

Sensus fidei und Populismus

von *Magnus Striet*

Als *sensus fidei* wird in der römisch-katholischen Kirche der Glaubenssinn der Gläubigen, deren Instinkt für die Wahrheit des Evangeliums, bezeichnet. Nicht allzu sehr in der Lehrdogmatik der Kirche – wenn ich künftig von Kirche spreche, so ist immer die römisch-katholische Kirche gemeint – Bewanderte könnten sich überrascht zeigen. Gilt doch die Kirche gemeinhin als eine monolithische Einheit, zusammengehalten durch eine alle Gläubige verbindende Lehre, die hierarchisch von oben nach unten vermittelt und durchgesetzt wird. Dass Letzteres immer weniger gelingt, wenn es nicht ohnehin eine strategisch inszenierte Fiktion war, dass die Kirche eine diachrone und synchrone Einheit ist, wird immer offensichtlicher. Dies hat Gründe.

Hat zum einen das historische Denken längst große Teile der katholischen Milieus erreicht, was dazu führt, dass der Status quo als veränderbar interpretiert wird, ist es zum anderen ein modernes, sich aus den Fesseln einer als objektiv vorgegebenen göttlichen (jedenfalls so präsentierten) Ordnung lösendes Bewusstsein von einer Freiheit, das diese nicht mehr nur als negative, sondern als positive begreift. Diese ist durch den Willen (beziehungsweise durch den Wunsch) bestimmt, „dass mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Mächten“¹. Selbstverständlich bleibt der reale Freiheitsgebrauch immer eingeschränkt, weil Freiheit sich immer unter sozialen und gesellschaftlichen Bedingungen aktuiert, die vielfach vermachet

¹ Isaiah Berlin, Zwei Freiheitsbegriffe, in: Philipp Schink (Hg.), Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse, Berlin 2017, 7–133, 85.

sind. Und auch gehört es zu den Erfahrungen existierender menschlicher Freiheit, sich nur begrenzt durchsichtig zu sein. Nichtsdestotrotz kennzeichnet dieser Wunsch nach Selbstbestimmung sehr präzise das praktizierte Freiheitsbewusstsein, und: Er ist auch seit geraumer Zeit als der normative Kern neuzeitlicher Moralphilosophie herausgearbeitet worden. Analog hat sich dieser Prozess bei denen abgespielt, die eine andere Kirche wollen. Haben zum einen diese Gläubigen das Bild von einem Gott in sich verankert, der das Recht auf freie Selbstbestimmung selbstverständlich akzeptiert, solange nicht die Rechte anderer verletzt werden, wird auf der wissenschaftlich-theologischen Ebene seit Jahrzehnten an einer intellektuellen Synthese von christlichem Glauben und neuzeitlichem Autonomiebewusstsein gearbeitet. Kirchengeschichtlich epochal neu ist, dass es dem römischen Lehramt kaum noch gelingt, die Prozesse zu regulieren.² Der *sensus fidei* vieler Gläubige scheint nicht deckungsgleich mit dem *sensus fidelium*, d. h. mit dem, was die Kirche deshalb als zu glauben vorgibt, weil es die Essenz des Glaubens und damit der Kirche ausmacht. In einer beobachtenden Perspektive findet hier eine noch genauer zu bestimmende *ecclesiale Identitätspolitik* statt, die über die Medien von *sensus fidei* und *sensus fidelium* betrieben wird.

l.

Das Thema der das Gesamtsystem Kirche auseinandertreibenden Dynamiken im Katholizismus der Gegenwart soll in diesen Überlegungen nur beiläufig in den Blick genommen werden. Stattdessen will ich der These nachgehen, dass es auf der Ebene

² Vgl. hierzu ausführlicher meine Analysen in: Für eine Kirche der Freiheit. Den Synodalen Weg konsequent weitergehen, Freiburg 2022.

Magnus Striet

offizieller Theologie eine Berufung auf das Volk gibt, die eine erstaunliche Affinität zu einer Inanspruchnahme dieser Größe im autoritären Populismus der Gegenwart³ aufweist, um politische Ziele zu legitimieren. Karin Priester hat die Merkmale des Populismus wie folgt beschrieben.

„Populismus zeichnet sich durch folgende Merkmale aus: Berufung auf den *common sense*, Anti-Elitarismus, Anti-Intellektualismus, Antipolitik, Institutionenfeindlichkeit sowie Moralisierung, Polarisierung und Personalisierung der Politik. Das Grundaxiom ist die Berufung auf den *common sense*. Aus populistischer Sicht ist der ‚gesunde Menschenverstand‘ dem Reflexionswissen der Intellektuellen nicht nur ebenbürtig, sondern überlegen, weil er auf konkreter, lebensweltlicher Erfahrung beruhe, noch nicht vom Virus des modernen Skeptizismus infiziert sei und daher noch einen unverfälschten, ‚gesunden‘ Zugang zu Recht und Wahrheit habe.“⁴

Zwar hakt der Vergleich auch. Die katholische Kirche versteht sich als universale Kirche. Im politischen Rechtspopulismus hingegen bezeichnet das Volk immer eine ethnische Größe, eine Nation. Schon von daher müssen die seltsamen Allianzen einer Politik, die nationale Interessen primär stellt, und jedenfalls Teilen der jeweiligen Ortskirchen überraschen. Um dieses Phänomen geht es im Folgenden auch nicht. Vielmehr geht es um die differenzierende Größe Volk, die dann wahre Gläubige von denen unterscheidet, die zumindest nicht so glauben, wie es dem *sensus fidelium*, also dem Glauben der Kirche entspricht.

³ Aus der inzwischen unübersichtlich werdenden Forschungsliteratur zum Thema sei auf folgenden Titel hingewiesen: Kolja Möller (Hg.), *Populismus. Ein Reader*, Berlin 2022.

⁴ Karin Priester, *Wesensmerkmale des Populismus* (2012), in: Kolja Möller (Hg.), *Populismus*, 202–215, 215 u. 205.

Doch wer stellt fest, wer den Glauben der Kirche glaubt und wer nicht? Das Volk oder aber eine andere Instanz? Oder beide?

Um die Analysen auch gegenwartsrelevant scharf zu stellen, versuche ich zumindest andeutend klarzustellen, dass eine innerkirchlich praktizierte Berufung auf den Glaubensinstinkt des Volkes, der allerdings noch der Feststellung durch die Hierarchie bedarf, schon deshalb problematisiert werden sollte, weil antiliberaler katholischer Intellektuelle zeitgleich mit der Stabilisierung einer totalitären Ideologie eben einen Volkssinn ins Spiel brachten, der sich gegen die Neuzeit stemmte. Um den Kontrast zwischen einem durch Kant normativ inspirierten Liberalismus und einem Anti-Liberalismus, der in der Neuzeit Abfall von Gott und damit Verfall erkennt, und damit auch die politische Brisanz möglichst klar herauszustellen, die sich hier zu erkennen gibt, wenn sich tatsächlich Merkmale des Populismus in der katholischen Lehre finden sollten, setze ich mit einer kurzen historischen Erinnerung ein.

II.

Als Günther Anders im Jahr 1935/36 im Pariser Exil einen bis heute bemerkenswerten Text zur Philosophischen Anthropologie unter dem Titel *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification* publizierte, war die Idee einer demokratisch organisierten liberalen Gesellschaft, die den einzelnen Menschen Freiheitsrechte und damit grundlegende Selbstentfaltungsmöglichkeiten garantieren sollte, politisch schon längst wieder unter Druck geraten. Bereits im Vorfeld des Ersten Weltkrieges gab es gerade auch in intellektuellen Kreisen eine tiefe Verachtung gegenüber der Idee der Demokratie. Und diese Verachtung für ein liberales, pluralismusaffines Denken hielt in der Zwischenkriegszeit jedenfalls in einigen Kreisen unvermindert hat. Die

Magnus Striet

Erfahrung von Anderssein, anderer Lebenskonzepte und einer Pluralität von religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen kann als die eigene Identität verunsichernd erlebt werden. Es sei „kein Zufall, dass das Problem der Definition [...] in reaktionären Verhältnissen“ auftauche, so Anders: „Besonders im Zustand der Unsicherheit, im Zustand der Krise, wo nichts mehr klar ist.“⁵ Der Jude Günther Stern schrieb unter dem Pseudonym Anders. Er war ein entschiedener Freiheitsverfechter. Ausdrücklich reklamierte er für sich und seinesgleichen, dass „Kants Ansichten [...] auch unsere“ seien. Anders ging es um Individualrechte und deshalb um politische und gesellschaftliche Verhältnisse, die diese zu leben ermöglichen. Die Kategorie des Volkes spielte für ihn keine Rolle. Wer liberal denkt, das Individuum in seinen Sehnsüchten und Rechtsansprüchen gegenüber ändern zum normativen Ausgangspunkt wählt, wodurch zugleich *alle* Menschen Rechtsansprüche auf Selbstentfaltung erhalten, wird auf keine identitätsstiftende Größe wie ‚das Volk‘ zurückgreifen (jedenfalls wird dann immer ein relativierendes, im günstigsten Fall auch ein ironisierendes Moment mitlaufen, was das ‚Volk‘ angeht⁶).

Wenige Jahre zuvor, im Jahr 1932, hatte Josef Pieper, der vor allem über Kleinschriften einen erheblichen Einfluss auf den Bildungskatholizismus noch weit bis in die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts nehmen sollte, einen kleinen, aber bezogen

⁵ Günther Anders, Pathologie der Freiheit. Versuch über die Nicht-Identifikation. Übersetzt vom Werner Reimann, in: ders., Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie, hg. von Christian Dries unter Mitarbeit von Henrike Gätjens, München 2018, 48–81, 81.

⁶ Ich schreibe diese Überlegungen, während in der Ukraine ein völkerrechtswidriger brutaler Angriffskrieg tobt. Hier geht es auch nicht darum, das Selbstbestimmungsrecht eines Staates zu verteidigen. Das ist etwas völlig anderes, als ein essentialistisch zum normativen Ausgangspunkt von Politik stilisiertes ‚Volk‘ gegen liberale Freiheitsrechte aufzubieten.

auf die 30er Jahre zeitgeistdiagnostisch sehr aufschlussreichen Text unter der Überschrift *Die geistigen Wurzeln unserer Weltanschauungskrise* veröffentlicht. Er liest sich wie eine Blaupause für die Diagnose, die Anders nur wenige Jahre später stellen sollte. Nicht die Gefährdung liberaler Ideen ist bei Pieper Thema, sondern die Erfahrung einer tiefgreifenden Krise, die die Gegenwart durchziehe. Es seien die „Prinzipien der gesamten Neuzeit“, die die „Wurzeln unserer Krise“ geworden seien. Zwar wird die Krise – die „Tatsache“ sei – bei Pieper mehr angedeutet als differenziert beschrieben. Es muss aber die Erfahrung von weltanschaulicher Pluralität und des Zusammenbruchs (subjektiv empfundener) religiöser Homogenität gewesen sein, die sein Krisenbewusstsein auslöste. Denn: „Der Glaube durchformt nicht mehr das tragende Lebensgefühl der Gesamtgesellschaft, in der jeder Einzelne, auch der Gläubige, wurzelt.“ Die Neuzeit sei durch einen „Prozess der ‚Verweltlichung‘“ bestimmt, ein Prozess, der im historischen Nominalismus des ausgehenden 13. Jahrhunderts seine „eigentliche Wurzel“ habe⁷. Joseph Ratzinger, danach zu Papst Benedikt XVI. geworden, wird diese historische Rekonstruktion und damit die Kritik an der Neuzeit eins zu eins und immer wieder wiederholen. Selbstverständlich wird

⁷ Joseph Pieper, *Die geistigen Wurzeln unserer Weltanschauungslehre* (1932), in: ders., *Frühe soziologische Schriften*, hg. von Bertold Wald (= Werke in acht Bänden; Ergänzungsband 1), Hamburg 2004, 153–156. Zwar hat der Herausgeber dieses Bandes darauf hingewiesen, dass Pieper einer Zweitaufgabe seiner Schrift aus dem Jahre 1934 *Das Arbeitsrecht des Neuen Reiches und die Enzyklika Quadragesimo anno* (ebd. 336–366) durch den Aschendorff-Verlag nicht zugestimmt habe. Aber es gibt schon zu denken, wie a) Pieper betont, dass es „eine Selbstverständlichkeit“ sei, dass die Kirche „den Marxismus“ verurteile (348), b) abstandslos betont wird, dass „sowohl das Programm der nationalsozialistischen Bewegung wie die Enzyklika *Quadragesimo anno* – beide mit ausdrücklicher Beziehung auf die gesellschaftspolitischen Ziele der Wiederherstellung der Volksordnung (!, M.S.) [...] – das Richtbild des starken Staates aufstellen und von diesem Richtbild aus nachdrücklich Kritik [...] an dem liberalen Staat der Vergangenheit“ üben würden (356).

Magnus Striet

man ihm keine Nähe zu totalitären Ideologien welcher Art auch immer unterstellen dürfen. Immer wieder hat er menschenverachtende politische Regime als das verurteilt, was sie sind, als verbrecherisch. Gleichzeitig wird man aber auch festhalten müssen, dass er mit liberalen Ideen nie etwas anfangen konnte. Die Neuzeit ist in seiner geschichtsphilosophischen Deutung immer ein Verfallssymptom gewesen, Transzendenzverlust und damit Verlust von Maßstab und Ordnung. Ratzinger hat Pieper im Übrigen sehr geschätzt. Bereits im Jahr 1956 sah er den Prozess der Verweltlichung nun auch im Binnenraum der Kirche selbst angekommen.⁸ Deshalb war er schon früh empfänglich für Vorstellungen von einem wahren Christentum, wenn dies auch nach dem Ende der Volkskirche nur noch in kleinen Gemeinschaften gelebt werden sollte. Aber diese Gemeinschaften sind dann das wahre Volk Gottes, die sich gegen alles als liberal Identifizierte stemmen. Ein positives Verhältnis zur Idee einer liberalen Gesellschaft haben bestimmte Kreise des Katholizismus nie entwickelt.

Dies ist bis in die Gegenwart hinein auf der höchsten Ebene zu beobachten. Was Papst Franziskus will, bleibt bis heute unklar. Die von ihm ausgesendeten Signale sind widersprüchlich. Mal kritisiert er einen blanken Traditionalismus, mal verfestigt er die im Kirchensystem wirksame Lehre.⁹ Seine beiden Vorgänger waren offen antiliberal, wenn es um das Grundprinzip eines modernen Menschenrechts ging, das auf Selbstbestimmungsrechte zielt. Die beiden Pontifikate sind sicherlich komplexer

⁸ Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche, in: Hochland 51 (1958/59) 1–11 (JRGS 8, 1143–1158).

⁹ Vgl. beispielhaft das von der Glaubenskongregation vorgelegte „Responsum ad dubitum für die Glaubenslehre über die Segnung von Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts (15.03.2021), online: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/03/15/0157/00330.html#ted> [Stand: 20.06.2022].

zu beschreiben, als ich dies hier leisten kann.¹⁰ Ratzinger identifiziert Autonomie mit Autarkie, ist einem theologischen Denken verpflichtet, das mit der allzeit gegenwärtigen Hybris des Menschen Gott gegenüber einsetzt.¹¹ Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika *Veritatis splendor* (1993) nochmals vehement das Konzept einer objektiven und allgemein zugänglichen Wahrheit betont, die der Mensch zu erkennen vermag und der er sich zu unterwerfen hat.¹² Und bezogen auf die liberalen, sich rechtsphilosophisch als säkular beschreibenden Demokratien blieb ihr Verhältnis, vorsichtig gesagt, ambivalent. Zwar praktizierten sie nicht mehr den antidemokratischen Affekt, wie dies noch für die Antimodernismuspäpste des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts galt. Dass ein ‚Staat ohne Gott‘¹³ sich ethisch stabil halten könnte, galt für beide jedoch als ausgeschlossen. Beide meinten die säkularen Gesellschaften daran erinnern zu

¹⁰ In der Grundausrichtung wird man aber kaum etwas anderes diagnostizieren können. Zu Johannes Paul II. vgl. Stephan Goertz/Magnus Striet (Hg.), Johannes Paul II. – Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats (= Katholizismus im Umbruch; 12), Freiburg 2020.

¹¹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Sich in die Hände Gottes begeben. Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria, 550-Jahrfeier der Erzbruderschaft am Campo Santo Teutonico, Rom, 8. Dezember 2004*, in: ders., *Gesammelte Schriften* (JRGS; 14/2), Freiburg 2019, 1146-1151, 1148f.: „Der Mensch lebt in dem Verdacht, dass die Liebe Gottes Abhängigkeit schafft und dass wir uns dieser Abhängigkeit entledigen sollten, um ganz wir selbst zu sein. Er will nicht von Gott – von außerhalb seiner selbst her – sich und die Fülle des Lebens empfangen. Bis zum heutigen Tag will er aus dem Baum der Erkenntnis selber die Macht schöpfen, die Welt zu gestalten, sich selbst zu Gott erheben und den Tod und das Dunkel aus Eigenem besiegen.“

¹² Vgl. dazu kritisch Stephan Goertz, *Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Prinzip der freien Selbstbestimmung*, in: ders./Magnus Striet (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip* (Katholizismus im Umbruch; 2), Freiburg 2014, 151-197, 170-176.

¹³ In Anlehnung an Horst Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018.

Magnus Striet

müssen, dass die vorpolitische Grundlage des Staates die Religion zu sein habe.¹⁴

Bezogen auf den thematischen Rahmen dieses Bandes möchte ich versuchsweise der Frage nachgehen, ob sich der lehramtlich praktizierte Anti-Liberalismus mit Politikkonzepten verbindet, die in der politikwissenschaftlich-soziologischen Diskussion der Gegenwart als Populismus beschrieben werden. Näherhin interessiert mich die Frage, ob sich eine für eigene Legitimationsinteressen funktionale Beanspruchung von ‚den Gläubigen‘ oder ‚dem Volk Gottes‘ beobachten lässt. Mein Verdacht lautet, dass regelmäßig dann ein Rekurs auf den *sensus fidelium fidei* erfolgt, wenn sich eine Pluralität theologischer Optionen zeigt. Das Phänomen, sich auf ‚das Volk‘ oder ‚den wahren Volkswillen‘ zu berufen, lässt sich breitflächig in den entsprechenden Medien beobachten, wenn es zu sich selbst legitimierenden Äußerungen in rechtspopulistischen Milieus kommt. Auch hier bildet die vereinnahmende und zugleich exkludierende Größe ‚das Volk‘ oder ‚der Wille des Volkes‘ eine identitätsstiftende, integrative Größe. Sauber trennen lässt sich zwischen Politik und Religion aber auch nicht. Längst ist nachgewiesen, welche Funktion der Religionsfaktor in antiliberalen Bewegungen ausübt. Auch der eines bestimmten Katholizismus.

III.

Das die Beiträge dieses Bandes verbindende Rahmenthema sind Überschneidungen von Populismus und Rechtskatholizismus.

¹⁴ Vgl. Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische Grundlage eines freiheitlichen Staates, in: Jürgen Habermas/ders., Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg 2005, 39 - 60.

Allerdings ist der Befund auch irritierend. Denn, politisch völlig anders ausgerichtet, sowohl in den lateinamerikanischen kirchlichen Bewegungen, die sich unter dem Titel der Befreiungstheologie versammeln, als auch in westeuropäischen Reformbewegungen wie *Wir sind Kirche* und *Voices of faith* wird ebenfalls der Anspruch erhoben, dass sich hier das wahre Volk Gottes beziehungsweise die wahren Gläubigen finden ließen. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes scheint eine attraktive Institution zu sein, um Legitimität erzeugen beziehungsweise beanspruchen zu können. Interessanterweise sympathisiert man in diesen gerade erwähnten Kreisen selbstverständlich mit der Idee einer liberalen Gesellschaft, während das Volk, das in antiliberalen Kreisen in Anspruch genommen wird, dazu dient, die eigenen Positionen zu legitimieren (die hier selbstverständlich keine möglichen Optionen sind, sondern der Wahrheit entsprechen). Ich werde dies gleich an einem von Joseph Ratzinger, damals Erzbischof von München, stammenden Text sowie an einem Text der Internationalen Theologenkommission zeigen, der aus dem Jahr 2014 stammt. Um aber zu zeigen, dass sich hier möglicherweise aufschlussreiche analytische Perspektiven auftun, gilt es, noch einen Moment innezuhalten – jedenfalls dann, wenn man sich solchen Texten mit Ansätzen aus der nichttheologischen Populismusforschung nähert.

Die Diskussion um den Populismus, wie sie derzeit geführt wird, ist von einer Krisenerfahrung bestimmt, die von einer normativen Option lebt. Soweit ich die Forschungsliteratur über schaue, ist sie sichtlich politisch interessiert. Sie verbindet sich mit der Sorge, dass die liberale Demokratie als eine historische Errungenschaft unter Druck steht. Irritierend ist die Unübersichtlichkeit. Teils wird, weltweit zu beobachten, um basale Freiheitsrechte gekämpft. Dabei riskieren Menschen hohe Gefängnisstrafen oder gar ihr Leben. Gleichzeitig verbuchen aber autokratische und totalitäre Staats- und Gesellschaftssysteme

Magnus Striet

selbst in Regionen Zuspruch, in denen über Jahrzehnte brutale Unterdrückung geherrscht hat. Gleichmaßen irritierend ist es, dass es selbst in über Jahrzehnte etablierten Demokratien inzwischen wieder zu antiliberalen Bewegungen kommt, die eben mit dem Begriff des Populismus belegt werden. Die Sehnsucht nach starken Zugehörigkeiten wie der zu einer Nation oder einem Volk scheint zuzunehmen. Globale Mobilität zu praktizieren ist das eine. Weltbürger:in sein zu wollen, selbst aber in der als eigen empfundenen Identität ständig mit etwas konfrontiert zu werden, das fremd oder gar irritierend auf mich wirkt, ein anderes. Populisten bieten in einer als immer komplexer erlebten Welt identitätskonsolidierende Angebote. Über Populismus nachzudenken oder präziser: die Populismuskategorie als analytische Kategorie zu nutzen, um gesellschaftliche Phänomene *als* populistisch beschreiben zu können, setzt bereits eine konzeptionelle Bestimmung dessen voraus, was mit dem Begriff Populismus bezeichnet werden soll. Populist:innen werden deshalb auch stets weit von sich weisen, Populist:innen zu sein. Es setzt die Fähigkeit voraus, darum zu wissen, dass die Welt prinzipiell auch anders gesehen werden kann und es Lesarten der Welt sind, die deshalb miteinander in Konkurrenz stehen, weil sich der Mensch nicht selbstverständlich ist. Wer hier eine nominalistische oder modern gesprochen: um das Konstruktivistische des menschlichen Weltzugriffs wissende Grundeinstellung erkennt, hat Recht. Es gibt keinen unmittelbaren, objektiven Zugriff auf das, was sich als deutungsoffen für den Menschen und zugleich auch als deutungsnotwendig zeigt. Deutungen müssen riskiert werden, sie werden darüber aber noch lange nicht beliebig.

Wer versucht, sich dem zu nähern, was unter dem Begriff Populismus verhandelt wird, unternimmt dies unweigerlich in einer Weise, die sich diesem Phänomen gegenüber normativ positioniert. Folgt man Jan-Werner Müller, so ist dann von

Populismus zu reden, wenn zum „Anti-Elitären [...] noch das Anti-Pluralistische“ hinzukomme. Und der „Kernspruch aller Populisten“ laute „ungefähr“: „Wir – und nur wir – repräsentieren das Volk.“ Dabei sei diese Aussage als „moralische“, nicht als eine empirische gemeint.¹⁵ Von Verfechter:innen antiliberaler Positionen wird deshalb eine sich selbst als liberal wollende gesellschaftliche Moderne mit bestimmten in geltendes Recht umgegossenen Ordnungsvorstellungen, die einen Pluralismus von Lebenskonzepten und Werten zu leben erlauben, um so die Idee der Freiheit zu schützen, mit dem Argument gekontert, dass diese dem eigentlichen Willen des Volkes fremd sei.

Nochmals: Dass es auf dem christlich-religiösen Feld deutlich antiliberaler, sich mit dem politischen Populismus verbindende Personen und Gruppierungen gibt, wird schon seit geraumer Zeit beobachtet.¹⁶ Empirische Beobachtungen stehen aber nicht im primären Interesse dieser Ausführungen. Stattdessen interessiert mich die Funktion, die ‚das Volk‘ beziehungsweise ‚die Gläubigen‘ in kirchlichen Lehrzusammenhängen hat. Zu mutmaßen wäre ja zunächst einmal, dass das Volk angesichts der hierarchisch-autoritären Verfasstheit der römisch-katholischen Kirche keine normative oder auch legitimierende Funktion hat. Die Tatsache, dass faktisch das authentische Lehramt der Kirche in den Personen von Papst und Bischöfen immer weniger Autorität entwickelt, als es seinem

¹⁵ Jan-Werner Müller, Was ist Populismus? Ein Essay, Berlin 2016, 217.

¹⁶ Vgl. u. a. Walter Lesch (Hg.), Christentum und Populismus. Klare Fronten?, Freiburg 2017; Liane Bednarz, Die Angstprediger. Wie rechte Christen Kirche und Gesellschaft unterwandern, München 2018; Ilona Nord/Thomas Schlag (Hg.), Die Kirchen und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft Religion. Medien und Politik, Leipzig 2021; Sonja A. Strube u. a. (Hg.), Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus, Bielefeld 2021; Johann Hinrichs Clausen/Martin Fritz/Andreas Kubik/Rochus Leonhardt/Arnulf von Scheliha, Christentum von rechts, Gütersloh 2021.

Magnus Striet

Selbstanspruch nach für sich erhebt, ist kaum zu übersehen. Gleichzeitig kann aber beobachtet werden, dass das Lehramt selbst ‚die Gläubigen‘ für sich in Anspruch nimmt, wenn es darum geht, Lehrauffassungen als wahrhaft katholisch und damit als orthodox zu qualifizieren. Ist dies nachweisbar, so lassen sich (allen Beschwörungen zum Trotz, der Glaube habe mit der Vernunft eine Synthese zu bilden) populistische Tendenzen im Lehramt beschreiben. Dass faktisch zugleich exkludiert wird, ist nur logisch. Denn wenn das authentische Lehramt eine Allianz mit den ‚wahren Gläubigen‘ eingeht, bedeutet dies ja im Umkehrschluss, dass es ‚Gläubige‘ geben muss, die nicht in der Wahrheit stehen. Ich will also nicht weniger sagen, als dass es in den von mir analysierten Texten Argumentationsfiguren gibt, die auch von Personen, die sich auf dem Feld der Politik bewegen, benutzt werden, die in der Populismusforschung als Populisten bezeichnet werden.

IV.

Einer der verblüffendsten Texte in den Gesammelten Schriften Joseph Ratzingers ist getitelt mit *Was ist Freiheit des Glaubens? Silvesterpredigt 1979*¹⁷. Ratzinger hat diese Predigt ganz unter dem Eindruck der kirchenpolitischen Ereignisse der davor liegenden Monate geschrieben. Er schildert, wie „die Stimme des Nachfolgers Petri“, Johannes Pauls II., „in einer immer skeptischeren Welt so weithin hörbar ertönen durfte“ – kein Mensch sei „bisher von so vielen Menschen in so kurzer Zeit gesehen und gehört“ worden wie dieser Papst – und wie gegen „Ende des Jahres“ „ganz logischerweise der erste Enthusiasmus für

¹⁷ In: Gesammelte Schriften (JRGS; 9/1), Freiburg 2016, 324–339. Im Folgenden wird aus diesem Text direkt im Fließtext zitiert.

die große Gestalt des Heiligen Vaters langsam einem Prozess der Scheidung“ habe weichen müssen, sodass „die Kritik am Papst, zumal bei uns, in ein dramatisches Stadium getreten“ sei (327f.). Ratzinger spielt auf die Reaktionen auf den Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis für Hans Küng an, die als „Ausdruck autoritärer Machtausübung, als Angriff auf die Freiheit in der Kirche oder gar als Verletzung der Menschenrechte“ (328) hingestellt worden sei. Entsprechend würde der „Akt des kirchlichen Lehramtes [...] als autoritäre Unterdrückungsmaßnahme gebrandmarkt, als Angriff auf das heilige Urrecht der Freiheit“ (328). Dass diese, von den Papstkritikern reklamierte Freiheit in den Augen von Ratzinger nicht die wahre Freiheit ist, wird im Text schnell erkennbar. *Die Freiheit ist Freiheit, die in der Wahrheit ist – und diese gibt es im christlichen Glauben. Glaube aber sei das „Hineintreten in die gemeinsame Gestalt des Bekenntnisses der Kirche“, deshalb gehöre es auch zum Glauben, „dass er die Enge meines Ich“ aufreißt. „Er bringt mich über die Mauer meines Ich hinüber zu der Berührung der Wirklichkeit selbst gerade dadurch, dass er mich ins Wir aller Glaubenden einfügt.“* (333) Ausgesprochen irritierend ist, dass dieses ‚Wir‘ in einen Gegensatz gebracht wird zu den „Intellektuellen und deren Auslegungskünste[n]“ des „einfachen Glaubens“, die diesen „verächtlich“ machten (335). Dies wird man selbst für Hegel so ungeniert nicht sagen dürfen. Wen aber meint Ratzinger Ende der 70er Jahre von den Theologen? Küng?

Noch irritierender ist, wie der ehemalige Professor, der bis heute von so manchen als der Gelehrte auf dem Stuhl Petri gefeiert wird, das einfache Glaubensvolk gegen die von ihm so mindestens leicht abschätzig getitelten Intellektuellen in Stellung bringt. Es gibt wohl für Ratzinger ‚die‘ Intellektuellen und dann die ‚wahren‘ Intellektuellen, auf die noch zu kommen sein wird. Ratzinger schreibt:

Magnus Striet

„Nicht die Gelehrten bestimmen, was an dem Taufglauben wahr ist, sondern der Taufglaube bestimmt, was an den gelehrten Auslegungen gültig ist. Nicht die Intellektuellen messen die Einfachen, sondern die Einfachen messen die Intellektuellen. Nicht die intellektuellen Auslegungen sind das Maß für das Taufbekenntnis, sondern das Taufbekenntnis in seiner naiven Wörtlichkeit ist das Maß aller Theologie. Der Getaufte, im Taufglauben Stehende, braucht keine Belehrung. Er hat die entscheidende Wahrheit empfangen und trägt sie mit dem Glauben selbst in sich.“ (335)

Es scheint demnach für Ratzinger den ‚objektiv‘ feststehenden Taufglauben zu geben, den die einfachen Menschen leben, und der als kritisches Korrektiv gegen eine theologische Arroganz, die die Menschen vom wahren Glauben abbringt, gehalten werden muss. Doch wer stellt fest, wann die Intellektuellen den Glauben der Einfachen und damit die Wahrheit des Taufglaubens verletzen? Diese Legitimität schreibt Ratzinger dem Lehramt zu, das sich – spätestens seit *Pastor aeternus* von 1870 – selbst dazu legitimiert hat, sich so legitimiert zu sehen. Inzwischen dehnen Theologen wie Karl-Heinz Menke den Kompetenzbereich des Lehramtes noch deutlich weiter aus. Ein außerordentliches Lehramt kann es in seiner Logik nur deshalb geben, weil es ein ordentliches gibt, und das lehrt ebenso objektiv verbindlich wie das außerordentliche.¹⁸ Wenn man so will, reagiert das außerordentliche Lehramt damit nur auf einen extremen Ausnahmestand: Wenn Aussagen des ordentlichen Lehramtes nicht akzeptiert werden, dann bestätigt sie das außerordentliche Lehramt.

¹⁸ Karl-Heinz Menke, Die Frage nach der Verbindlichkeit von „*Ordinatio sacerdotalis*“, in online: <https://www.die-tagespost.de/sonder-texte/beilage/die-frage-nach-der-verbindlichkeit-von-ordinatio-sacerdotalis-art-230714> (27.07.2022) [Stand: 30.07.2022].

Ich habe diesen Text von Ratzinger erst im Jahr 2022 entdeckt, und ich war schier verblüfft, dass er sich darin als Verteidiger des Demokratieprinzips outet. Nur, dass der Begriff Demokratie eine ganz andere Wendung und auch eine ganz andere Bedeutung annimmt, als dies gemeinhin in pluralen, auf ausgehandelten Konsensen ausgerichteten Gesellschaften der Fall sein dürfte – was natürlich noch kein normativ ausgewiesenes Argument darstellt, sondern lediglich die Deskription dessen, dass auch der Demokratiebegriff semantisch plural verwendbar ist und auch dementsprechend verwendet wird. Ratzinger schreibt: „Auf der Linie der Bergpredigt ist und bleibt der christliche Glaube die Verteidigung der Einfachen gegen die elitäre Anmaßung der Intellektuellen. Hier wird nun endlich das ganze demokratische Element (!, M.S.) sichtbar, das im Kern der Aufgabe des kirchlichen Lehramtes liegt. Ihm ist es aufgetragen, den Glauben der Einfachen gegen die Macht der Intellektuellen zu verteidigen.“ (335) Das bedeutet, dass nur der wahrhaft intellektuell ist, der sich in Übereinstimmung wissen darf mit dem kirchlichen Lehramt – was wiederum das kirchliche Lehramt feststellt. Es wird somit eine Demokratie von oben dekretiert. Wer die wahren Gläubigen sind, stellt ganz im Interesse der Demokratie das Lehramt fest. Ist es übertrieben zu sagen, dass es diese Logik auch auf dem politischen Feld gibt? Gibt es nicht auch hier die, die den *wahren Willen* des *eigentlichen Volkes* demokratisch feststellen?

Dieselbe Logik wie in der Predigt des damaligen Erzbischofs von München findet sich im Schreiben „*Sensus Fidei* und *Sensus Fidelium* im Leben der Kirche der Internationalen Theologenkommission“ vom 05. März 2014.¹⁹ Auch in diesem

¹⁹ Leicht zu erreichen über online: https://www.dbk-shop.de/media/files_public/411fdb383ccf258c08f14cd4693cd321/DBK_2199.pdf (= Verlautbarungen des apostolischen Stuhls; Nr. 199) [Stand: 25.04.2022].

Magnus Striet

Schreiben wird nachdrücklich unterstrichen, welche Bedeutung der Glaubensinstinkt der Gläubigen „für die Wahrheit des Evangeliums“ habe:

„Er befähigt sie einerseits zu erkennen und zu unterstützen, was die authentische christliche Lehre und Praxis ist, und andererseits zu verwerfen, was falsch ist. Dieser übernatürliche [!, M.S.] Instinkt, wesentlich verbunden mit der Gabe des Glaubens, empfangen in der Gemeinschaft der Kirche, wird *sensus fidei* genannt [...].“²⁰

Garniert wird diese noch zu analysierende, in theologischer Begrifflichkeit gehaltene Aussage mit einer Episode, die Papst Franziskus während einer Angelus-Ansprache aus einer persönlichen Begegnung berichtet hat. Er sei „einer einfachen, älteren Frau“ begegnet, die ihm gesagt habe: „Wenn der Herr nicht alles vergäbe, gäbe es die Welt nicht“. Franziskus kommentiert die Aussage dieser Frau mit den Worten: „Das ist die Weisheit, die der Heilige Geist gibt.“²¹ Die ‚einfache, ältere Frau‘ dient dem Schreiben offensichtlich als Beleg für den Glaubensinstinkt der Gläubigen. Dass es eine ‚einfache‘ Frau ist, mag Zufall sein. Allerdings könnte man auch mutmaßen, dass das Beispiel – wie schon bei Ratzinger gesehen – auch dazu dient, den Einfluss der ‚Intellektuellen‘, sprich der Fachtheolog:innen, auf die Auslegung des Glaubens herunterzuspielen. Gleichzeitig stellt immer das oberste Haupt der Kirche fest, dass bei der Frau der Heilige Geist selbst wirksam gewesen sei. Nur ist auch diese Aussage interpretationswürdig: Wie genau darf man es sich vorstellen, dass der Heilige Geist Weisheit gibt? Darf man sich dieses Geben so vorstellen, dass es sich dabei um einen kausalmechanischen Vorgang handelt?

²⁰ Ebd., 10.

²¹ Ebd.

Die bis heute nicht geklärte Frage, wie man sich eigentlich die Wirksamkeit des Heiligen Geistes oder aber auch der Gnade Gottes vorstellen darf, wenn darüber die gleichzeitig (mit einer antilutherischen Zielsetzung) hochgehaltene menschliche Freiheit nicht absorbiert werden soll, kehrt auch hier wieder. In den zuvor zitierten Sätzen ist der Glaube eine ‚Gabe des Geistes‘. Nur beiläufig, weil diese Frage nicht unmittelbar das in diesen Überlegungen verhandelte Thema berührt, sei angemerkt, dass eine solche Formulierung doch zumindest als fraglich betrachtet werden muss. Denn wenn es gut ist zu glauben, weil aus dem Evangelium eine Lebensfreude entsteht, dann irritiert es doch, dass nicht alle Menschen von Gott wirksam in den Stand versetzt werden, glauben zu können. Faktisch vermögen selbst Menschen nicht zu glauben, die wohl glauben möchten, aber immer wieder von einem abgründigen Zweifel befallen werden. Wenn mit einer den Glauben verursachenden Wirkung der Gnade gerechnet wird, dann ist Gott möglicherweise doch nicht so allmächtig, wie ihm dies unterstellt wird, oder aber er ist zufällig, wenn nicht willkürlich in seiner Gnadenwahl.

Auffällig an der Aussage der Internationalen Theologenkommmission sind aber noch andere, den gesamten Gang des Schreibens präjudizierende Punkte. Empfangen wird die ‚Gabe des Glaubens in der Gemeinschaft der Kirche‘, was die Frage auslöst: in welcher Kirche? Es steht zu vermuten angesichts der von Joseph Ratzinger ausgelösten Diskussion um das *subsistit in* (LG 8), dass zumindest vollumfänglich dieser Glaube nur in der römisch-katholischen Kirche empfangen wird. Die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen sind hingegen, dies hatte Joseph Ratzinger als Benedikt XVI. festgestellt, lediglich kirchliche Gemeinschaften. Noch interessanter ist, dass das Schreiben bereits sehr zu Anfang auf die „authentische christliche Lehre und Praxis“ zu sprechen kommt, die der ‚Glaubensinstinkt der Gläubigen‘ ‚erkennen‘ könne. Gleichzeitig wird diesem Instinkt

Magnus Striet

die Funktion zugesprochen ‚zu unterstützen‘. Nur fragt man sich, wen sie mit was ‚unterstützen‘ sollen.

Immer wieder betont das Schreiben, dass der Glaube der Kirche als ganzer ein entscheidendes Kriterium für die Wahrheit sei. Entsprechend notwendig sei es auch, sich im Konsens zu befinden. Der *sensus fidei* beziehe sich „auf eine gemeinschaftliche und kirchliche Wirklichkeit“²². Dieser Konsens ist zudem nicht nur synchron, sondern auch diachron zu verstehen. Nicht zufällig zitiert das Schreiben Vinzenz von Lérins († um 445) mit der berühmt gewordenen Formel *quod ubique, quod semper, quod omnibus creditum est*.²³ Das Schreiben der Internationalen Theologenkommission setzt damit einen historisch betrachtet durchgehenden, identifizierbaren Glaubenskonsens der Kirche voraus, der sich in letzter Instanz dem Heiligen Geist verdankt. Selbstverständlich beruft sich das Schreiben auch auf Thomas von Aquin, der spätestens mit der Enzyklika *Studiorum ducem* von Pius XI. zu dem maßgeblichen Kirchenlehrer schlechthin erklärt wurde.

„Die Kirchenlehrer anerkannten, dass die Kirche, die *congregatio fidelium*, in Fragen des Glaubens nicht irren kann, weil sie, vereint mit Christus, ihrem Haupt, von Gott belehrt wird, und weil sie vom Heiligen Geist erfüllt ist. Für Thomas von Aquin war es eine theologische Grundvoraussetzung, dass die universale Kirche vom Heiligen Geist geleitet ist, der, wie Jesus verheißt hat, sie „die ganze Wahrheit“ (Joh 16,13) lehrt. Er wusste, dass der Glaube der universalen Kirche maßgebend durch ihre Bischöfe formuliert wird, aber ihn interessierte ebenso der persönliche Glaubensinstinkt jedes einzelnen Gläubigen, den er in sei-

²² Ebd. 9.

²³ Ebd. 22. Vinzenz von Lérins, *Commonitorium*, II, 5 (CCSL 64, 149).

nem Bezug zur theologischen Tugend des Glaubens untersuchte.“²⁴

Nun wissen aber auch nur beiläufig historisch Informierte, dass die Geschichte des Christentums von Anfang an alles andere als eine Harmoniegeschichte war: Dass es unendliche theologische Streitigkeiten gab und dass auch der Glaubenssinn der Gläubigen keineswegs immer einmütig war. Das Schreiben der Internationalen Theologenkommission weiß selbstverständlich auch darum. Aufschlussreich für meine Überlegungen ist, wie es *Pastor aeternus* (1870) in seine Logik einbaut. *Pastor aeternus* mache geltend, „dass Lehrdefinitionen des Papstes bezüglich Glaube und Sitte, die ex cathedra erfolgen, irreformabel sind ‚aus sich selbst heraus und unabhängig von der Zustimmung der Kirche‘ (*ex sese non autem ex consensu ecclesiae*).“ Das aber mache „den *Consensus Ecclesiae* nicht überflüssig“. „Ausgeschlossen“ werde „die Theorie, dass solch eine Definition die Zustimmung, vorab oder nachträglich, als Voraussetzung für den autoritativen Status“ erfordere.²⁵ Bei allem historischen Harmoniebedürfnis, das das Schreiben der Internationalen Theologenkongregation prägt, kann man an ihm aber auch leicht ablesen, dass der Versuch, den Glaubensinstinkt der Gläubigen zusammenlaufen zu lassen mit dem universalen Lehramt der Bischöfe, das spätestens mit *Pastor aeternus* nur dann existiert, wenn der Papst den gemeinsamen Glauben feststellt, nicht so recht zu funktionieren scheint – oder aber man schärft weiter an. Ich zitiere aus einer aufschlussreichen Anmerkung des Schreibens der Internationalen Theologenkommission:

²⁴ Ebd. 25f.

²⁵ Ebd. 34.

Magnus Striet

„In seiner Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, *Donum Veritatis* (1990), warnte die Kongregation für die Glaubenslehre davor, ‚die Meinung einer großen Zahl von Christen‘ mit dem *sensus fidei* gleichzusetzen: Der *sensus fidei* ist eine ‚Eigenschaft des theologischen (!, M.S.) Glaubens‘ und eine Gabe Gottes, die die Christen befähigt, ‚persönlich dem Glauben anzuhängen‘. Da nicht alle Meinungen der Gläubigen aus dem Glauben hervorgehen und da viele Menschen von der öffentlichen Meinung geleitet sind, ist es notwendig, wie es das Konzil getan hat, ‚das unauflösliche Band zwischen dem *sensus fidei* und der Leitung des Gottesvolkes durch das Magisterium der Hirten zu betonen‘ (35).“²⁶

Ich fasse zusammen: 1. gehen nicht alle Meinungen der Gläubigen, die behaupten Gläubige zu sein, aus dem Glauben hervor, es sind also bloße Meinungen; 2. lassen sich die in die Irre gelaufenen Gläubigen von der öffentlichen Meinung verführen, d. h. vom Zeitgeist; 3. ist der wahre Glaube der theologische Glaube, was bedeutet: wahre Theologie ist nur da, wo das Magisterium der Bischöfe eins zu eins verkündet wird; und 4. kann ein vom bischöflichen Magisterium abweichender Glaube kein wahrer Glaube sein, weil er nicht Gabe Gottes sein kann. Gut vier Jahrzehnte nach der bereits analysierten Predigt des damaligen Erzbischofs von München Joseph Ratzinger wiederholt das Schreiben der Internationalen Theologenkommission dessen Logik: Das Lehramt ‚demokratisiert‘ insofern, als es die wahren Gläubigen vor sich den Glauben anmaßenden Mehrheitsmeinungen schützt. Gehört zu den Grundvoraussetzungen von liberalen Demokratien eine durch Medien begleitete funktionierende Öffentlichkeit, in der bezogen auf die Frage *Was soll*

²⁶ Ebd. 41. Fußnote 61.

gelten? das bessere Argument zählt, gilt in der Kirche einzig und allein die Autorität der Kirche. Wird diese möglicherweise sogar von breiten Mehrheiten nicht mehr akzeptiert, so werden die wahren Gläubigen den laxen Gläubigen gegenübergestellt. Es bleibt der kleine Rest.

V.

Vergleiche hinken immer. Deshalb kann ich nachvollziehen, dass es Leser:innen gibt, die sehr erstaunt sind, dass die Predigt von einem der wirkmächtigsten Theologie des 20. und 21. Jahrhunderts sowie ein Text der Internationalen Theologenkommission zu einer zentralen Denkfigur, wenn es um Orte theologischer Erkenntnisgewinnung geht, der des *sensus fidei*, auf Merkmale hin untersucht werden, die in der soziologischen und politikwissenschaftlichen Forschung als populismusspezifisch gelten. Nur erfüllen die Texte deren Kriterien. Selbstverständlich möchte ich mir nicht anmaßen, die Verfasser dieser Texte in die Nähe von Populisten zu rücken. Allerdings kann ich auch nicht umhin festzustellen, dass es Übereinstimmungen in den politischen Kernthemen zwischen katholisch-lehramtlicher Theologie und Populisten gibt. Eine Antigenderpolitik, der Rekurs auf das Konzept der natürlichen Familie von Mann und Frau ist in allen populistischen Parteien der Gegenwart zu beobachten. Es war der Vatikan, der zuerst und bis heute sich darin permanent wiederholend von der Genderideologie gesprochen hat.²⁷

²⁷ Den Hinweis darauf, dass zuerst der Vatikan von Genderideologie gesprochen hat, ohne jemals auch in differenzierter Weise auf gendertheoretische Diskurse eingegangen zu sein, verdanke ich Claudia Danzer. Sie hat mich aufmerksam gemacht auf: Bożena Chołuj, „Gender-Ideologie“ – ein Schlüsselbegriff des polnischen Anti-Genderismus, in: Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hrsg.): An-

Magnus Striet

Nervöser aber machen mich die Analogien in der Argumentationslogik. Die Warnung vor den Intellektuellen einerseits, vorgetragen von einem, dem der Titel des Theologen-Papstes angedient wurde, und dann der normative Rekurs auf einen *sensus fidei*, der aber nur dann dieser auch ist, wenn er vor der bischöflichen Autorität als dieser gelten darf. Der antiliberaler Grundzug der analysierten Texte ist nicht zu übersehen, und diese Texte sind alles andere als Einzelfälle. Angesichts der Krise der liberalen Demokratien ist dringend über die Lehre der katholischen Kirche nachzudenken. Oder aber man fremdelt bis heute mit der Neuzeit, wünscht deren Ende herbei.

ti-Genderismus: Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld 2015, 220–237.