lebensbereiche hinein“⁴⁰.

2. Rechtliche Berücksichtigung des Glaubenssinns

Als gesamtkirchlichem Irrtumsfreiheitspotential kommt dem Glaubenssinn des Gottesvolkes Relevanz in Fragen der kirchlichen Lehre und Wortverkündigung zu. Aus rechtlicher Perspektive gerät daher das Verkündigungsrecht in den Blick. Dass Glaubenssinn des Gottesvolkes geweihte und nichtgeweihte Getaufte in einer wahrheitsorientierten dialektischen Dyna-

³⁶ Ohly, in: AfkathKR 168 (1999), 76.

³⁷ Ebd., 56.

³⁸ W. Beinert, Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hrsg.), Verbindliches Zeugnis 2: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, Freiburg im Breisgau 1995, 194, im Folgenden: Beinert, in: Pannenberg u. a. (Hrsg.), Verbindliches Zeugnis 2, Freiburg i. Br. 1995.

³⁹ Ebd., 195.

⁴⁰ Ebd.

mik miteinander verbindet, findet hier seinen Niederschlag. Unter der Perspektive der Kirche als *communio hierarchica* wird hierbei vor allem das amtliche Lehramt in den Blick genommen (vgl. v.a. cc. 749–755 CIC/1983) und der Dienst der Kleriker im Rahmen der amtlichen Wortverkündigung zum Thema gemacht (vgl. v.a. cc. 756–757, 762–764 CIC/1983). Daneben wird die Bedeutung der nichtgeweihten Getauften als Glieder des Volkes Gottes in den Normen rechtlich konkretisiert, die die Laiinnen und Laien in den Verkündigungsdienst der Kirche einbinden.⁴¹ „Daß der Dienst am Wort Gottes Pflicht und Aufgabe des gesamten Gottesvolkes ist, daran läßt auch der CIC/1983 keinen Zweifel“⁴². So wird in c. 759 CIC/1983 den Laiinnen und Laien kraft der ihnen durch Taufe und Firmung zukommenden Zeugnisfähigkeit für das Evangelium die Möglichkeit eröffnet, als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von Bischof und Priestern in der kirchlichen Wortverkündigung tätig zu werden. Dergestalt wird über die Einbindung der Laiinnen und Laien in den kirchlichen Verkündigungsdienst die ihnen aufgrund ihrer Teilhabe am dreifachen Amt Christi zukommende Beteiligung am *munus docendi* der Kirche rechtlich konkretisiert.

a) Gesetzgeberische Zurückhaltung

Nichtsdestoweniger offenbart der Blick in das geltende Recht eine offenkundige Zurückhaltung in der Operationalisierung der glaubenssinnbegründeten Verkündigungstätigkeit der Gesamtkirche. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes findet sich im geltenden universalkirchlichen Gesetzbuch der lateinischen Kirche allein an einer Stelle – in c. 750 § 1 CIC/1983 – in einer etwas verdeckten Formulierung wieder. Hier wird den Gliedern des Gottesvolkes die Pflicht auferlegt, lehramtlich als der Kirche anvertraut und von Gott geoffenbart ausgewiesene Glaubenswahrheiten zu glauben. Alsdann fügt der Gesetzgeber dieser Verpflichtung einen Verweis auf den Glaubenssinn an. Bei diesen Glaubenswahrheiten handle es sich nämlich um solche, die aufgrund eines gemeinsamen Festhalten der Gläubigen an ihnen unter der Leitung des amtlichen Lehramts offenkundig seien („*quod quidem communi adhaesione christifidelium sub ductu sacri magisterii manifestatur*“). So

⁴¹ Für eine Zusammenstellung der einschlägigen verkündigungsrechtlichen Normenkomplexe: vgl. Burghardt, Glaubenssinn, Paderborn 2002, 192–194.

⁴² Ebd., 107.

wird die Glaubenssinnlehre „angedeutet“⁴³, jedoch, so die kanonistischen Stimmen, die dem Glaubenssinn eine dynamische Funktion als theologischer Erkenntnisquelle attestieren, „in einem verkürzten Sinn“⁴⁴. Denn indem der Glaubenssinn im geltenden Recht auf das Moment des gemeinsamen Festhaltens an lehramtlich vorgelegten Überzeugungen reduziert wird, wird ihm allein eine „passive“ Dimension⁴⁵ zugeschrieben, nämlich die der Bestätigung amtlich-lehramtlich formulierter Aussagen.⁴⁶ „Eine Normierung des ‚sensus fidelium‘ als eine Quelle der Offenbarung fehlt.“⁴⁷

In seiner Formulierung lässt das geltende Recht die Frage offen, welcher Bedeutung der Glaubenssinn des Gottesvolkes selber in lehramtlicher Hinsicht auszufüllen vermag. Das Recht repetiert hier das Problem, dass auch die Konzilstexte sich in dieser Frage als keineswegs eindeutig erweisen.⁴⁸ In ihnen wird nicht geklärt, „in welcher Weise der Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes bei kritischen und verbindlichen Glaubensaussagen des hierarchischen Lehramtes berücksichtigt und eingebracht werden kann“⁴⁹. In Folge fehlt es nicht allein an systematischer Klärung, sondern überdies an einem rechtlichen Modus, in dem das Zusammenwirken von Hierarchie und Gottesvolk organisiert wird. So bemerkt Werner Böckenförde: „Es fehlt bisher ein kirchenrechtlich garantierter Rahmen, in dem sich der *sensus fidelium* artikulieren kann, um mit den Charismen der Amtsträger zu einem *consensus Ecclesiae* zusammenzuwachsen.“⁵⁰ Diese Leerstelle offenbart sich im geltenden Recht in c. 750 § 1 CIC/1983, in dem, so Eugenio Corecco, der Glaubenssinn im Hinblick auf Glaubenswahrheiten aus dem Kernbereich der kirchlichen Glaubensüberzeugung „nur nebenbei erwähnt wird, ohne mutig das Problem seiner dialektischen Beziehung zum [amtlichen] Lehramt anzugehen.“⁵¹ Es werde hierbei, so Corecco weiter, eine „Verlegenheit des Kodex gegenüber der Wirklichkeit

⁴³ Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 10.

⁴⁴ Ebd.; vgl. auch D. Konrad, *Der Rang und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche* (Jus ecclesiasticum 93), Tübingen 2010, 96, im Folgenden: Konrad, *Rang*, Tübingen 2010.

⁴⁵ Burghardt, *Glaubenssinn*, Paderborn 2002, 193.

⁴⁶ Vgl. Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 10.

⁴⁷ Konrad, *Rang*, Tübingen 2010, 96.

⁴⁸ Vgl. ebd., 168.

⁴⁹ Riedel-Spangenberg, in: FS Feilzer, Trier 1993, 200.

⁵⁰ Böckenförde, in: GS Böckenförde, Würzburg 2006, 164; vgl. Ohly, in: *AfkathKR* 168 (1999), 51.

⁵¹ Corecco, *Voraussetzungen*, in: ders., *Ordinatio fidei*, Paderborn u. a. 1994, 103.

des Charismas augenfällig.“⁵² Die finde auch semantischen Niederschlag, insoweit in der geltenden Kodifikation in „geistvollen“ Normen sogar auf den Begriff des Charismas verzichtet und stattdessen Alternativformulierungen wie „*Spiritu Sancto assistente*“ – „Beistand des Heiligen Geistes“ (c. 747 § 1 CIC/1983) gewählt wurden.⁵³

Um diese begriffliche Leerstelle im geltenden lateinisch-katholischen Codex zu füllen, plädieren Christoph Ohly und Sabine Demel für die Aufnahme einer „Legaldefinition des Glaubenssinnes“⁵⁴ in c. 747 CIC/1983, den theologischen Einleitungscanon zum kodikarischen Verkündigungsrecht, bei dessen Textvorschlag sich Ohly auf die einschlägige Passage aus Nr. 12 der Kirchenkonstitution stützt: „Kraft Taufe und Firmung besitzt die Gesamtheit der Gläubigen Unfehlbarkeit im Glauben. Diese besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn der Gläubigen hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt, das einmal anvertraute Glaubensgut unverlierbar fest. Durch dieses dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“⁵⁵

Ohly und Demel plädieren überdies für eine Aufnahme des Glaubenssinns in weitere Normen mit lehrrechtlicher Relevanz. In diesem Sinne solle der Glaubenssinn auch in c. 212 § 1 CIC/1983 Berücksichtigung finden, der Norm aus dem Rechte- und Pflichtenkatalog aller Gläubigen, die die Gehorsamspflicht der Gläubigen gegenüber den sie rechtmäßig lehramtlich lehrenden oder ihnen disziplinarisch gebietenden Hirten enthält. Ohly fügt in seinem Formulierungsvorschlag den Hinweis auf den Glaubenssinn in den aktuellen Normtext ein: „Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi *unter Beachtung des Glaubenssinnes der Gläubigen* [Hervorhebung JH] als Lehrer des Glaubens oder als Leiter der Kirche be-

⁵² Ebd., 105; vgl. auch ders., *Rezeption*, in: ders., *Ordinatio fidei*, 126.

⁵³ Vgl. Corecco, *Rezeption*, in: ders., *Ordinatio fidei*, Paderborn u. a. 1994, 126.

⁵⁴ Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 12.

⁵⁵ Ohly, in: *AfkathKR* 168 (1999), 82; vgl. auch Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 12–13.

stimmen, haben die Gläubigen im Bewusstsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen.“⁵⁶

Semantisch glaubensinorientierter als der geltende Codex für die lateinische Kirche präsentiert sich bereits das universalkirchliche Gesetzbuch für die orientalisch-katholischen Kirchen. So wird im *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* sogar der Glaubenssinn explizit in zwei Normen benannt. In den einführenden Normen zum Verkündigungsrecht wird in c. 603 CCEO Literatur und Kunst in ihrer besonderen Relevanz für „Ausdruck und Vermittlung des Glaubenssinnes“ („*pro earum vi ad sensum fidei singulari efficacia exprimendum et communicandum*“) zum Thema gemacht und vor diesem Hintergrund als förderungswürdig ausgewiesen. In c. 604 CCEO wird den kirchlichen Hirten die Pflicht auferlegt, die Einheit im Glaubenssinn zu fördern, um trotz der Vielfalt in der kirchlichen Lehre den gemeinsamen Glauben zu wahren („*Ecclesiae Pastorum imprimis est sedulo curare, ut inter varietates enuntiationum doctrinae in variis Ecclesiis idem sensus fidei servetur atque promoveatur ita, ut integritas et unitas fidei damnum non patiatur [...]*“). Katholizität wird alsdann in der Norm als dynamisches Prinzip in der Spannung von legitimer Diversität und notwendiger Einheit präsentiert („*[...] immo catholicitas Ecclesiae per legitimam diversitatem in meliorem lucem ponatur*“). Für die Sorge um die Verwirklichung dieser produktiven Dynamik werden die Hirten in die Pflicht genommen. Nichtsdestoweniger lässt sich auch in Bezug auf das Recht der

⁵⁶ Ohly, in: AfkathKR 168 (1999), 81 FN 76; vgl. auch Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 13; Um den Glaubenssinn in seiner ekklesiologischen Relevanz für die kirchliche Rechtskultur sichtbar zu machen, will ihn Sabine Demel überdies nicht allein im Einleitungscanon dem kodikarischen Verkündigungsrecht vorordnen, sondern ihn auch dem kodikarischen Verfassungsrecht programmatisch voranstellen. So spricht sie sich für eine Aufnahme in den verfassungsrechtlichen Einleitungscanon, c. 204 CIC/1983, aus: „Gläubige sind jene, die durch die Taufe Christus eingegliedert und zum Volke Gottes gemacht sind. So mit dem Glaubenssinn begabt [Hervorhebung JH] und auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden, sind sie gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat.“ (Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 14). Ferner „sollte auch die Einleitungsnorm des Katalogs über die ‚Pflichten und Rechte aller Gläubigen‘ (cc. 208–223) um den theologischen Schlüsselbegriff des Glaubenssinnes erweitert werden: ‚Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus und des darin geschenkten Glaubenssinnes [Hervorhebung JH], eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.‘“ (Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 14).

orientalisch-katholischen Kirchen eine ähnliche Anfrage formulieren, wie sie sich aus der Sichtung des lateinisch-katholischen Verkündigungsrechts ergibt. Denn wie auch c. 750 § 1 CIC/1983 präsentiert c. 604 CCEO einen aus Sicht der kanonistischen Stimmen, die dem Glaubenssinn eine dynamische Funktion als theologischer Erkenntnisquelle attestieren, verkürzten Glaubenssinnbegriff, insoweit die Sorge um die Katholizität des gemeinsamen Glaubens allein beim hierarchischen Element des Gottesvolkes angesiedelt wird. Doch präsentiert das Ostkirchenrecht mit dem Hinweis auf die Diversität der kirchlichen Glaubensverkündigung einen dynamischen Verkündigungsbegriff, der für eine glaubenssinninspirierte Beteiligung des gesamten Volkes Gottes an der kirchlichen Verkündigungstätigkeit offen ist. Das Moment der Passivität, dass dem Glaubenssinn des Gottesvolkes in seiner Versprachlichung in c. 750 § 1 CIC/1983 anhaftet, wird hier überwunden. Statt amtlich-lehramtlicher Dynamik mit Bestätigung durch das Gottesvolk wie in c. 750 § 1 CIC/1983, wird in c. 604 CCEO das Bild einer aktiven Verkündigungstätigkeit durch das Gottesvolk mit amtlicher Kontrollfunktion im Dienst der Einheit gezeichnet.

b) Glaubenssinnsensitive Strukturen

Doch ob eine vergleichbare Aufnahme des Glaubenssinns in den lateinischen Codex erfolgt oder nicht, hält Georg Bier für unerheblich. Denn: „Derartige Modifikationen hätten nur kosmetische Bedeutung.“⁵⁷ Der Glaubenssinn des Gottesvolkes beschreibe ja keine Fähigkeit, Wahrheiten neu zu entdecken und in den communalen Diskussionsraum zu tragen, sondern vor allem die Befähigung zur Vertiefung amtskirchlich-lehramtlich präsentierter Wahrheiten.⁵⁸ In Konsequenz sei auch faktisch zu konstatieren, dass vom amtskirchlichen Selbstverständnis abweichende Meinungen im Gottesvolk wenig Relevanz für amtskirchliche Positionen, ja „keinen erkennbaren Einfluss“⁵⁹ auf diese hätten. Nun lässt sich darüber streiten, ob sich die augenscheinlich faktische Einflusslosigkeit mit der amtlichen Meinung konfligierender Stimmen aus dem Volk Gottes als ekklesiologisch zwingend erweist. Auch Bier behauptet das nicht, sondern bemerkt nur,

⁵⁷ Bier, in: FS Lüdicke, Essen 2008, 89.

⁵⁸ Vgl. ebd., 79–80.

⁵⁹ Ebd., 77.

auch die konziliaren Quellen zum Glaubenssinn des Gottesvolkes leisteten der gegenteiligen Meinung keinen Vorschub.⁶⁰ Belegt ist damit jedoch nicht, dass sich ausschließen ließe, den Glaubenssinn in den konziliaren Dokumenten als dynamisches Medium theologischer Wahrheitsfindung zu interpretieren, das auf eine lehramtliche Einbindung des gesamten Gottesvolkes an Prozessen ebendieser Wahrheitsfindung abziele. Wer dies annimmt, wird es im Hinblick auf eine rechtliche Konkretisierung des Glaubenssinns nicht dabei belassen wollen, ihn im Recht der Kirche in programmatisch-theologische Texte einzufügen. Vielmehr wird, wer diese Position teilt, sich dafür stark machen, dass dem „Glaubenssinn“ in der rechtlichen Ausgestaltung des kirchlichen Lebens institutionell abgesicherte Räume der Entfaltung⁶¹ zugewiesen werden.

Diese institutionellen Konkretisierungsräume für eine Entfaltung von glaubenssinninspirierten Prozesse zielen vor allem auf Berücksichtigung im kirchlichen Verfassungsrecht. In diesem Sinne monieren einige Kanonistinnen und Kanonisten institutionelle Schwächen im geltenden Recht, an denen das Gottesvolk in Konsequenz seiner lehrmäßigen Dignität hätte stärkere rechtliche Resonanz finden müssen: in der rechtlich organisierten kirchlichen Gremienkonzeption, bei der Normierung der Laiendienste und -ämter und im Zuge der Regulierung der kirchlichen Leitungsrekrutierung, also in den Entscheidungsprozessen zur Besetzung zentraler kirchlicher Leitungsgremien.

So wird kritisiert, dass das Recht der Kirche in kollektiven Organen der Kirchenleitung wie dem Ökumenischen Konzil (vgl. cc. 338–341 CIC/1983) entscheidendes Stimmrecht ausschließlich für die teilnehmenden Bischöfe vorsehe (vgl. c. 339 § 1 CIC/1983).⁶² Auch die Räte und Beratungsstrukturen seien als „Gremien der Mitverantwortung des ganzen Gottesvolkes [...] rechtlich unzureichend konzipiert“⁶³. Als solche geraten auf der Ebene der Teilkirchen die Diözesansynode (vgl. cc. 460–468 CIC/1983), der Diözesanpastoralrat (vgl. cc. 511–514 CIC/1983), der diözesane Vermögensverwaltungsrat (vgl. cc. 492–494 CIC/1983), der Pfarrpastoralrat (vgl. c. 536 CIC/1983) und der pfarrliche Vermögensverwaltungsrat (vgl. c. 537

CIC/1983) in den Blick, auf universalkirchlicher Ebene die Bischofssynode (vgl. cc. 342–348 CIC/1983). Hier sei ein zweifaches Defizit festzustellen: So seien die Gremien entweder institutionelle Repräsentationsorgane des Gesamtvolkes, dann aber zumeist fakultative Einrichtungen mit gering ausgestalteter Mitbestimmungskompetenz, oder Foren, zu denen die Laiinnen und Laien keinen oder keinen regulären Zugang hätten. Nach kodikarischem Recht sind in diesem Sinne Laiinnen und Laien in den diözesanen und pfarrlichen Pastoralräten zu beteiligen (vgl. cc. 511, 536 CIC/1983); die Existenz dieser fakultativen Gremien hängt jedoch vom Willen des jeweiligen Diözesanbischofs ab.⁶⁴ Bei Partikular- oder gesamtkirchlichen Synoden ist der Laieneinbezug fakultativ (vgl. cc. 443 § 4, 339 § 2 CIC/1983);⁶⁵ über ihn wird jeweils fallbezogen von der zuständigen kirchlichen Autorität entschieden. Innerhalb der Räte kommen unterschiedliche Beteiligungsrechte zum Einsatz, am umfangreichsten sind diese – zumeist in Form von Anhörungsrechten – in den klerikerständig besetzten Gremien wie dem Priesterrat, dem Konsultorenkollegium und dem Domkapitel ausgestaltet.⁶⁶ Hingegen sind die Mitbestimmungsinstrumente in den Gremien wenig ausgeprägt, in denen auch Laiinnen und Laien einen Sitz haben.⁶⁷ Mit Blick auf den Glaubenssinn fordern manche kanonistische Stimmen hier eine Nachbesserung – in Bezug auf den obligatorischen Einbezug des ganzen Volkes in die kirchliche Gremienstruktur wie auf die Pflicht der Hirten, vorab zu wichtigen Entscheidungen den Rat des Gottesvolkes einzuholen. So sieht Böckenförde es als eine adäquate Form der rechtlichen Konkretisierung und Institutionali-

⁶⁰ Vgl. ebd., 79–80.

⁶¹ Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 12.

⁶² Vgl. ebd., 11.

⁶³ Ebd., 10.

⁶⁴ Vgl. Corecco, *Rezeption*, in: ders., *Ordinatio fidei*, Paderborn u. a. 1994, 141; vgl. auch Konrad, *Rang*, Tübingen 2010, 101.

⁶⁵ Vgl. Corecco, *Rezeption*, in: ders., *Ordinatio fidei*, Paderborn u. a. 1994, 141.

⁶⁶ Vgl. Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 16 FN 22, unter Nennung einiger Beispiele wie dem Anhörungsrecht des Priesterrats vor Abhaltung einer Diözesansynode (vgl. c. 461 § 1 CIC/1983), vor Einrichtung pfarrlicher Pastoralräte (vgl. c. 536 § 1 CIC/1983) und vor Errichtung, Aufhebung oder Veränderung von Pfarreien (vgl. c. 515 § 2 CIC/1983). „Noch spärlicher sind die Zustimmungrechte ausgebaut, die sich außerdem bis auf eine Ausnahme nur auf den Bereich der Vermögensverwaltung beziehen. So kann z. B. der Diözesanadministrator nur mit Zustimmung des Konsultorenkollegiums den Kanzler und andere Notare ihres Amtes entheben (c. 485) und der Diözesanbischof nur mit Zustimmung des Vermögensverwaltungsrates und des Konsultorenkollegiums außerordentliche Akte der Verwaltung setzen (c. 1277) oder Diözesanvermögen veräußern (c. 1292 § 1 u. § 4).“

⁶⁷ Vgl. Corecco, *Rezeption*, in: ders., *Ordinatio fidei*, Paderborn u. a. 1994, 141; Konrad, *Rang*, Tübingen 2010, 115–116.

sierung des Glaubenssinns an, umfänglich Anhörungspflichten kirchlicher Hirten mit Beratungs- und Beispruchsrechten der ihnen unterstellten Gläubigen zu verbinden.⁶⁸ Dieses Modell setzt er in ein pneumatologisches Bild: „Vor einer Entscheidung von Gewicht muss sich der Amtsträger dem Wehen des Geistes aussetzen, der ihm von denen bzw. aus den repräsentativen Gremien derer entgegenbläst oder -stürmt, für die er Verantwortung trägt.“⁶⁹ Die Hirten unterstünden dergestalt der Pflicht, das Stürmen des Geistes zu ertragen, blieben gleichzeitig in ihrer Entscheidung jedoch frei. Hier bietet das geltende Recht ein Modell: Ist eine kirchliche Autorität nämlich vorab zur Setzung eines Rechtsakts zur Anhörung bestimmter Personen verpflichtet, muss sie deren Rat hören, um den Akt gültig zu setzen. Jedoch muss sie ihm nicht folgen, wenn sie hierfür einen wichtigen Grund sieht (vgl. c. 127 § 3 n. 2 CIC/1983).⁷⁰ So lässt sich auch in einem Beratungsmodell, das glaubenssinninspiriert umfängliche Beratungs- und Beispruchsrechte verwirklicht, die Eigenart der Kirche als *communio hierarchica* wahren, indem die Letztentscheidung in der Verantwortung der kirchlichen Autorität liegt.⁷¹

Der Blick in das geltende Recht offenbart überdies Zurückhaltung, Laiinnen und Laien mit kirchlichen Diensten und Ämtern zu betrauen. So erweise sich das kirchliche Ämterrecht, so Demel, als wenig von der konziliareren Glaubenssinnlehre hinsichtlich aller Gläubigen inspiriert. Denn: „Nach wie vor wird den Klerikern in nahezu allen kirchlichen Angelegenheiten eine derart unersetzliche Rolle zugesprochen“⁷², dass die Laiinnen und Laien nur unzureichende Berücksichtigung fänden. Diesbezüglich habe zwar der

⁶⁸ Vgl. Böckenförde, in: GS Böckenförde, Würzburg 2006, 164; Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 15–16.

⁶⁹ Böckenförde, in: GS Böckenförde, Würzburg 2006, 164.

⁷⁰ Vgl. ebd.

⁷¹ Sabine Demel geht über diese Forderung hinaus. Sie hält in manchen Fragen Beispruchsrechte für unzureichend und spricht sich in den synodalen kirchlichen Prozessen für echte Mitbestimmungsrechte der Laiinnen und Laien aus. „Dazu sollte eine rechtliche Aus- bzw. Umgestaltung des synodalen Prozesses in eine dreifache Richtung vollzogen werden: zum einen ist der Anteil der Repräsentanten der Laien bei den verschiedenen Konzilien, Synoden und anderen Versammlungsformen der Kirche zu erhöhen; zum anderen sind die bestellten Vertreter und Vertreterinnen der Laien mit Stimmrecht auszustatten; zum dritten ist die Entscheidungskompetenz der versammelten Gemeinschaft insofern zu stärken, dass die Einspruchsrechte der zuständigen kirchlichen Autorität auf ein notwendiges Mindestmaß beschränkt werden.“ (Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 16).

⁷² Ebd., 11.

Priestermangel einiges Umdenken bewirkt. Doch sei im geltenden Recht die Beteiligung von Laiinnen und Laien in sakramentalen Vollzügen – wie bei Eheassistenz oder Begräbnisdienst – sowie in organisationalen kirchlichen Leitungsvollzügen – wie Gemeindeleitung durch Laiinnen und Laien gem. c. 517 § 2 CIC/1983 – bisher nur als „Notlösung“ konzipiert⁷³ und werde hierdurch in ihrer genuinen vom Glaubenssinn gestützten Dignität strukturell-rechtlich unterbewertet. Um diesen Mangel zu beheben, seien „viele rechtliche Bestimmungen so umzuformulieren, dass Laien bestimmte Aufgaben, Dienste und Ämter in der Kirche nicht nur in der Notsituation des Klerikermangels oder mit Ausnahmegenehmigung wahrnehmen können, sondern prinzipiell und unabhängig vom klerikalen Personalbestand.“⁷⁴ Überdies werde der Glaubenssinn des Gottesvolks nicht im Hinblick auf kirchenamtliche Rekrutierungsentscheidungen bemüht. Demel kritisch: „Es ist nicht nachvollziehbar, dass die Entscheidung über die Besetzung so bedeutender Ämter wie des Amtes eines Pfarrers, Bischofs und Papstes nahezu im Alleingang der geweihten Amtsträger geschieht und den Laien höchstens eine beratende Rolle zugewiesen ist.“⁷⁵ Hier seien Mitspracherechte zu verwirklichen, um der theologischen Bedeutung des der Gesamtkirche zukommenden Glaubenssinns zu entsprechen.

Die referierten Forderungen ziehen kritische Stimmen auf sich – auch und unter anderem die anderer Kanonisten. So merkt Georg Bier an, eine rechtliche Berücksichtigung des Glaubenssinns des gesamten Gottesvolkes könne sich nicht allein in einer Perspektive auf die Laienfrage erschöpfen.⁷⁶ Wer allein bei den Beteiligungsrechten der Laiinnen und Laien ansetze, werde dem Gottesvolkbegriff nicht gerecht, der auf das gesamte Volk Gottes ziele. Hierauf lässt sich erwidern, dass die Reformforderungen die rechtliche Struktur dahingehend kritisierten, dass diese ja ebenso ebendiesen Begriff verfehle, so dass es einer – einseitigen – rechtlichen Aufwertung der Laienbeteiligungsstrukturen bedürfe, um zu einer ausgewogenen rechtlichen Repräsentation des gesamten Gottesvolkes zu gelangen. Nichtsdestoweniger gilt Biers Kritik insofern zu berücksichtigen, dass, wer aus dem

⁷³ Vgl. ebd., 11–12; vgl. auch Corecco, *Rezeption*, in: ders., *Ordinatio fidei*, Paderborn u. a. 1994, 140; Konrad, Rang, Tübingen 2010, 129.

⁷⁴ Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 15.

⁷⁵ Ebd., 12; vgl. auch Konrad, Rang, Tübingen 2010, 116.

⁷⁶ Vgl. Bier, in: FS Lüdicke, Essen 2008, 89.

Glaubenssinngedanken umfassendere Beteiligungsstrukturen des Gesamtvolkes ableitet, mit Blick auf das geltende Recht auch die Beteiligungsrechte der Kleriker einer Revision unterziehen muss, insoweit diese zwar stärker akzentuiert sind als die der Laiinnen und Laien, jedoch ebenso als ausbaufähig bewertet werden können.

Grundsätzlicher ist ein Einwand, den Christoph Ohly formuliert. Er attestiert vielen Reformforderungen eine „innerweltlich orientierte Sichtweise der Kirche im Zusammenhang mit der herrschenden Mentalität in den modernen Gesellschaften“, die dazu tendiere, „den Glaubenssinn als eine Art kirchlich geprägter Teilhabe aller Kirchenglieder an der ‚Macht‘ zu deuten.“⁷⁷ Hierbei werde in unzulässiger Weise demokratisch erlernte Logik auf die Kirche übertragen „gemäß folgendem Grundsatz: Wenn jeder durch das Taufgeschehen den Geist des Glaubens empfangen hat, ist damit auch – in Anlehnung an den demokratischen Staat – die Berechtigung übertragen, in Angelegenheiten des Glaubens machtvoll und durch das Mittel des Mehrheitsbeschlusses (mit)entscheiden zu können.“⁷⁸ Dergestalt werde „[d]as, was die Mehrheit meint, [...] auf das Podest der allgemein gültigen und das kirchliche Leben bestimmenden Normen erhoben. Die konziliare Aussage zum Glaubenssinn gerät aus ihren ekklesiologischen und kontextuellen Fugen.“⁷⁹ Zu dieser Auffassung kommt Ohly in Konsequenz, dass er den Glaubenssinn nicht als dynamisches Element in der Wahrheitsfindung versteht, sondern als empfangend-rezeptiv auf die amtliche Lehre hin orientierte *infallibilitas in credendo*. Insoweit er den Glaubenssinn als besondere Fähigkeit aller Getauften bewertet, Glaubenswahrheiten zu erkennen und anzunehmen sowie lebenspraktisch zu konkretisieren,⁸⁰ jedoch von der *infallibilitas in docendo*, die allein den amtlich-lehramtlich auftretenden Hirten eigne, getrennt wissen will, erteilt er dualistischen Konzeptionen, die Amt und Basis gegeneinandersetzen, ebenso eine Absage wie Stimmen, die das genuine mit dem Glaubenssinn verbundene Charisma der *infallibilitas in credendo* als mit dem hierarchischen Lehrauftrag konkurrierende Lehrautorität des gesamten Kirchenvolks missdeuteten. So kommt er zu dem Schluss: „Die konziliaren Aussagen verbieten es in diesem Zusammenhang, einerseits die Interpreta-

⁷⁷ Ohly, in: AfkathKR 168 (1999), 55.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. Ohly, *Sensus fidei fidelium*, St. Ottilien 1999, 321–324.

tionskompetenz des kirchlichen Lehramtes durch basisdemokratische Initiativen in Frage zu stellen und damit die vom Herrn selbst eingestiftete Wesensstruktur auszuhöhlen, andererseits darauf mit einer vereinseitigenden Heraushebung der Autorität des Lehramtes im Sinne des ekklesiologischen Paradigmas von der *Ecclesia docens* (Lehramt) gegenüber der *Ecclesia discens* (Laien) zu antworten.“⁸¹

Welche rechtlichen Konsequenzen man aus den konziliar-ekklesiologischen Weichenstellungen ableitet, ist also davon abhängig, wie man die konziliare Lehre vom Glaubenssinn lehramtlich deutet. Welche lehrhafte Qualität eignet dem Gottesvolk? Die Beantwortung dieser Frage bestimmt, ob man die Beteiligungsstrukturen des Gottesvolkes an amtlichen Entscheidungen in Fragen des Glaubens und der Sitten als zureichend empfindet oder eine umfassendere Beteiligung des gesamten Gottesvolkes an lehrhaften Entscheidungsprozessen für unerlässlich hält.

3. Einordnung der aktuellen Phänomene

Wie lassen sich vor dem Hintergrund dieser Positionen und Diskussionen in systematischer Perspektive und kanonistischer Konsequenz die aktuellen kirchlichen Ereignisse und Entwicklungen einordnen? Wie ist die Diskrepanz zwischen mancher amtlichen Lehre und der basiskirchlichen Überzeugung und Praxis ekklesiologisch zu bewerten? Und welche Instrumente bietet das Recht, um produktiv mit dieser Spannung umzugehen?

a) Dokumentierter Dissens und Nichtrezeption

In seinem Beitrag in der Festschrift für Klaus Lüdicke hielt Georg Bier 2008 fest: „An den Themen ‚Priesterweihe für Frauen‘ und ‚Kommunionempfang für wiederverheiratete Geschiedenen‘ zeigt sich exemplarisch: Zwischen der amtlichen Lehre der Kirche und dem, was Katholiken für richtig halten, besteht bisweilen ein erheblicher Unterschied.“⁸² In augenfälliger Weise tritt dieser zudem im Feld der Sexualmoral zu Tage, in dem nicht allein eine Kluft zwischen amtskirchlichen Positionen und basiskirchlicher Überzeu-

⁸¹ Ohly, in: AfkathKR 168 (1999), 56.

⁸² Bier, in: FS Lüdicke, Essen 2008, 76.

gung offenkundig ist, sondern überdies zwischen kirchlicher Meinung und wissenschaftlicher Theologie weitgehend Sprachlosigkeit herrscht. Der Dissens ist da – und nun ist er, zumindest in Teilen, amtlich. Denn indem der Vatikan im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014 „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung“ eine Bestandaufnahme des in den Teilkirchen im Hinblick auf Ehe und Familie herrschenden Selbstverständnisses einforderte, nahm er in Kauf, hierbei ein konfliktives Standbild zu erzeugen. Die Befragungsergebnisse aus Deutschland – von der Deutschen Bischofskonferenz in einer Zusammenfassung zusammengetragen und publiziert –⁸³ kann man als ein solches verstehen. Hierin nehmen die deutschen Bischöfe eine Vorreiterrolle ein. Denn nur wenige Bischofskonferenzen fanden sich bisher bereit, ihre Daten zu präsentieren.⁸⁴ Und während unter den bischofskonferenzlichen Nachbarn auch die Schweizer Bischöfe eine vergleichbare Offenlegungspolitik betreiben, sind die Bischöfe im Vereinigten Königreich und Frankreich bisher zurückhaltend, ihre Ergebnisse öffentlich zu teilen.⁸⁵ Für die deutschen Kirchen jedoch liegt nun, wie Daniel Decker in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung festhielt, „eine ungeschminkte Schilderung dessen vor, wie es die Katholiken nach eigener Auskunft mit der Lehre der Kirche halten.“⁸⁶

In der Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen Diözesen kommt vor allem die Ambivalenz der Gläubigen gegenüber der kirchlichen Lehre in Ehe- und Familienfragen zum Ausdruck. Während die kirchliche Wertschätzung gegenüber Familie und Ehe als dauerhafter, stabiler und monogamer Lebensform gewürdigt werde, stoße die amtskirchliche Haltung in Fragen der Ehe- und Sexualmoral auf wenig Gegenliebe (vgl. DBK, Antworten auf die Fragen im Vorbereitungsdokument zur Bischofssynode 2014, 2

⁸³ Vgl. Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz, Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 03. Febr. 2014, einsehbar unter http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2014/2014-012a-Fragebogen-Die-pastoralen-Herausforderungen-der-Familie.pdf (Zugriff 11. Febr. 2014).

⁸⁴ Stand: 15. Febr. 2014.

⁸⁵ Vgl. Deckers, Franziskus, FAZ, 10. Febr. 2014.

⁸⁶ Ebd.

und 5). Unverständnis wird der amtskirchlichen Haltung zur ehelichen Unauflöslichkeitsfrage sowie den sakramentenrechtlichen Konsequenzen einer Wiederheirat entgegengebracht (vgl. DBK, Antworten, 5). Wiederverheiratete geschiedene Gläubige „erleben ihre Situation nicht als eine irreguläre. Die Bezeichnungen ‚regulär‘ und ‚irregulär‘ werden von den Menschen in diesem Zusammenhang sogar deutlich abgelehnt, weil sie als ausgrenzend und diskriminierend empfunden werden, gerade den Familien gegenüber, die sowieso schon mit erschwerten Lebensbedingungen konfrontiert sind.“ (10). 66 % der Katholikinnen und Katholiken befürworteten die Möglichkeit einer zweiten kirchlichen Trauung Geschiedener (12). Das Zusammenleben ohne Trauschein ist breit akzeptiert: „Die Katholiken in Deutschland akzeptieren das Zusammenleben von unverheirateten Paaren ohne große Vorbehalte. Lediglich drei Prozent nehmen hier eine strikt ablehnende Position ein.“ (10). Zunehmend wird auch das kirchliche Selbstverständnis in Bezug auf die Zweigeschlechtlichkeit der Partner in einer Ehe nicht mehr geteilt und rechtlich anerkannte Lebensformen für homosexuelle Partnerschaften eingefordert (5). Die kirchlichen Vorgaben zur Geburtenregelung werden überwiegend abgelehnt und sind für Katholikinnen und Katholiken praktisch kaum relevant (15).

b) Theologische Relevanz der Rezeptionsverweigerung

Die Wirksamkeit amtskirchlicher Lehren ist somit – zumindest im deutschen Katholizismus – eine begrenzte. So wirkt in der deutschen Kirche ein gewisser „Zwang des Faktischen“⁸⁷, der dadurch entsteht, dass die Gläubigen die Befolgung bestimmter Normen faktisch verweigern und dies sanktionslos toleriert wird oder mangels adäquater Sanktionsmöglichkeiten geduldet werden muss. In diesem Sinne kann, so der Rechtswissenschaftler Konrad, „von einer Art Vetorecht der Gemeinschaft der Gläubigen gesprochen werden.“⁸⁸ – ein faktisches Dauerveto gegenüber bestimmten lehramtlichen Positionen. Doch wie ist es theologisch zu beurteilen, wenn die Gläubigen die Rezeption amtskirchlicher vertretener Lehren verweigern? Insoweit deren Rezeption als glaubenssinninspirierte Zustimmung

⁸⁷ Konrad, Rang, Tübingen 2010, 95.

⁸⁸ Ebd., 96; vgl. auch L. Müller, Kirchenrecht als kommunikative Ordnung, in: AfkathKR 172 (2003), 373, im Folgenden: Müller, in: AfkathKR 172 (2003).

des Gottesvolkes in Konkretisierung seiner *infallibilitas in credendo* gedeutet wird, ist ergänzend die Frage zu stellen, wie theologisch zu bewerten ist, wenn der Zustimmungsakt verweigert wird. Schließlich kann, wenn man die Rezeption als lehrmäßig zentrale ekklesiologische Dynamik versteht, ihr Ausbleiben ekklesiologisch nicht irrelevant sein. Wolfgang Beinert sieht in der Rezeptionsverweigerung das Potential eines lehrmäßigen Korrektivs. Denn: „Es kann angesichts der notgedrungen geschichtlichen Bedingtheit lehramtlicher Aussagen vorkommen, daß seine Weisungen unpraktikabel, lebensfeindlich oder in bestimmten sozio-kulturellen Situationen unausführbar sind. Gerade weil Glaube nicht Gesetz ist, hat er eine innere Dynamik, die eine Lehramtsanweisung möglicherweise nicht einfängt.“⁸⁹ Geschieht es, dass eine lehramtliche Äußerung aufgrund ihrer historisch kontingenten Vermittlung den gemeinsamen Glauben des Gottesvolkes verfehlt, bietet das Moment der Nichtrezeption einen Anknüpfungspunkt für Revision und Korrektur. So ist denkbar, dass eine Nichtrezeption einen glaubensgemäßen Akt darstellt und sich aus dem Glaubenssinn des Gottesvolkes speist. In diesem Sinne sind sowohl Rezeption als auch Nichtrezeption als Phänomene glaubenssinninspirierten Handelns denkbar: „Der Glaubenssinn der Gläubigen kann sich in der aktiven Rezeption, aber auch in der Verweigerung lehramtlicher Verkündigung ausdrücken und gerade hier als Glaubenskonsens der Gläubigen sichtbar werden.“⁹⁰

Gegen eine solche Auffassung, die die Rezeption bzw. Nichtrezeption lehrmäßiger Aussagen als lehrrechtlich zentral ausweist, wendet sich Georg Bier, der mit Blick auf das kirchliche Lehrrecht eine rechtliche Relevanz von Rezeptionsprozessen bezweifelt. Schließlich sei die Lehre von der lehramtlichen bzw. rechtlichen Geltungsbedingung der *receptio* im geltenden Recht der Kirche nicht aufgegriffen worden.⁹¹ Vielmehr verpflichte das geltende Recht die Gläubigen zur Rezeption der lehramtlich – auch nicht definitiv – vorgelegten Lehren (vgl. cc. 752, 753 CIC/1983) und lasse ihnen daher dahingehend keinen geltungserheblichen Handlungsspielraum.⁹² „Rezeption ist reaktiv – eine Reaktion des Gottesvolkes auf bereits vor-

⁸⁹ Beinert, in: Pannenbergh u. a. (Hrsg.), *Verbindliches Zeugnis* 2, Freiburg i. Br. 1995, 214.

⁹⁰ Wolf, Judith, *Kirche im Dialog. Sozialethische Herausforderungen der Ekklesiologie im Spiegel der Konsultationsprozesse der Kirchen in Deutschland (1994–1997)* (Ethik im theologischen Diskurs 3), Münster 2002, 166; vgl. Müller, in: *AfkathKR* 172 (2003), 374.

⁹¹ Vgl. Bier, in: *FS Lüdicke*, Essen 2008, 90; vgl. auch Konrad, Rang, Tübingen 2010, 95.

⁹² Vgl. Bier, in: *FS Lüdicke*, Essen 2008, 90–91.

gelegte und geltende Lehren. Sie gibt dem Gottesvolk nicht die Möglichkeit, bei der Wahrheitsfindung die Initiative zu übernehmen.“⁹³ Und auch bei sehr strittigen Lehren – wie den in *Humanae vitae* enthaltenen Aussagen –, könne, so Bier, keine allgemeine, von allen Gläubigen getragene Nichtrezeption behauptet werden.⁹⁴ Denn – und so gilt ja auch in Bezug auf die von den deutschen Bischöfen veröffentlichten Befragungsergebnisse: die Nichtrezeption einer lehramtlich vorgelegten Lehre ist nie Akt der Gesamtkirche. Und so wie sich auf der Mikroebene in Deutschland Katholikinnen und Katholiken finden, die die amtliche Ehe- und Sexuamoral bejahen und befolgen, wird auf der Makroebene der Weltkirche keine einheitliche Überzeugung festgestellt werden können. Überdies sind ja auch die Vertreter des amtlichen Lehramtes selber Teil des Gottesvolkes, so dass von einer umfänglichen Nichtrezeption nicht gesprochen werden kann. Auch wenn man Biers Rezeptionsrelevanzkritik wiederum kritisch sehen kann, so stellt er doch die kaum zu übergehende Frage: „Bedarf es einer bestimmten Zustimmungquote, um von Rezeption reden zu können? Wenn ja, wer legt sie fest? Wenn nein, wer entscheidet, ob Rezeption vorliegt?“⁹⁵ Fragen, die man in Bezug auf das vorliegend besprochene Problem in Bezug auf die Nichtrezeption umformulieren kann: „Welche Quote an Nichtrezeption weist eine Lehre als vom Glaubenssinn des Gottesvolkes nicht getragen aus?“

c) Konträre Meinung als lehrhaft relevante theologische Position

Zur Beantwortung dieser Frage mit Quantitäten zu arbeiten, führt nicht weiter. Hier ist ernst zu nehmen, dass Statistik oder öffentliche Meinung Wahrheit nur unzureichend abbilden kann.⁹⁶ Eine glaubenssinngetragene Unfehlbarkeit des Gottesvolkes wird also nur dann behauptet werden können, wenn der Konsens des gesamten Gottesvolkes eine Lehre als glaubensgemäße ausweist oder als mit dem gemeinsamen Glauben unvereinbar bekundet. Doch wäre es trügerisch, durch Verweis auf die Grenzen quanti-

⁹³ Ebd., 91.

⁹⁴ Vgl. ebd.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Vgl. Bertolino, in: *AfkathKR* 163 (1994), 66; Ohly, *Sensus fidei fidelium*, St. Ottilien 1999, 291; Ohly, in: *AfkathKR* 168 (1999), 74–75; Burghardt, *Glaubenssinn*, Paderborn 2002, 343–344; Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 6.

tativer Argumentation das qualitative Argument mit zu übergehen. Und das nicht allein aus dem soziologischen Grund, den Böckenförde benennt: „Zumindest schafft ein hartnäckig ohne zureichenden Grund ignoriertes Dissens ein schlechtes Gewissen – auf beiden Seiten.“⁹⁷ Vielmehr sprechen – neben dem unbehaglichen Gefühl, etwas stimmt in der Kirche nicht – theologische Gründe dafür, abweichende Positionen zu bedenken. Denn es gilt, wie Dominik Burghardt in seiner Dissertationsschrift festhält: „Zum theologischen Konzept des Glaubenssinnes [...] gehört sein *qualitatives* Verständnis, das nicht von quantitativem Majoritätsdenken bestimmt ist, sondern ihn in Korrelation zur Gemeinschaft seines Trägers mit Gott und der Kirche sieht.“⁹⁸ In diesem Sinne ist Rezeptionsverweigerung und Gegenposition, auch wenn sie nicht als Akt der Gesamtkirche qualifiziert werden kann, sondern nur von einem Teil des Kirchenvolks praktiziert wird, theologisch jedenfalls dann nicht irrelevant, wenn sie sich auf qualitative Gründe, nämlich auf die Treue zum Glauben, zu Gott und seiner Kirche beruft. Und wenn sie dies qualitativ begründet *kann*: weil sie Auffassung durch Taufe und Firmung geistbegabter Individuen ist, die über den Glaubenssinn als Gabe des Geistes verfügen und die daher grundlegend zur Erkenntnis von Glaubenswahrheiten befähigt sind.

In Bezug auf die in Deutschland erhobenen Ergebnisse der Befragung im Vorfeld der Bischofssynode angewendet bedeutet dies: Die Ergebnisse sind quantitativ auffällig, doch das macht sie nicht brisant. So ist die Erkenntnis, dass die deutschen Katholikinnen und Katholiken einen Teil der kirchlichen Lehre in Fragen von Sexualität, Ehe und Familie nicht nachvollziehen und praktisch unterlaufen, theologisch wenig spektakulär. In qualitativer Hinsicht ist jedoch bemerkenswert, dass die Befragten ihre von der amtlich-lehrhaften Meinung abweichende Auffassung und Praxis als ethisch bzw. theologisch begründet ausweisen. So arbeiten die Bischöfe in der Zusammenfassung heraus, dass wiederverheiratete Geschiedene häufig gerade nicht das Zerbrechen der ersten Ehe und das Eingehen einer neuen als schuldhaft ansähen, sondern vielmehr dem Festhalten an einer zerbrochenen Beziehung ein Schuldpotential attestierten (vgl. DBK, Antworten auf die Fragen im Vorbereitungsdokument zur Bischofssynode 2014, 10). Hier tut ein Teil des Gottesvolkes eine von der lehramtlichen

⁹⁷ Böckenförde, in: GS Böckenförde, Würzburg 2006, 164.

⁹⁸ Burghardt, Glaubenssinn, Paderborn 2002, 343.

Auffassung abweichende, jedoch theologisch begründete hamartiologische Position kund, die es zu bedenken gilt. Die meisten Katholikinnen und Katholiken teilten unabhängig von ihrem persönlichen Beziehungsstatus die Auffassung, dass ein angemessener theologisch verantworteter Umgang mit Gewissensentscheidungen der einzelnen eine „Pastoral des Respekts“ erfordere, die barmherzig auf Schuld und Scheitern reagiere und „einen Neuanfang und die Wiederzulassung zu den Sakramenten, insbesondere zur Eucharistie, ermöglicht.“ (DBK, Antworten, 11). Eine theologische Begründung, die auf die Barmherzigkeit und das Erbarmen als Eigenschaften Gottes zurückgeführt wird. Vergebung und Versöhnung werden als theologische Topoi stark gemacht und in den Debatten herausgearbeitet. In Bezug auf die Lehre vom Gewissen wird dem Gewissen des einzelnen eine zentralere Position zugewiesen, als es die amtskirchliche Lehre tut. Hierdurch entstehen konträre Auffassungen, die sich jedoch beide unter Berufung auf kirchliche Traditionen begründen lassen. In Bezug auf die rechtliche Berücksichtigung homosexueller Lebensgemeinschaften wird ethisch begründet – gerechtigkeitsorientiert – argumentiert: „Vor diesem Hintergrund gibt es bei den deutschen Katholiken eine deutliche Tendenz, die rechtliche Anerkennung von gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften und deren Gleichbehandlung gegenüber der Ehe als ein Gebot der Gerechtigkeit zu betrachten.“ (DBK, Antworten, 13). Und in Bezug auf die Geburtenregelungsfrage dreht sich sogar die Perspektive. So wird „die Anwendung von ‚künstlichen‘ Methoden der Geburtenregelung von den Katholiken nicht als sündhaft betrachtet“, sondern überdies „[d]as kirchliche Verbot ‚künstlicher‘ Verhütungsmethoden, insbesondere des Gebrauchs des Kondoms, [...] gerade auch im Blick auf die HIV-Prophylaxe nicht nur als lebensfremd, sondern explizit als unmoralisch bewertet.“ (16).

Die von der lehramtlichen Meinung abweichenden Positionen werden somit theologisch eingeordnet und ethisch begründet. Sie sind Auffassungen, die sich selber auf eine theologische und sittliche Dignität berufen und sich als eine glaubensgemäße Überzeugung und glaubensadäquate Praxis verstehen. Als unter Berufung auf den Glauben getätigte Äußerungen von Kirchengliedern, die durch Taufe und Firmung geistbegabt und wahrheitsfähig sind, können diese Meinung, wenngleich sie mit den amtlichen konfliktieren, in lehrhafter Hinsicht nicht als irrelevant disqualifiziert werden. Denn es kann nicht ausgeschlossen werden, dass sie Produkte glaubenssinninspirierter Prozesse sind. Und insoweit lehramtliche Wahrheitsfindung

unter den Bedingungen der Geschichte prozeduralen Charakter hat, kann nicht ausgeschlossen werden, dass Überzeugungen, die anfanghaft nur bei Teilmengen des Gottesvolkes präsent sind, den Konsens der Gesamtkirche zu erlangen vermögen. So eignet auch Überzeugungen, die nur von Teilen des Gottesvolkes getragen werden, eine zumindest potentielle Unfehlbarkeitsperspektive. Zwar kann dem Glaubenssinn einzelner oder kirchlicher Gruppen gemäß konziliarer Lehre keine Unfehlbarkeit attestiert werden, jedoch steht hierdurch nicht gegenteilig fest, dass deren Überzeugungen keine Wahrheit enthielten. Um der Dignität der Teilhabe der Getauften am *munus docendi* der Kirche und um ihrer individuellen Partizipation am Glaubenssinn willen, ist ihre Stimme in den lehramtlichen Wahrheitsfindungsprozessen zur berücksichtigen. Nicht als Stimme der Wahrheit durch Mehrheit, aber als theologisch-qualitativ begründete Meinung, die amtlich-lehramtlich zu bedenken ist. In diesem Sinne findet man bei Burghardt eine Aussage, die man als Institutionalisierungsauftrag verstehen kann: „Der Glaubenssinn ist voll und ganz Element der kirchlichen Institution. Aus diesem Grund und wegen seines pneumatischen Ursprungs trägt er in sich ein ‚Recht auf Beachtung‘.“⁹⁹

d) Rechtliche Konsequenzen

Dieses Recht auf Beachtung aufgrund der theologischen Dignität des Glaubenssinns einzelner oder bestimmter Gruppen sieht Georg Bier als einen „moralischen Anspruch“¹⁰⁰ auf Gehör. Einen rechtlichen Anspruch, dass die Auffassung der Teilmenge lehramtliche Berücksichtigung erfahren müsse, sieht Bier nicht. Wie und ob eine abweichende Auffassung in die kirchliche lehramtliche Meinung Eingang finde, obliege der amtskirchlich-lehramtlichen Entscheidung. Mit Blick auf den Bestand des positiven Rechts ist ihm zuzustimmen. Jedoch lässt sich die Frage stellen, ob dahingehend nicht Reformbedarf anzumelden wäre. Einen solchen wird bejahen, wer die Auffassung teilt, dass es Zweck des kirchlichen Rechts sei, die Abbildung des geltenden theologischen Selbstverständnisses im Modus des Rechts zu leisten. Wenn „Begründung, Verständnis und juristische Ausgestaltung kirchlicher Rechtsinstitute [...] konsequent aus theologischen

⁹⁹ Ebd., 337.

¹⁰⁰ Bier, in: FS Lüdicke, Essen 2008, 83.

Daten und Fakten herzuleiten sind“¹⁰¹, wie Ludger Müller beschreibt, so ergibt sich aus der individuellen Teilhabe der Kirchenglieder wie kirchlicher Gruppen am Glaubenssinn ein Recht auf Beachtung ihrer theologisch begründeten Positionen, das rechtlichen Charakter annehmen soll.

Um dieses Recht auf Beachtung sicherzustellen und ihm zur Umsetzung zu verhelfen, bedarf es institutionalisierter Foren – strukturell organisierter lehrmäßiger Diskursräume, in denen das gesamte Volk Gottes eine Stimme hat. In diesem Sinne kann man die institutionelle Einbindung des gesamten Gottesvolkes in kirchliche Entscheidungsprozesse nicht als unzulässigen Übertrag gesellschaftlicher Logiken auf die Kirche abtun. Sie folgt vielmehr der Logik, dass sich die Geistbegabung aller Kirchenglieder und ihre aus ihrer Teilhabe am *munus docendi* resultierende Würde in ihrer Fähigkeit konkretisiert, Theologie zu treiben und ihre Theologien mit der lehramtlichen Position ins Gespräch zu bringen – um dergestalt diskursiv eine Dynamik zu entfalten, die wahrheitsperspektiviert ist. So dient die – auch konträre – Stimme des Gottesvolkes der amtlich-lehramtlichen Suchbewegung, den Glauben der Kirche in einer zeitgemäßen Vermittlungsweise zu fassen. Es entsteht hierdurch eine Dynamik, die den gemeinsamen Glauben dialektisch herauszuarbeiten und in einer geschichtlich angemessenen Kommunikationsform zu fassen hilft. Sabine Demel spricht von einem „elliptischen Wechselspiel des ganzen Gottesvolkes“¹⁰² – zwischen dem ganzen Gottesvolk und dem hierarchisch-amtlichen kirchlichen Lehramt. Dieser von Johannes Paul II. im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Pastores gregis* in Bezug auf die ortskirchlichen Kommunikationsprozesse als „Kreislauf“ (Nr. 44) beschriebene Vorgang verbindet das, was der Hirte „mit persönlicher Verantwortung zum Wohl der seiner Sorge anvertrauten Kirche zu entscheiden hat“, mit „dem Beitrag, den die Gläubigen [...] mittels der beratenden Organe wie Diözesansynode, Priesterrat, Bischofsrat und Pastoralrat leisten können.“ (Nr. 44). Eine rechtliche Ausgestaltung der letztgenannten Strukturen in dem Sinne, dass sie eine umfängliche Beteiligung des gesamten Gottesvolkes sicherstellen, ist mit Blick auf den Glaubenssinn der Getauften theologisch geboten.

Die Befragungsergebnisse der Erhebung, die zur Vorbereitung der Bischofssynode durchgeführt wurde, müssen folglich in diesen Kreislauf ein-

¹⁰¹ L. Müller, Vorwort, in: ders. (Hrsg.), Rechtsschutz in der Kirche (Kirchenrechtliche Bibliothek 15), Münster 2011, 7.

¹⁰² Demel, *Sensus fidelium*, München 2004, 18.

fließen. Sie sind ein Modus der Beteiligung des gesamten Gottesvolkes an der Synode und als solcher zu berücksichtigen. In diesem Sinne sind die Fragen im Vorbereitungsdokument durch den Hinweis programmatisiert, sie „ermöglichen den Teilkirchen eine aktive Teilnahme an der Vorbereitung der Außerordentlichen Synode“ (5). Diesen Beteiligungsgedanken greifen die deutschen Bischöfe im letzten Passus der Zusammenfassung der Antworten erneut auf und erweitern ihn: „Zuletzt kommt es auch in der Durchführung der Außerordentlichen Bischofssynode 2014 und der Ordentlichen Bischofssynode 2015 darauf an, die Eheleute und Familien tatsächlich als Subjekte der Ehe- und Familienpastoral ernst zu nehmen, sie in die Vorbereitungen aktiv einzubeziehen und sie an den Beratungen der Synode selbst in geeigneter Weise zu beteiligen.“ (20). Das Beteiligungsparadigma der Organisatoren der Bischofssynode wird so gegenüber diesen in einem breiteren Sinn stark gemacht und in „Stakeholderperspektive“ um die Beteiligung des Gottesvolkes an den synodalen Prozessen selber ergänzt. Dass es derart gelingt, in Fragen der Sexualmoral, Ehe und Familie zu einer Übereinstimmung zu gelangen, die „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ (*Lumen gentium*, Nr. 12) konsensual getragen wird, ist derzeit wohl Utopie. Daran zu arbeiten jedoch glaubenssinnbegründeter Auftrag der ganzen Kirche.