

Berichte

Frans Haarsma

Empirische Untersuchungen über den Konsens in der Kirche

Einleitung

Die Redaktion dieser Zeitschrift bittet um die Besprechung von «Veröffentlichungen über den Wert von Erhebungen, um einen Konsens in der Kirche oder in einem Teil der Kirche festzustellen». Abhandlungen, die auf die Frage, wie sie hier gestellt wird, direkt und ausdrücklich eine Antwort zu geben suchen, sind mir nicht bekannt. Die Bitte der Redaktion kann ich deshalb in strengem Sinne nicht erfüllen. Wohl ist es möglich, einige Überlegungen vorzutragen, die beim weiteren Studium dieses Problems vielleicht wichtig sein könnten. Sie beziehen sich auf den theologischen Begriff «consensus», auf die Möglichkeiten und Grenzen der soziologischen Forschung mit Hilfe von Erhebungen und auf die Voraussetzungen, die der Frage zugrunde liegen. Es läge nah, mit letzterem zu beginnen; trotzdem hebe ich mir dies lieber für den Schluß auf, weil erst im Licht des ersten Abschnitts einige kritische Bemerkungen genügend zu ihrem Recht kommen.

Consensus

In der theologischen Literatur unterscheidet man zwischen dem Glaubenssinn (*sensus fidei*) und der Übereinstimmung der Gläubigen (*consensus fidelium*, manchmal näher umschrieben mit den Worten *universalis* oder *unanimis*)¹. Der Glaubenssinn wird definiert als ein aus dem Glauben hervorgehender Sinn für alles, was auf diesen Glauben Beziehung hat. Er ist eine spontane, nichtdiskursive Art von Erkennen, analog dem klinischen Auge des Arztes. Der Konsens der Gläubigen ist das Ergebnis des Glaubenssinns und setzt diesen voraus. Er wird näher definiert als die einstimmige Glaubensäußerung der Gesamtheit der Gläubigen, die aus dem Glaubenssinn hervorgeht. Er wäre statistisch festzustellen, während der Glaubenssinn theolo-

gisch begründet werden muß. Vom Glaubenssinn wird ferner gesagt, er sei unfehlbar; aber auch, daß er der Kontrolle und der kritischen Interpretation des Lehramtes unterworfen sei. Letzteres ist nötig, weil der Glaubenssinn als solcher nicht direkt zugänglich ist, sondern nur über Objektivierungen wie Bekenntnis, Zeugnis, Kultur und aktiven Einsatz als Christ. Aber diese Objektivierungen sind keineswegs der adäquate und unzweideutige Ausdruck des Glaubenssinns. Die komplizierten Beziehungen zwischen dem authentischen Lehramt, dem unfehlbaren Glaubenssinn und dem Konsens der Gläubigen als Ausdrucksform finden wir ausgesprochen in der vielzitierten Passage des Kapitels über das Volk Gottes in der Konstitution über die Kirche (Zweites Vatikanisches Konzil): «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen Geist haben (vgl. 1 Jo 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie «von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien» 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» («Lumen gentium», Nr. 12).

Dieser Text wird als eines der wichtigsten Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils angesehen. In einem Klima der Neubewertung des Laien und der Demokratisierung mußte er gut ankommen. Trotzdem liegen hier allerlei Fußangeln und Fallen, an denen eine kritische Theologie nicht vorbeigehen kann. So läßt sich die Frage stellen, ob es sinnvoll ist, von einem *unfehlbaren Glaubenssinn* zu sprechen, wenn man zugleich zugeben muß, daß die Form, in der sich der Glaubenssinn ausdrückt, durchaus inadäquat und zweideutig, mit anderen Worten: nicht unfehlbar sein kann. Ist hier nicht die Rede von einem dualistischen Überbleibsel, das eine Scheidung mit sich bringt, wo lediglich eine Unterscheidung zweier Aspekte am Platz ist? Kann ein und derselbe menschliche Glaubensakt unter dem einen Aspekt fehlbar und unter dem andern Aspekt unfehlbar sein? Oder

muß man den einen Glaubensakt in verschiedene Stadien auseinanderfalten und von einem ersten unsichtbaren, inneren Stadium sagen, daß es unfehlbar sei, während es von einem späteren Ausdrucksstadium gezeugnet werden muß? Aber was wäre dann Unfehlbarkeit, die sich jeder Form von Prüfung entzieht? Nun kann man den Einwand machen, daß der Glaubenssinn auch kein Akt ist, sondern ein Organ, ein Vermögen, das zum unfehlbaren Glauben instandsetzt. Meines Erachtens ist damit nichts gelöst. Es bleibt ja die Schwierigkeit, was es für einen Sinn hat, ein Organ unfehlbar zu nennen, wenn die Glaubensakte, die daraus hervorgehen, offenbar nicht unfehlbar sein müssen. Aber genug davon; im Zusammenhang mit unserm Gegenstand müssen wir zurück zum Konsens der Gläubigen.

Konsens der Gläubigen ist ein wichtiger theologischer Begriff, weil er nicht allein als Fundort für die Theologie, sondern auch vom Lehramt als ein Kriterium bei der Definition des authentischen Glaubens der Kirche benutzt wird. Die theologische Begründung dafür darf ich hier als bekannt voraussetzen; die Aufmerksamkeit möchte ich richten auf die Schwierigkeiten, denen man begegnet, wenn man diesen Begriff näher präzisieren will. Die erste Schwierigkeit: Wer ist mit den Gläubigen oder mit der Kirche gemeint, wenn vom Konsens der Gläubigen oder von einem Konsens in der Kirche die Rede ist? Dabei ist die Frage, ob dazu auch Bischöfe, Klerus und Theologen gerechnet werden müssen, nicht so wichtig. Sie gehören dazu, aber nicht, weil sie eine von den andern Gläubigen unterschiedliche Sendung und Aufgabe haben, sondern als Glieder des Gottesvolkes, nach dem Wort des Augustinus: «Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ» («Lumen gentium», Nr. 32). Das Problem kommt erst, wenn man fragt: Wo findet sich das christliche Volk als theologisch qualifizierte Größe?² Als Antwort kann man lesen: Christliches Volk bedeute in diesem Zusammenhang grundsätzlich die Gemeinschaft derjenigen, die durch Taufe und Firmung der Ämter des Christus teilhaft geworden sind, soweit sie sich als solche offenbart und in der einen oder andern Gestalt ihren Glauben bekennt und bezeugt³. Mit Recht wird dem hinzugefügt: Eine solche Offenbarung könne nun wohl allerlei Unterschiede in Dichte und Variationsbreite aufweisen (was mit die Ursache ist, daß das «christliche Volk» kein leicht zu fassender «theologischer Fundort» ist). Damit steht die Schwierigkeit von neuem lebensgroß vor uns. Eines ist allerdings

klar: Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil kann man Christen anderer Konfessionen nicht mehr ausschließen. Nicht klar ist, ob und wie die qualitativen Unterschiede zwischen den Gläubigen gewertet werden müssen. Das ist desto zutreffender, weil in der Lehre über den Glaubenssinn – mit Recht – dargelegt wird, daß der Glaubenssinn zwar jedem Gläubigen mit der Glaubensgnade (Heißt das: schon mit der Taufe? Oder erst wenn die Rede sein kann von einem aktiven Glauben, einer gläubigen Antwort auf das Evangelium, das man hört?) geschenkt wird, aber daß seine Intensität mit der existentiellen Verwirklichung des Glaubens zusammenhängt und also auch möglich ist, daß er zusammenschrumpft und sogar ganz abstirbt. Darf man dann zur Feststellung eines Konsens in der Kirche (selbstverständlich über Dinge des Glaubens und der Sitten und über die pastorale Führung, sowohl nach innen wie nach außen, die daraus hervorgeht) nur mit den wahren und authentischen Gläubigen rechnen? Aber dann erhebt sich die Frage, wer ausgeschlossen werden soll und nach welchen Kriterien. Ist es eine Aufgabe der kirchlichen Hoheitsträger und legen sie die Kriterien fest, so kann das nur auf einen *circulus vitiosus* hinauslaufen: Man legt von vornherein fest, was man hören will, und das Resultat entspricht dem unfehlbar! Die Unfehlbarkeit der Gläubigen hat dann als Kriterium und Fundort des Glaubens ausgespielt. Bezieht man alle Getauften oder sogar alle praktizierenden Christen ein, ist es möglich, daß ein gewisser Konsens festgestellt wird, aber ohne irgendeine Garantie, daß dieser mit der Wahrheit des Evangeliums übereinstimmt, zumal wenn es um wirklich aktuelle Probleme des christlichen Lebens geht wie die konkrete Verantwortung für den Weltfrieden, für die Minderheitenrechte oder für die Zusammenarbeit in der Entwicklung. Man denke nur einmal an den Vorwurf des Präsidenten der internationalen Pax Christi, Kardinal Alfrink, für die Katholiken, daß sie viel zu wenig für den Frieden tun, oder an das geringe Echo in breiten Schichten der Katholiken der reichen Länder auf die Enzyklika «*Populorum progressio*». In diesem Falle fehlt also jede Sicherheit, daß der Konsens ein Fundort unfehlbar wahren *Glaubens* ist.

Damit sind wir schon auf ein zweites Problem gestoßen, das sich bei näherer Betrachtung des Begriffs «consensus» aufdrängt: *consensus worin?* Für welche «*matters of christian doctrine*» (Newman) kann der Konsens der Gläubigen als unfehlbares Kriterium gelten? Theologen wie Melchior Cano

und Scheeben machen zu diesem Punkt klare Vorbehalte: Fragen, die niemandes Begriffsvermögen übersteigen und in diesen noch mehr für das Wesentliche als für die Erklärung und Ausarbeitung in Besonderheiten, aber nicht Dinge, für die ein höherer Entwicklungsgrad und größere Erfahrung nötig sind und die deshalb dem Urteil der Fachleute in der Kirche vorbehalten sind. Welche das konkret sind oder welches Kriterium man dabei anlegen muß, bleibt im dunkeln. Tatsächlich hat der Konsens der Gläubigen in der neuen Zeit fast ausschließlich bei der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme Mariens in den Himmel eine Rolle gespielt. Die Theologen, die darauf hinweisen, fügen dem aber hinzu, daß der Konsens der Gläubigen sicherlich kein Faktor ist, auf den man sich kritiklos für neue Dogmendefinitionen berufen darf. Gerade in solchen Fällen kann auf kritische Interpretation, vor allem auf die immer wieder neue Berührung mit der Schrift als erster, nichtgenormter Norm nicht verzichtet werden⁴. In Wirklichkeit fungiert der Konsens beim Feststellen der Glaubenslehre also nicht als unfehlbares Wahrheitskriterium, sondern als Bestätigung dessen, was schon von der amtlichen Lehrverkündigung vorgehalten wurde. Bekommt er damit vielleicht mehr den Charakter eines *negativen* Kriteriums? Hätte sich das gläubige Volk gegen die Dogmendefinition, die sich der Papst vorgenommen hatte, gewehrt, wäre das ein wichtiger Faktor in der Urteilsbildung gewesen. Aber auch in diesem negativen Sinn ist es kein entscheidender Faktor, wie aus der Tatsache hervorgeht, daß sich Papst Paul VI. von der abweichenden Praxis und den abweichenden Vorstellungen bei der Mehrzahl oder wenigstens einem sehr wichtigen Teil der Katholiken in Sachen empfängnisverhütender Mittel bei der Ausfertigung der Enzyklika «*Humanae vitae*» nicht behindern ließ.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich, wenn man fragt, wie der vorausgesetzte Konsens zustandekommt und von welchen Faktoren er gerade als unfehlbare Glaubenzustimmung *abhängig* ist. Ein Faktor wurde schon genannt: der Glaubenssinn. Der Glaubenssinn ist jedoch eine persönliche individuelle Gabe, die zur Glaubensnade gehört. Von einer unfehlbaren Glaubenzustimmung oder einem unfehlbaren Konsens ist erst die Rede, wo sie allgemein und moralisch gleichlautend geäußert werden. Deshalb spricht man, obwohl in übertragenem Sinne, auch von einem Glaubenssinn der Gesamtkirche, ohne das übrigen weiter auszulegen. Aus dem Gesagten ist

schon klar geworden, daß der Glaubenssinn keine genügende Erklärung für das Entstehen eines unfehlbaren Glaubensconsensus in der Kirche bieten kann; sobald er sich nämlich objektiviert, fehlt die Garantie der Unfehlbarkeit. Damit werden wir von neuem auf die Funktion des Lehramtes in der Kirche verwiesen. Der Heilige Geist bewahrt den Glauben, so wird gesagt, stets ungeschmälert in der Gesamtheit der Kirchengemeinschaft. Nicht nur durch direkte Einwirkung auf den individuellen Gläubigen, sondern gerade auch durch Vermittlung des sichtbaren Lehramtes. Es gehe beim Konsens der Gläubigen um eine «passive» Unfehlbarkeit der hörenden Kirche und also nicht nur um ein Organ, das dem Lehramt selbständig kritisch gegenübersteht. Vielmehr habe die hörende Kirche ihre Unfehlbarkeit in ihrem Anschluß an das authentische Lehramt⁵. Es ist klar, daß man auch auf diese Weise die allgemeine Übereinstimmung der Gläubigen im Sinn eines unfehlbaren Glaubenskriteriums nicht zu einem handlichen Begriff machen kann, mit dem der Theologe arbeiten kann. Der Begriff wirkt eher verwirrend als erhellend.

Der Rahmen dieses Artikels gestattet nicht, den ganzen Hintergrund des Begriffs «Konsens der Gläubigen» offenzulegen. Zum Teil geschieht das in jüngst erschienenen Studien über die *Unfehlbarkeit*, ein Begriff, der «zu der noch unbewältigten Vergangenheit des Vatikanum I» gehört und der «eine neue, tiefere Interpretation» verlangt⁶. Gilt das von der Unfehlbarkeit des Lehramtes – aus der obenstehenden Analyse möge klar werden, daß es nicht weniger, vielleicht sogar noch mehr von der Unfehlbarkeit des consensus der Gläubigen gilt.

Aber nicht nur die Unfehlbarkeit des consensus braucht eine neue und tiefere Interpretation, auch der Terminus *consensus unanimes et universalis* ist offenbar nicht so brauchbar, wie sein Gebrauch in theologischen Abhandlungen nahelegt. Weder das Subjekt noch das Objekt dieses Begriffs läßt sich genau definieren. Die größte Schwierigkeit kommt aber wohl daher, daß man den Konsens der Gläubigen als eine zwar vom Heiligen Geist bewirkte, aber doch gegebene *Tatsache* darstellt, während er in Wirklichkeit zwar eine stets anzustrebende, aber niemals vollkommen erreichte *Aufgabe* sein könnte. Dieses Phänomen könnte wohl mit der Neigung in der katholischen Ekklesiologie zusammenhängen, die eschatologische Vollendung vorwegzunehmen. Man könnte auch sagen: «Eine theologische These ist oft ein Werturteil *und* ein Wirklichkeitsurteil. Sie ist darauf gerichtet, eine be-

stimmte Wirklichkeit in ihrem Wesen zu beschreiben, aber dieses Wesen bildet gleichzeitig eine positive oder negative Gestalt für das Handeln⁷.» Die Tatsache, daß man sich in der Theologie dessen nicht immer bewußt ist oder wenigstens nicht deutlich gesagt wird, ob man das eine oder das andere im Auge hat, machte die Zusammenarbeit von Theologie und Soziologie besonders schwierig.

Damit sind wir an einem Punkt angekommen, der einen natürlichen Übergang zum zweiten Teil dieses Artikels bildet, der nach dem Wert von Erhebungen fragen soll. Um Mißverständnissen vorzubeugen, will ich aber gern ausdrücklich feststellen, daß die Kritik an der kirchlich-theologischen Lehre über den Konsens der Gläubigen nicht bedeutet, daß jene Lehre wertlos sei. Im Gegenteil bin ich davon überzeugt, daß eine wahre und sehr wertvolle Intuition darin enthalten ist. Es ist die Intuition, daß *Dialog und Kommunikation* die notwendigen Wege sind, auf denen der Heilige Geist die Kirche im Glauben bewahrt und die Glaubenswahrheit tiefer verstehen läßt⁸.

Wert der Erhebungen

Wenn es auch, soviel ich weiß, keine Untersuchungen gibt, die ausdrücklich auf die Frage nach dem Wert von Erhebungen eingehen, um einen Konsens in (einem Teil) der Kirche festzustellen, so wird in Kommentaren und nachträglichen Betrachtungen über verschiedene gesellschaftliche Untersuchungen auf dem Gebiet von Kirche und Religion doch mit Recht von Grenzen und Möglichkeiten dieser Art von Untersuchungen gesprochen, wenn man auf Theologie und pastorale Führung schaut. Die Urteile darüber gehen stark auseinander. Vor allem auf seiten der Repräsentanten der kirchlichen Führung und der Theologen hört man manchmal sehr ablehnende Stimmen. Man behauptet, eine statistische Untersuchung wie «God in Nederland» sage nichts über den eigentlichen Glauben der Menschen und gebe ein völlig falsches Bild von der wirklichen Situation. Das Meßinstrument eines Fragebogens, der mit Blick auf die statistische Verarbeitung eine strenge Struktur hat, sei nicht verfeinert genug, um die verschiedenartigen Äußerungsformen der Religiosität und Kirchlichkeit zu messen⁹. Die Forscher antworten darauf – und ich meine: mit Recht –, daß vor allem diejenigen, die enttäuscht sind oder sich von den Resultaten bedroht fühlen, die Untersuchungsmethode verurteilen. Die Ursachen sind oft Nicht-

vertrautheit mit der Methode oder die Meinung, ein angezeigtes statistisches Regemaß sei mit der menschlichen Freiheit nicht vereinbar, sowie vor allem das Bewußtsein, daß man durch die Resultate ins Hintertreffen gerät.

Zwar geben sie zu – und das gilt ebenso sehr für eine Untersuchung wie «Was glauben die Deutschen?»¹⁰ –, daß man auf dem Weg über eine Erhebung keine «Tiefen»-Antworten bekommt. Mit andern Worten: Eine Erhebung ist nicht das geeignete Mittel, den Glauben, wie dieser in der Theologie definiert und in Verkündigung und Pastoral gemeint wird, in all seinen Dimensionen bei den Befragten kennenzulernen. Das gilt vor allem für die Qualität, die persönliche Aneignung, die existentielle Entscheidung, die wesentliche Dimensionen des christlichen Glaubens sind. Will man an diese Dimensionen herankommen, müßte man eine Untersuchung nach der Glaubenshaltung anstellen: mittels sog. indirekter Interviews, eventuell kombiniert mit der Methode der teilnehmenden Beobachtung. Kaufmann weist mit Recht darauf hin, daß hier das pastorale Gespräch eigentlich viel mehr Aussicht bietet. Dann hat man erst die Situation eines dialogischen Glaubensgesprächs, in dem der Glaube als intersubjektive Sicherheit offenbar werden kann¹¹. Dem steht dann aber gegenüber, daß man mit dem pastoralen Gespräch die Grenzen der gesellschaftswissenschaftlichen Untersuchung überschritten hat. Wohl eignen sich die Protokolle einer Reihe pastoraler Gespräche für eine theologisch-psychologische Analyse in Form einer «case-study»¹².

Bleibt die Frage, was dann der Wert von Untersuchungen wie «God in Nederland», «Was glauben die Deutschen?» und vor allem die schon vorgenommene, aber noch nicht verarbeitete Befragung der Katholiken in Deutschland im Hinblick auf die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ist. Vielleicht kann man das am besten mit den Worten H. D. Bastians formulieren: Sie zeigen den *homo religiosus statisticus*¹³. Sie bringen ans Licht, wieviel bestimmte Glaubensmeinungen im öffentlichen Bewußtsein eines bestimmten Volkes, eines Teils der Kirche oder einer Gruppe von Gläubigen, z. B. der Priester¹⁴, verankert sind. Auch wie diese Auffassungen zusammenhängen mit der Haltung zur Kirche als sozialem System, zu ihren Führern, ihren Amtsträgern, ihren Gesetzen und ihrer religiösen Praxis, mit ihrer Beziehung zu andern Kirchen, mit ihrer Würdigung für Werte und Ideale, die außerhalb des kirchlichen Bezirks liegen. Die Wichtigkeit

von all dem für Theologie und kirchliche Führung läßt sich mit der Wichtigkeit des automatischen Piloten für den modernen Luftverkehr vergleichen. Ebenso wenig wie ein Düsenjägerpilot beim Bestimmen von Höhe und Schnelligkeit sich auf sein Gefühl verlassen kann, können sich Theologie und Kirche in der hochorganisierten und äußerst komplizierten Gesellschaft, in der wir leben, bei ihrer Diagnose und Führung auf vage Vermutungen und Eindrücke verlassen¹⁵. Die religiös-soziologische Forschung gibt dem Theologen Einsicht in die gesellschaftlich-kulturelle Konditionierung des Glaubensbewußtseins des Individuums, so daß er entweder positiv oder korrigierend darauf einwirken kann.

Aus dem Gesagten folgt, daß die religiös-soziologische Untersuchung keine direkte Antwort auf theologische Fragen gibt, also auch keine Antwort auf die theologische Frage nach einem Konsens der Gläubigen (was man darunter auch verstehen möge). Wohl gibt die Untersuchung den Theologen zu denken¹⁶. Dabei ist es gut sich bewußt zu machen, daß sich die meisten Gesellschaftsforscher auf sogenannte diskriminierende Fragen verlegen, auf Fragen, die «es schaffen». Das heißt, daß sie darauf aus sind, entgegengesetzten oder mindestens voneinander abweichenden Tendenzen auf die Spur zu kommen, die sie instandsetzen, Typologien zu konstruieren, durch die ans Licht kommt, wie Wünsche und Haltungen miteinander zusammenhängen. Fragen, auf die alle Beantworter dieselbe Antwort geben, sind für sie gar nicht oder wenig interessant. Das ist ein neuer Hinweis darauf, daß man für die Feststellung eines *consensus* (sogar im Glauben, soweit dieser im öffentlichen Bewußtsein lebt) von dieser Art Untersuchungen wenig zu erwarten hat. Was sie ans Licht bringen, ist vielmehr ein *dissensus* bisher geltender Meinun-

gen und offiziell vorgehaltener Formulierungen auf dem Gebiet von Glaube und Sitte.

Die Frage nach dem Konsens

Fragen, auf die bei einer Erhebung fast 100% eine gleichlautende Antwort geben, sind keine interessanten Fragen. Die Sache ist dann selbstverständlich, hat nichts Problematisches und steht außerhalb der Aktualität. Damit verliert die Frage, ob man einen allgemeinen und gleichlautenden Konsens feststellen kann, auch zu einem großen Teil ihren Wert. Der Begriff «consensus», wie er in der gängigen Theologie gebraucht wird, gehört mehr in eine statische Kirchengauffassung als in eine dynamische, mehr in eine uniforme Kirchengauffassung als in eine pluriforme, mehr in eine autoritär-hierarchische als in eine charismatische. Der Begriff korreliert mit dem der Unfehlbarkeit und weckt dieselben Mißverständnisse. Nicht nur soziologisch, sondern auch theologisch wird man mit dem Begriff *dissensus* arbeiten müssen. Denn in und durch die Kirche vollziehe sich fortwährend der eschatologische Konflikt mit den Mächten der Unwahrheit, des Irrtums und der Lüge; nach der Überzeugung des Glaubens werde die Wahrheit dabei immer wieder die Oberhand bekommen und niemals endgültig verlorengehen. So könne die Kirche aufgrund ihres Glaubens gerade im Konflikt um die rechte Erkenntnis der Wahrheit ein Hoffnungszeichen für die menschliche Gesellschaft werden. Sie müsse durch ihr eigenes Beispiel bezeugen, daß es niemals sinnlos, wohl aber eine fortdauernde Notwendigkeit ist, weiterzusuchen und weiterzugehen in der Sicherheit, daß die Wahrheit sich durchsetzen wird¹⁷. Die soziologische Untersuchung ist ein unentbehrliches Hilfsmittel, um zu erforschen, wo die Brennpunkte in diesem Streit liegen.

¹ M. Seckler, Glaubenssinn: LThK IV (21960) 945-948; *Mysterium Salutis I* (Einsiedeln 1965) 545-605; M. Dominikus Koster, *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen: Volk Gottes im Werden*. Gesammelte Studien (Mainz 1971) 131-150.

² M. Löhrer: *Mysterium Salutis*, aaO. 548.

³ M. Löhrer: *Mysterium Salutis*, aaO. 548.

⁴ M. Löhrer: *Mysterium Salutis*, aaO. 554.

⁵ H. Bacht, *Consensus*: LThK III (21959), 43-46.

⁶ W. Kasper in «Publik» (12.12.1969), zitiert von H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich/Einsiedeln/Köln 21970), 162-163. Siehe auch G. Thils, *L'Infaillibilité pontificale. Source - Conditions - Limites* (Gembloux 1969); *Infallibility in the Church. An Anglican-Catholic Dialogue* (London 1968); E. Castelli (Hrsg.), *L'Infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique* (Paris 1970).

⁷ J. Dhooche, *Quelques problèmes posés par le dialogue entre Sociologie et Théologie pastorale*: *Social Compass* 17 (1970), 215-229, Zitat S. 220.

⁸ Das wird sehr schön ausgearbeitet, auch in den Konsequenzen für die Funktion des Lehramtes, von W. Kasper, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*: F. Haarsma/W. Kasper/W. Kaufmann, *Kirchliche Lehre - Skepsis der Gläubigen* (Freiburg/Basel/Wien 1970) 37-96.

⁹ *God in Nederland* (Amsterdam 1967) 18 ff.

¹⁰ W. Harenberg (Hrsg.), *Was glauben die Deutschen? Die Emnid-Umfrage. Ergebnisse-Kommentare* (München/Mainz 1968).

¹¹ W. Kaufmann, *Zur Rezeption soziologischer Einsichten in die Theologie: Kirchliche Lehre - Skepsis der Gläubigen*, 97-127; siehe auch ders., *Fragen der Soziologie an*

die christliche Theologie: H. Vorgrimler/R. van der Gucht, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (B.I., Herder 1969), 246–268.

¹² Von der pastoraltheologischen Sektion Nimwegen wurde eine ähnliche Untersuchung vorgenommen. Unter Leitung von Dr. W. Berger und Dr. W. Zandbelt hat eine Gruppe von Studenten neun Serien pastoraler Gespräche untersucht, auf die Frage: Wandlung und Hoffnung.

¹³ H. D. Bastian, Theologie als Marktforschung: Was glauben die Deutschen?, 152–171.

¹⁴ Z. B. die Arbeit über den Amtszölibat in einer sich wandelnden Welt; Ergebnisse einer Untersuchung unter allen Priestern, Diakonen und Subdiakonen in den Niederlanden, herausgegeben vom Seelsorgsinstitut der Niederländischen Kirchenprovinz (Rotterdam 1969).

¹⁵ H. D. Bastian, aaO. 153.

¹⁶ In der Arbeit über den Amtszölibat S. 199. Vgl. auch E. Schillebeeckx, Kerk en godsdienstsociologie: De Zending van de Kerk (Bilthoven 1968), 287–309, vorher in Tijdschrift voor Theologie 2 (1962), 55–76.

¹⁷ W. Kasper (s. unter Fußnote 6).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FRANS HAARSMA

geboren am 19. Juli 1921 in Balk (Niederlande), 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen, ist Doktor der Theologie, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte u. a.: Geest en Kerk. Een pastoraal-ocumenische studie over de ecclesiologie van Dr. O. Noordmans (1967).

Franz Josef Kötter

Der Wert von Katechismen aus dem deutschen Sprachgebiet für die Findung und Feststellung eines Glaubenskonsensus

Die Untersuchung im Kontext einer theologischen Problemstellung

Die katholischen Katechismen des deutschen Sprachgebietes bieten für eine Untersuchung, deren Interesse der Findung und Feststellung eines Glaubenskonsensus gilt, ein lohnendes Gebiet. Diese Aussage gilt, auch wenn man eine solche Untersuchung nur aufzählend und historisch verifizierend führt. Sie gilt aber um so mehr, da sowohl im Entstehen wie in der Wirkung gerade der Katechismen jenes theologische Problem mit angesprochen ist, von dem sich heute eine Untersuchung, die nach dem Glaubenskonsensus fragt, nicht dispensieren sollte. Es ist das Problem, das auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung erkennbar wird und das besonders durch Art. 12 in Verbindung mit Art. 35 der dogmatischen Konstitution über die Kirche ins Bewußtsein gehoben wurde. Sehr vergrößernd kann man dieses Problem etwa mit folgenden Stichworten

skizzieren: kirchliches Lehramt – Glaube der Gemeinde. Der Kirche als dem neuen Volk Gottes in ihrer Gesamtheit ist die göttliche Offenbarung, die man als Heilsgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen charakterisieren könnte, geschenkt. Dieses neue Volk Gottes freilich ist wesentlich kein ungliedertes, sondern ein strukturiertes Volk, in dem es unverwechselbar und in je unvertretbarer Funktion das Amt und die Gemeinde gibt, auch und vor allem was die Erhaltung, Weitergabe und Interpretation der Offenbarung angeht. Aber: die gläubige Gemeinde ist im Gesamt des Offenbarungsgeschehens im Verhältnis zum kirchlichen Amt nicht nur die schlechthin passive. Es gibt die gegenseitige Verwiesenheit und die wechselseitige Verschränkung von Amt und Gemeinde, um dem sich offenbarenden Gott im Glauben und im Leben aus dem Glauben die Treue zu halten und das Offenbarungsgeschehen zur vollen Entfaltung und Vollendung gelangen zu lassen¹. Diese wechselseitige Verwiesenheit und Verschränkung wird bei den Katechismen von einem doppelten Ansatzpunkt her besonders deutlich: von ihrer Entstehungsgeschichte und von ihrer Wirkung her. Wir wählen daher methodisch auch diesen doppelten Ansatzpunkt für die gestellte Aufgabe: die Katechismen als Zeugnis des bestehenden Glaubens der Kirche und die Katechismen in ihrer Wirkung auf den Glauben der Kirche.

Zum Entstehen und zum Anliegen der Katechismen

Doch zuvor muß ein Wort über das Entstehen des Katechismus allgemein, sein Anliegen und seine Aufgabe gesagt werden. Über 400 Jahre lang spielten die katholischen Katechismen als Glaubensaussage und in der Glaubensunterweisung des