

## Der »Katechismus der katholischen Kirche« unter theologisch-zeitgeschichtlichem Aspekt

*Von Leo Scheffczyk, München*

Die Veröffentlichung des neuen »Katechismus der katholischen Kirche«<sup>1</sup> (in einer nicht ganz glücklichen Abbeviatur »Weltkatechismus« genannt) markiert ein wichtiges Datum in der Geschichte der nachkonziliaren Ära der Kirche, der Theologie und des Glaubens. Auch wenn man sich als Zeitgenosse der hochangesetzten Kennzeichnung als »geschichtliches Ereignis« enthält (weil dieses Prädikat erst von der Nachwelt aufgrund der Wirkungsgeschichte vergeben werden kann), so wird man doch unter einem begrenzten zeitgeschichtlichen Aspekt von einem bedeutsamen Vorgang sprechen dürfen, dem, in Abhängigkeit vom Zweiten Vatikanischen Konzil, ein ähnlicher Stellenwert zugesprochen werden kann wie einstens dem vom Trienter Konzil initiierten »Catechismus Romanus«<sup>2</sup>.

### *1. Der Ausgang vom Zweiten Vatikanum*

Tatsächlich besteht zwischen den beiden Werken manche Ähnlichkeit, die sich auf Absicht, Charakter und Anlage bezieht. Beide verstanden bzw. verstehen sich nicht nur als Lehr-, sondern auch als Lebensbuch, »um ein besseres Kennenlernen des christlichen Geheimnisses und die Verlebendigung des Glaubens des Gottesvolkes zu erlauben«<sup>3</sup>; beide übernehmen die zur Erfassung der ganzen Glaubenswirklichkeit geeignete Ordnung der vier Teile (Credo, Liturgie, Zehn Gebote, Gebet); beide bedienen sich unter Zurückstellung theologisch-wissenschaftlicher Argumentation der Methode eindringender Bezeugung und Erklärung der Glaubens- und Sittenlehre, wobei sich der Catechismus Romanus vornehmlich an die Pfarrer wendet, der »Katechismus der katholischen Kirche« sich vorzüglich »an die Hirten und

<sup>1</sup> Im folgenden zitiert nach der französischen Ausgabe: *Catéchisme de l'église catholique*, Mame/Plon, Paris 1992, 676 S., hier in Ermangelung der deutschen Ausgabe in eigener Überstetzung angeführt.

<sup>2</sup> *Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer*. Auf Befehl der Päpste Pius V. und Klemens XIII. herausgegeben, deutsch: Kirchen/Sieg 1970.

<sup>3</sup> So in der als Einleitung vorangestellten Apostolischen Konstitution Johannes Pauls II. »Fidei depositum«: *Catéchisme*, 7.



die Gläubigen«<sup>4</sup> richtet, wobei der Bezug auf die Hirten beachtlich ist. Hinter diesen Gemeinsamkeiten tun sich freilich auch erhebliche Unterschiede auf, die ihren letzten Grund in den veränderten geschichtlichen Situationen und dem je eigenen epochalen Kontext der beiden Werke haben.

Der »Catechismus Romanus« ging unmittelbar auf das Trienter Konzil zurück, so daß er geradezu als ein »Werk des Konzils von Trient« bezeichnet werden konnte<sup>5</sup>. Seine Planung erfolgte bereits auf der ersten Konzilsperiode<sup>6</sup>, war also von Beginn an als ein Teil des Reformwerkes konzipiert mit besonderem Hinblick auf die unbefriedigende Lage der Glaubensunterweisung im christlichen Volk (auch unabhängig von der Gefährdung durch die neu aufgekommenen Irrtümer). Der Leitgedanke bestand ganz allgemein in der Erhöhung des theologischen Bildungsniveaus des Klerus, durch dessen Vermittlung auch eine bessere religiöse Unterweisung des Volks gewährleistet werden sollte.

Im Fall des neuen Katechismus waren sowohl das Verhältnis zu dem vorausgehenden Konzil als auch die allgemeine Interessenslage anders geartet. Das Zweite Vatikanum hat diesen Katechismus weder geplant noch in Auftrag gegeben. Er entsprang einem Wunsch der Römischen Bischofssynode vom Jahre 1985, den sich Johannes Paul II. zu eigen machte und bald darauf ins Werk setzte. Aber merkwürdigerweise gestaltete sich die innere Bindung des Katechismus an das Zweite Vatikanum viel enger als im Fall des »Catechismus Romanus« und seiner Abkunft vom Tridentinum; denn vom »Catechismus Romanus« gilt: »Er war offensichtlich keine Kompilation der in Trient gesammelten Materialien, sondern ein einheitlich gestaltetes, nicht kontrovers-theologisch ausgerichtetes Werk thomistischer Theologen...«<sup>7</sup>.

Der neue Katechismus dagegen, zwanzig Jahre nach dem Konzil konzipiert, ist das Werk einer Kommission von Bischöfen unter Vorsitz von Kardinal Joseph Ratzinger, die sich in sechsjähriger Arbeit der Konsultation und Zustimmung des Weltepiskopats versicherte, so daß das Ergebnis als »Frucht der Zusammenarbeit des gesamten Episkopats der katholischen Kirche« bezeichnet werden kann<sup>8</sup>.

Aber für Wesen und Charakter dieses Werkes ist entscheidend, daß es sich, getreu der Maxime des derzeitigen Pontifikats, zur Applizierung und Verwirklichung des Zweiten Vatikanums im Leben der Kirche nach Inhalt und Geist gänzlich dem Konzil anschließt und so als eine Zusammenfassung der Lehrgehalte des Konzils bezeichnet werden darf. Da das Konzil aber fest in der Tradition steht, ist erklärlich, daß der Katechismus auch in selten ausführlicher Weise die Heilige Schrift, die dogmatische Überlieferung und die Zeugnisse der christlichen Spiritualität heranzieht, um so, wie es das Konzil beabsichtigte, »den kostbaren Schatz der christlichen Lehre besser zu bewahren und darzustellen«. Deshalb bemühte sich das Konzil vor allem

<sup>4</sup> Ebda., 8.

<sup>5</sup> Das Religionsbuch der Kirche (Catechismus Romanus), übersetzt und herausgegeben von A. Koch S. J., Innsbruck 1929, I, 1. Diese Zuweisung an das Konzil besagt freilich keine förmliche Abfassung durch die Kirchenversammlung; vgl. dazu H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, IV/2, Freiburg 1975, 238.

<sup>6</sup> Ebda., II, Freiburg 1957, 73; 83.

<sup>7</sup> H. Jedin, a. a. O., IV/2, 238.

<sup>8</sup> Fidei depositum: a. a. O., 7.



darum, »unbeschwert und heiter die Kraft und die Schönheit der Glaubenslehre darzustellen«<sup>9</sup>.

Angesichts dieser starken Bindung des neuen Katechismus an das Zweite Vatikanische Konzil mag sich freilich die Frage stellen, ob es sich hier etwa nur um eine in andere Form gefaßte Wiederholung und Einschärfung der Konzilslehre handele und was der Sinn einer solchen Wiederholung sein könne. Tatsächlich wäre eine bloße Wiederholung und Zusammenfassung der Glaubenslehre des Konzils dreißig Jahre nach seinem Beginn dann nicht eigentlich sinnvoll, wenn das Reformanliegen des Konzils vollkommen verwirklicht worden und zum Ziel gelangt wäre.

Ein Blick auf die Situation des Glaubens in der Kirche aber kann das nicht bestätigen; es ist im Gegenteil in weiten Bereichen eine Abwendung vom Wesensgedanken des Konzils festzustellen, welche der wahren Reform der Kirche zuwiderläuft. Darum sagt die Apostolische Konstitution »Fidei depositum« ausdrücklich, daß der Katechismus »der Erneuerung der Kirche dienen«<sup>10</sup> solle, die das Konzil anstrebte, die aber offenbar noch zu leisten ist. Diese Intention wird aber nur voll verständlich auf dem Hintergrund einer Zeitsituation, in der die wahre Erneuerung noch ausbleibt und der Glaube in eine Krise geraten ist, welche nicht zuletzt auch durch Fehlinterpretationen des Konzils entstanden ist. Darum kann der neue Katechismus nicht als Neuauflage der Konzilslehre ausgegeben werden (was schon in bezug auf den viel umfassender ausgearbeiteten materialien Gehalt nicht zutreffend wäre), sondern nur als Interpretation und Ausweitung des Konzils auf das Gesamt des Lehrglaubens verstanden werden, um die Gläubigen in gefährdeter Zeit »zu stärken und zu bekräftigen, wie auch die Bande der Einheit im Apostolischen Glauben zu festigen«<sup>11</sup>.

## 2. Der Hintergrund der Glaubenssituation

Es kann kein Zweifel sein, daß die Situation des Glaubens seit dem Ende des Konzils einen subtilen Grad der Verunsicherung angenommen hat<sup>12</sup>. Es gehört freilich mit zum sublimen Charakter dieser Gefährdung, daß sie von vielen als solche nicht erkannt wird, ja daß ihre Äußerungen sogar als Zeichen des Fortschritts, der Stärke und der Mündigkeit ausgegeben werden können. Das aber hat einen tieferen Grund in einer bedenklichen Unklarheit über das Wesen des Glaubens. Das Wort von der »Glaubenskrise«, lange Zeit als defätistisch verfemt, ist inzwischen auch schon in offiziöse Stellungnahmen eingedrungen, in denen die Gefährdung als »tief und umfassend«<sup>13</sup> bezeichnet wird.

<sup>9</sup> Ebda., 5.

<sup>10</sup> Ebda., 8.

<sup>11</sup> Ebda., 8.

<sup>12</sup> Vgl. u. a. J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1984, passim.

<sup>13</sup> Bischof Dr. Karl Lehmann, Erzählt euren Kindern davon... Die Zukunft des Glaubens. Gemeinsame Studientagung der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 16.–18. 11. 1988 (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn), Bonn 1988, 23.



Aber bei genauerem Hinblick läßt sich erkennen, daß die Krise in ihrem spezifischen Charakter noch eindeutiger zu bestimmen ist. Es handelt sich nämlich vor allem um eine Krise des Lehr- oder Wahrheitsglaubens; denn im Sinne einer existentiellen »Gläubigkeit« oder einer persönlichen religiösen Erfahrung oder einer mitmenschlich orientierten Liebesgesinnung ist der »Glaube« gegenwärtig durchaus gefragt und nicht weniger aktuell als die vielgenannte neue Religiosität eines modernen Gnostizismus und Synkretismus, die sich in der Reinkarnationslehre genauso zeigt wie in der New-Age-Bewegung oder in den neureligiösen Gründungen des südlichen Amerika<sup>14</sup>. Nur trägt eine solche »Gläubigkeit« und Religiosität weder etwas zur Festigung noch zur Verbreitung des christlichen Glaubens und der Glaubensgemeinschaft bei. Aber das Tragische ist vor allem darin gelegen, daß bei dem rasanten Zug zur Weltpassung der Christen solche Einflüsse auch auf die Kirche übergreifen und hier den Lehr-, Wahrheits- oder Dogmenglauben bis zur Bedeutungslosigkeit hinabdrücken, mit all den damit gegebenen Folgen der Destabilisierung des Bekenntnisses, der Kritik und Verformung des Dogmas und der Auflösung der katholischen Wahrheit.

Eigentlich bedarf es zur Verifizierung dieses Befundes keines ausführlichen Tatsachenbeweises. Es können wenige Beispiele genügen. Am Anfang dieses nachkonziliaren Prozesses, der sich in Deutschland etwa mit dem »Fall Küng« anbahnte, geriet mit der Ablehnung der päpstlichen Unfehlbarkeit die Wahrheit von Glaubenssätzen selbst ins Feuer der Kritik. Mit der vordergründigen Behauptung, daß man trotz aller Irrtümer in Glaubensaussagen »in der Wahrheit bleiben« könne und »daß Sätze, deren sich auch der Glaube der Kirche bedienen muß, eine problematische Angelegenheit sind«<sup>15</sup>, wurde für den katholischen Glauben ein »kritisch wissenschaftliches Wahrheitsgewissen«<sup>16</sup> postuliert, das den umstrittenen Autor inzwischen dem religiösen Synkretismus nahebrachte<sup>17</sup> und die Glaubens- und Sittenlehre innerhalb der Kirche im ganzen dem Relativismus überlieferte. Schon damals beleuchtete ein geistvoller evangelischer Theologe, durch die Erfahrungen seiner eigenen Kirchengeschichte belehrt, die katholische Situation treffend mit der Bemerkung: »Die Frage ›Was ist katholisch?‹ kann heute offenbar auch nicht mehr eindeutig beantwortet werden«<sup>18</sup>. Die inzwischen abgelaufene Entwicklung hat diese Ansicht vollauf bestätigt.

Man kann sie pointiert dahingehend charakterisieren, daß es heute viele Katholiken gibt, die im Sinne eines geistig entschiedenen, inhaltlich eindeutig bestimmten Bekenntnis- und Zeugnisglaubens nicht mehr katholisch sind. Jedenfalls ist diese Katholizität nicht mehr auszuweisen, wenn der Maßstab des dogmatischen Glaubens verlorengegangen ist (ähnlich wie der echte Ring in Lessings Parabel). Es gibt Fälle,

<sup>14</sup> H. Bürkle, Grundkonstante »Religion« – Anmerkungen zur Wiedereröffnung ihres Zugangs: Religion – mit oder ohne Kirche (hrsg. von Kl. H. Becker und J. Eberle), St. Ottilien 1992, 48.

<sup>15</sup> H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970, 128.

<sup>16</sup> Ebda., 192f.

<sup>17</sup> Vgl. Christentum und Weltreligionen, München, 1984, 200, wo gesagt ist, daß der Christ, »insofern er sich auf den einen und selben Gott und auf Jesus beruft«, auch »Muhammed mitgewählt« hat.

<sup>18</sup> W. v. Löwenich, Ist Küng noch katholisch?: Fehlbar? Eine Bilanz (hrsg. von H. Küng), Zürich 1973, 18.



in denen diese prekäre Situation sogar kirchlicherseits bestätigt und (mehr oder weniger bewußt) gutgeheißen wird. So heißt es in dem Werbeauftrag eines österreichischen Bischofs zur Teilnahme an einem Diözesantreffen verständnisvoll und zustimmend: »Die Katholiken sind oft nicht zuerst deswegen katholisch, weil sie eine bestimmte Lehre und Lebenspraxis angenommen haben, sondern weil sie irgendwie ›dabei‹ sind, wie immer es zustande kam«<sup>19</sup>. Danach wird ein Katholisch-Sein auch ohne Verpflichtung auf eine bestimmte Lehre und Sittlichkeit als möglich und als rechtens angesehen. Es rückt hier der olympische Grundsatz in die Nähe: »Dabeisein ist alles«, religiös gewendet und begründet in einer Konspiration von Gruppendynamik und schweifender menschlicher Sympathie.

Mir einem intellektuell höheren Anspruch und mit philosophischem Anstrich versehen, tritt diese These in einer bischöflichen Erörterung über »Wahrheit als Beziehung« auf. Vom Dekret über die Religionsfreiheit ausgehend, wird behauptet, daß das Zweite Vatikanum einen neuen Wahrheitsbegriff geprägt habe, der religiöse Wahrheit wesentlich als personale Beziehung, nicht mehr aber als gegenständlichen Inhalt fasse. In der Religion gehe es um des Menschen »Bezogensein ... auf seinen letzten Grund, sei er nun pantheistisch gedacht als Natur oder buddhistisch als Nirvana oder theistisch als personaler Gott«<sup>20</sup>.

Weil Wahrheit etwas Personales ist (die Beziehung des Menschen zu seinem eigenen Grund), könne der Pius XII. (ohne Quellenangabe) zugeschriebene Satz nicht mehr gehalten werden: »Der Irrtum kann nicht das gleiche Recht haben wie die Wahrheit«<sup>21</sup>. So sind im religiösen Bereich Wahrheit und Irrtum gleichberechtigt (wie ja zuvor Pantheismus, Buddhismus und Theismus als gleichwertig dargestellt wurden). Darum ist »ein religiöses Bekenntnis nicht mehr zu verstehen als Formulierung irgendwelcher Sachaussagen, sondern es muß verstanden werden als Aussage einer Beziehung«<sup>22</sup> zu dem angenommenen Grund des menschlichen Lebens.

Man fragt sich unwillkürlich, welche Bedeutung dann den inhaltlichen und insofern auch sachhaft bestimmten Aussagen der zwölf Artikel des Apostolikums noch zugesprochen werden kann. Das ist nach dem Gesagten nicht mehr auszumachen; denn »das in der Geschichte oft geübte Verfahren, die Rechtgläubigkeit eines Menschen festzumachen an einzelnen Sätzen, die er bekennt oder leugnet, (ist) mehr oder weniger zweifelhaft«<sup>23</sup>. Entsprechend werden dann alle in der Dogmengeschichte geführten Auseinandersetzungen um die wahre Lehre als »auf einer sekundären Ebene« liegend ausgegeben, so daß sie »die eigentlich religiöse Ebene höchstens indirekt erreichen«<sup>24</sup>. Es ist wohl nicht zu bestreiten, daß in dieser Auffassung von religiöser Wahrheit Inhalte und Tatsachen (z. B. auch die entscheidenden Heilstatsachen) als »Sachwahrheiten« für den Glauben an den Grund im Menschen (der in einem günstigen Fall auch der persönliche Gott sein kann) sekundär und

<sup>19</sup> Mitteilungen des Bischöflichen Amtes für Schule und Bildung der Diözese Graz-Seckau 4 (1992) 4.

<sup>20</sup> Bischof Dr. Hermann Josef Spital, Wahrheit als Beziehung, in: Trierer Forum, Sept. 1992/H. 3, 19f.

<sup>21</sup> Ebda., 19.

<sup>22</sup> Ebda., 19.

<sup>23</sup> Ebda., 19.

<sup>24</sup> Ebda., 19.



unwesentlich sind<sup>25</sup>. Das gilt dann auch von Bekenntnissätzen und dogmatischen Definitionen.

Charakteristisch an diesem Mißverständnis des Lehr Glaubens ist auch der Umstand, daß es seine Beweiskraft vom Zweiten Vatikanum ableitet, obgleich das Konzil doch unmißverständlich sagt, daß die Verbindung mit Christus und der Kirche »durch die Bande des Glaubensbekenntnisses« (LG 14) geschlossen wird und daß die den Glauben begründende Offenbarung »in Tat und Wort« geschieht, daß »die Werke ... die Lehre offenbaren und bekräftigen« und »die Worte die Werke verkündigen und das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten lassen« (DV 2), alles Aussagen, welche für die Zugehörigkeit von Tatsachen und Lehren zum Heilsglauben sprechen, der so erst seinen personalen Charakter als Bindung an den Offenbarungsgott (nicht an einen menschlichen Urgrund) erhalten kann. Darum denkt das Konzil auch über den Irrtum in Glaubensdingen anders, als es in dem genannten Aufsatz geschieht: »Man muß jedoch unterscheiden zwischen dem Irrtum, der immer zu verwerfen ist, und dem Irrenden...« (GS 28). Es kann also keine Rede davon sein, daß *dem Irrtum* das gleiche Recht wie der Wahrheit eingeräumt würde. Der Irrtum, der sich nur am Maßstab von festen Bekenntnissätzen nachweisen läßt (nicht aber an der Beziehung zu einem »Urgrund«), bleibt nach wie vor das zu Verwerfende.

Diese Mißdeutung des Konzils, die zum Verständnis der vom neuen Katechismus anvisierten Glaubenssituation im Auge behalten werden muß, steht in einem weiteren Kontext, der von der nachkonziliaren Theologie gebildet wird, und zwar in der nach außen bekundeten Absicht, das Konzil, dem selbst ein Impuls des Fortschritts innewohnte, progressiv weiterzuentwickeln und so erst zum Ziel zu bringen. Aber in dieses Unternehmen mischen sich deutliche Stimmen der Kritik am Konzil wegen dessen angeblichen Halbheiten und falschen Kompromissen mit der Vergangenheit, die getilgt werden müßten zugunsten einer noch ausstehenden radikalen Reform der Kirche. Diese bezieht sich nicht nur auf die die Diskussion vordergründig beherrschende Änderung der Strukturen (Papsttum, Demokratisierung, Zölibat, Frauenpriestertum), sondern greift auch die inneren Glaubensbestände an, was bei der wesensgemäßen Zusammengehörigkeit von äußerer Struktur und innerem Glaubensgehalt in der katholischen Kirche nicht verwunderlich ist<sup>26</sup>.

Sie setzt hier sogar am tiefstmöglichen Punkt an, nämlich am Offenbarungsverständnis des Konzils. Diesem wird seine Abhängigkeit vom Ersten Vatikanum und ein Stilbruch vorgeworfen, insofern es den ursprünglichen Ansatz bei der Selbstoffenbarung Gottes und ihrer Selbstevidenz nicht festhält, sondern in die alte,

<sup>25</sup> Das Merkwürdige und für die Logik des Vorgehens Bezeichnende fördert dann allerdings der Satz zutage: »Natürlich kann ich zu Christus nicht ja sagen, ohne seine Menschwerdung, sein Leben und sein Sterben zu kennen und anzunehmen – und als Christ auch nicht, ohne seine Gottessohnschaft anzuerkennen« (ebda., 20). Wozu dann aber der vorangehende Aufwand zur Kritik an inhaltlichen Wahrheiten? So kann das Ganze jedenfalls nicht zur Klarheit in der Glaubensvermittlung beitragen.

<sup>26</sup> Vgl. dazu u. a. Chr. Duquoc: Die Reform des Priestertums: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (hrsg. v. H. J. Pottmeyer u. a.), Düsseldorf 1986, 369–383.



angeblich statische und intellektualistische Offenbarungsauffassung zurückfällt<sup>27</sup>, nach welcher Offenbarung eine Übermittlung von Wahrheiten ist, die sich dann in einem depositum fidei niederschlagen und »zu tradierender und insofern kirchlich verfügbarer Lehre« werden<sup>28</sup>. Daraufhin kann der Glaube auch nicht mehr »als die Zustimmung zu verschiedenen Glaubenswahrheiten« verstanden werden<sup>29</sup>. Offenbarung ist demnach wesentlich »Selbstoffenbarung Gottes«, wobei der Begriff (wie vieles an dieser der Klarheit entbehrenden Theologie) unbestimmt bleibt. Was eindeutig gesagt wird, ist nur das Negative, daß es sich bei der Offenbarung nicht um Vermittlung inhaltlicher Wahrheit handelt.

Man darf dann annehmen, daß ein personaler Vorgang der Begegnung mit Gott gemeint ist, aber doch wohl nicht ein arationales Innwerden oder eine Schau des göttlichen Wesens<sup>30</sup>, sondern eine gnadenhaft erhobene Erkenntnis des ereignishafte Eintretens Gottes in die Geschichte in Worten und Taten. Mit »Selbstoffenbarung« kann nur gesagt sein, daß hier ein personaler Begegnungsvorgang statthat, der ein geschichtliches Eingreifen Gottes und ein ganzheitliches Beeindrucktwerden des Menschen bedeutet, der aber niemals ohne das »Wort« geschieht. Im »Wort« sind aber zugleich – wenn auch nicht ausschließlich – Erkenntnis und Wahrheit gegeben. Ein eindeutiger Begriff von Selbstoffenbarung Gottes ist vor allem im Hinblick auf die Menschwerdung des Sohnes als des vollendeten und endgültigen Offenbarungsereignisses Gottes gegeben. Gerade an dieser Offenbarung in der Fülle der Zeit wird ersichtlich, daß in ihr naturgemäß auch ein erkenntnisthaft-inhaltliches Moment angelegt sein muß, zuerst die Erkenntnis, daß hier der Gottmensch selbst gegenwärtig ist, was selbstverständlich auch in Begriffen und in der Sprache ausgedrückt werden muß.

Darum ist Offenbarung selbstverständlich immer mehr als Mitteilung von Wahrheiten (die im übrigen als Heilswahrheiten nicht »rein theoretisch« genannt werden dürfen), aber niemals ohne Erkennen inhaltlicher Wahrheit zu denken. Wie kann ontologisch ein Geschehen als personale Begegnung bezeichnet werden, das ohne Erkenntnis von Inhalten auskommt? Daß sich hier das personale Geschehen mit Inhalten verknüpfen muß, sagt das Erste Vatikanum genauso wie das Zweite, dieses freilich etwas deutlicher, wenn es erklärt, daß »Gott in seiner Güte und Weisheit beschlossen hat, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun« in einem einzigartigen übernatürlichen Geschehen, das sich »in Wort und Tat ereignet, die innerlich miteinander verknüpft sind« (DV 2).

<sup>27</sup> So u. a. bei P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 492; entsprechend auch H. Döring, *Paradigmenwechsel im Verständnis der Offenbarung*, in: *Münch. theol. Zeitschr.* 35 (1985) 20–35.

<sup>28</sup> H. Döring, a. a. O. 31.

<sup>29</sup> Ebda., 31.

<sup>30</sup> Diese ist der »*revelatio gloriae*« vorbehalten; vgl. Thomas v. Aquin, *S. th. II. II. q. 173 a. 1*. Dabei aber ist nicht verkannt, daß die an den Propheten ergehende Offenbarung als »*intentio mentis elevata ad superna*« zu verstehen ist, die auch eine Gottbegegnung einschließt, welche aber niemals ohne Erkenntnis und damit nicht ohne inhaltliche Wahrheit zu denken ist.



In Wirklichkeit meint der exklusiv (ohne Wahrheitsgehalt) verwendete Begriff der Selbstoffenbarung, der von seinen Verfechtern gar nicht mehr im Sinne von einzigartigen heilsgeschichtlichen Ereignissen gebraucht wird, sondern im Sinne eines Vernehmens der »Stimme des Unbedingten in der sprachlichen Erfahrungswelt des Menschen«<sup>31</sup>, ein personal-individuelles oder soziales Existenzphänomen. Unversehens wechselt der Begriff der »Selbstoffenbarung« in den der »Selbstmitteilung« über. So gesehen, geschieht Offenbarung immer neu (was als »geschichtlich« ausgegeben wird, was aber besser als »mythologisch«, weil immer gegenwärtig, bezeichnet werden könnte). Es geht in ihr um eine »universale Hermeneutik des Daseins im Umgang mit der Bibel«<sup>32</sup>. Der Beweis, daß diese Stimme des Unbedingten wirklich Gott ist, braucht und kann nicht erbracht werden, weil dieser Offenbarung angeblich Selbstevidenz zukommt und jeder Beweisversuch ja inhaltliche Aussagen heranziehen müßte. An seine Stelle tritt das »Vertrauen in die gottdenkende Vernunft«, welche die letzte Norm für das als Offenbarung Aufzufassende darstellt, für die es im übrigen kein Geheimnis und nichts Übernatürliches gibt. Es ist wohl zu erkennen, daß dieser sogenannte »Paradigmenwechsel« im Offenbarungsverständnis eine radikale Verkehrung der Grundbestände katholischen Glaubens darstellt, gleichsam eine Ausrenkung der lebenswichtigen Glieder am Glaubenskörper, die kein traditum, kein depositum, kein Lehramt und keinen inhaltlichen Glauben im Sinne der *fides divina* und *catholica* mehr anerkennt.

Das hier an einem Kernpunkt beispielhaft über die Situation des Glaubens Gesagte gilt es zu bedenken, wenn man den neuen Katechismus, seine Zielausrichtung und seine Bedeutung ermessen will. Es geht ihm um eine authentische Erklärung des Zweiten Vatikanums und damit des genuinen christlichen Glaubens, vor allem als Lehrglauben verstanden, angesichts einer schleichenden Mißdeutung des Konzils und einer Wesensverwandlung des christlichen Glaubens, die in der »autonomen Moral« genau so auch die christliche Sittlichkeit erfaßt.

### 3. *Strukturen und Schwerpunkte*

Eine unter theologisch-zeitgeschichtlichem (und insofern begrenztem) Aspekt ge-sehene Vorstellung des neuen Katechismus ist nicht an eine vollständige inhaltliche Darstellung und Analyse dieses Werkes gehalten; sie kann sich unter dem Zwang zur Begrenzung auf die Angabe der bestimmenden Strukturen und der inhaltlichen Schwerpunkte konzentrieren, die deutlich als Antworten auf die Glaubensproblematik der nachkonziliaren Zeit erkennbar werden.

<sup>31</sup> H. Döring, a. a. O., 33.

<sup>32</sup> Ebda., 31. – Die Unklarheiten und Aporien dieser existentialen Hermeneutik von Offenbarung und Glauben hat (am Beispiel ihres Mentors G. Ebeling) vom Standpunkt des kritischen Rationalismus H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1975, 116ff. aufgezeigt. Das Endurteil lautet auf »hermeneutischen Irrationalismus«.



Verständlicherweise ergeht sich der Katechismus nicht in Reflexionen über seine formalen Strukturen und Gestaltgesetze. Aber diese sind doch unschwer aus der Darstellung und den Inhalten zu erschließen. So ist schon aus dem Titel zu entnehmen, daß die Kirche hier in ungeschmälertem Selbstbewußtsein und im Besitz ihrer Autorität (die nicht eine rein formale, sondern eine durch das Feststehen in der Wahrheit begründete Vollmacht ist) ihren Glauben verbindlich bezeugt und zur Annahme vorlegt. Diese Grundhaltung unterscheidet sich deutlich von vielen heutigen katholischen »Religionsbüchern«, die ihre Inhalte nur noch in der Form eines unverbindlichen Angebotes an die Menschen der pluralistischen Gesellschaft vortragen und ernstlich gar nicht mehr verpflichten wollen. Dieser Mangel an wesentlicher Kirchlichkeit drückt sich bei diesen auch darin aus, daß sie Inhalt und Umfang der Glaubenslehre auf das heute von den Christen (gerade noch) Geglaubte reduzieren. Daher erklären sich viele literarische Erzeugnisse nach Art der Titel: »Was Katholiken glauben«<sup>33</sup>, »Glaube zum Leben«<sup>34</sup> oder »Neues Glaubensbuch«<sup>35</sup>, die über den Glauben überhaupt handeln, aber nicht mehr in strenger Absicht der Darstellung des Glaubens der Kirche. Diese Tendenz ist in der Tat nicht mehr aufzuhalten, wenn (nach dem zuvor Gesagten) Offenbarung als ein Existenzgeschehen verstanden wird, das in kein depositum fidei eingehen, zu keiner inhaltlichen Tradition und Lehre werden und deshalb auch von keinem Lehramt mehr verbindlich vorgelegt werden kann. Der Katechismus dagegen vertritt nicht eine »geschichtlich aktuell sich realisierende Selbstoffenbarung« oder Selbstmitteilung Gottes, welche jedes depositum und traditum nebst der kirchlichen Vorlage unnötig machen würde, sondern er vertritt die von der existentialanalytischen Fundamentaltheologie übersehene Theologie des traditum, des Offenbarungsgutes und des Fundamentes des Glaubens, das in der Kirche verwahrt und von ihr vorgelegt wird.

Was seine Prinzipien angeht, die in der Offenbarung, in der apostolischen Tradition und im Glauben der Kirche grundgelegt sind, so ist der Einsatz bei der Offenbarung für alles Weitere richtungweisend. Die Offenbarung wird zunächst der Erkenntnis zugeordnet, aber in eine »andere Erkenntnisordnung« einbezogen, »die der Mensch keineswegs aus seinen eigenen Kräften erreichen kann« (5)<sup>36</sup>. So steht über dem Artikel 1, der von der göttlichen Offenbarung handelt, der lapidare Satz der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums: »Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur« (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4) (DV 2). Damit ist das Moment der »Selbstoffenbarung« Gottes durchaus in seiner Wichtigkeit anerkannt, aber nicht in Gegensatz zur Wahrheitsübermittlung gebracht, sondern in ein koextensives Verhältnis zum Geoffenbarten als Inhalt gesetzt, der als »Geheimnis« und »gnädiger

<sup>33</sup> Von Richard P. McBrien, 2 Bd.e, Graz 1982.

<sup>34</sup> Die christliche Botschaft (hrsg. von G. Biemer), Freiburg 1986.

<sup>35</sup> Der gemeinsame christliche Glaube (hrsg. von J. Feiner und L. Vischer), Freiburg 1973.

<sup>36</sup> Die folgenden Stellenverweise erfolgen nach der durchlaufenden Numerierung der Sinnabschnitte des Katechismus.



Heilsratschluß« bezeichnet wird, also einen Wahrheitsgehalt eigener Art darstellt. Auch das mit der Offenbarung identische einmalige Heilsgeschehen, das sich in Taten und den sie auslegenden Worten ereignet, läßt die Offenbarung nicht anders denn als inhaltliche Wahrheit verstehen. Daß diese Offenbarung allein dem biblisch-christlichen Glauben zugeordnet ist, zeigt, bei aller Anerkennung des Guten und Wahren in den Religionen (843), die Ablehnung eines über Christus hinausgehenden Offenbarungsanspruchs (67).

Weil die Offenbarung ohne Preisgabe ihrer existentiellen Eindruckskraft als Wahrheit ernstgenommen wird, tritt auch die Kirche in ihrer apostolischen Sukzession (77), vermittels der inspirierten Schrift (80) und der lebendigen Tradition (83) als Vermittlungsorgan der Offenbarung in ihrer vollen Bedeutung hervor. So heißt es gemäß DV 10: »Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird«, d.h. »der Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri, dem römischen Papst« (85).

Auf diese so gegründete und durch die Kirche vermittelte Offenbarung ist der Glaube die entsprechende Antwort: »La réponse adéquate a cette invitation est la foi« (142). In deutlicher Entsprechung zum Wesen der Offenbarung als Betroffenwerden des Menschen von der Person Gottes *und* als inhaltliche Aussage über die Wahrheit dieses Betroffenseins (ohne die ein Betroffenwerden sinnvoll gar nicht behauptet werden könnte), ist der Glaube »zuerst ein persönliches Anhängen des Menschen an Gott«, aber »zugleich und untrennbar davon die freie Zustimmung zu aller Wahrheit, die Gott geoffenbart hat« (150).

Auch die daraufhin entwickelte Wesensschau des Glaubens, die sich eng an die Grundaussagen des Ersten und Zweiten Vatikanums anschließt (153–165), verfehlt nicht, die Heilsnotwendigkeit des Glaubens in dieser seiner Doppelstruktur zu betonen (161). Weit entfernt von der personalistisch-aktualistischen Reduktion, nach der der Glaube auch ohne Aussagen und Formulierungen auskäme oder diese sekundär wären, wird hervorgehoben, daß wir zwar »nicht an Formeln glauben, sondern an die Wirklichkeiten, die sie ausdrücken und welche der Glaube uns berühren läßt. Dennoch nähern wir uns ihnen nur mit Hilfe der Glaubensformeln, die es uns auch erlauben, den Glauben auszudrücken, ihn in Gemeinschaft zu feiern, sich ihn anzueignen und ihn immer mehr zu leben« (170). So ist hier jeder existentialistischen oder idealistischen Entleerung des inhaltlich-worthaften Glaubens gewehrt und der Glaube als vollmenschlicher, von der Gnade und vom Geist erfüllter personaler Akt anerkannt, zu dem die geoffenbarte Wahrheit unabdingbar hinzugehört. Nur so kann der Glaube auch als gemeinsamer, von der Gemeinschaft zur Kirche getragener Bekenntnisglaube erhalten bleiben (166–169).

Auf diesen Grundlagen steht dann die Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, welche das Hauptanliegen des ersten Teiles des Werkes bildet. Hier ist faktisch alles aufgenommen und aufgefächert, was zum christkatholischen Glauben gehört und über den Wortlaut der einzelnen Artikel hinaus dem Verständnis der Gläubigen nahegebracht: der eine Gott (222–231) in der Dreiheit der Personen (232–256), die Schöpfung, das gemeinsame Werk der Trinität (290–292), in ihrem



gegliederten Stufenbau (352–384), Paradies, Fall und Erlösung durch Jesus Christus (374 ff.; 422 ff.), das »Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria« (484), der Opfertod am Kreuz (595–623), seine realgeschichtliche Aufarbeitung (638–658), die Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen (748–945; 946–962), die Auferstehung des Fleisches (988–1019) und die Vollendung (1020–1065).

Bei der Unmöglichkeit, die inhaltliche Fülle in der Ausarbeitung der einzelnen Glaubensartikel wiederzugeben, darf das Interesse sich mehr auf die Struktur, den Stil und die Methode der Darstellung richten, die das Einzelne prägt und ihm seinen Stempel aufdrückt.

Es ist trotz des sich angesichts der Zusammenfassung des Vielen einstellenden Eindrucks einer Systematik der heilsgeschichtliche Duktus, der hier bestimmend ist. Damit ist aber nicht nur der Weg entlang den 12 Glaubensartikeln gemeint, der naturgemäß ein heilsgeschichtlicher ist, sondern besonders auch die innerhalb der einzelnen »Wegstücke« nochmals vorgenommene konkret-geschichtliche Explikation der Heilsdaten, so besonders anschaulich vorgeführt beim Einbruch und Fortgang der Sünde (386 ff.), bei den »Mysterien des Lebens Jesu« (512 ff.), bei den Offenbarungen des Geistes in der Welt (702 ff.) und in der Geschichte der Kirche (758 ff.).

Die heilsgeschichtliche Erhellung der Glaubenswirklichkeit besagt aber keinesfalls ein bloßes Nacherzählen der Heilsereignisse im Sinne einer narrativen Theologie. Sie ist vielmehr verbunden mit der Aufdeckung des Sinnes dieser Geschichte und der Entbergung ihrer Wahrheit für das Verstehen des glaubenswilligen Menschen.

Das führt die Frage nach dem Verhältnis des Katechismus zur Theologie herauf. Es ist nicht zu verkennen, daß es in ihm Partien theologischer Gedankenführung gibt, so etwa bei der Darstellung des Trinitätsgeheimnisses (253 ff.), bei der Interpretation der Liturgie als Werk der Trinität (1070 ff.) oder bei der Einlassung auf das eucharistische Opfer und die Realpräsenz (1356 ff.). Aber im ganzen ist nicht die schulmäßig-theologische Begründung der Heilsfakten in letztmöglicher gedanklicher Durchdringung unter Aufnahme der gedanklichen Folgerungen und der Abwehr von Irrtümern intendiert, nicht also die Erhellung der Glaubensgeheimnisse im Lichte der menschlichen Vernunft, sondern ihr Aufleuchten im eigenen Licht, das sich dem Licht im glaubenden Menschen angleicht. So geht die Bewegung vom Glauben zum Glauben, freilich zu einem durch die biblische, patristische, liturgische und spirituelle Bezeugung ins Leben des Christen hineingreifenden und das Leben gestaltenden Glauben.

Das Anliegen einer zeitentsprechenden Erwachsenenkatechese als Vermittlung der Frohbotschaft zu einem lebendigen, bekennenden, von Freiheit und Mitverantwortung getragenen Glauben wird auch durch die hier vorgenommene traditionelle, aber doch mit neuem Geist erfüllte Vierteilung des zu vermittelnden Inhaltes gewährleistet: der Glaube als Bekenntnis (Teil 1), als *lex credendi*, wird mit der *lex orandi* des in der Liturgie gefeierten Glaubens verbunden (Teil 2), in das christliche Ethos (Teil 3) überführt und im Gebet (Teil 4) zu seiner höchsten Verwirklichungsform gebracht. So ist ein organisches Ganzes des christlichen



Glaubens und Lebens erstellt, das wohl als eine »Symphonie« bezeichnet werden kann<sup>37</sup>, die Geist und Herz des Gläubigen zu beeindrucken vermag. Inhaltlich dürfte diesem reichhaltigen Konzept kaum etwas mangeln, auch wenn von seiten der Fachgelehrten hier und da noch spezielle Wünsche angemeldet werden könnten.

Wenn dem Genus der Katechese entsprechend auch die wissenschaftliche Theologie nicht beansprucht wird (was sich auch an der einfachen Sprache und an der Verständlichkeit der Darstellung zeigt), so ist doch erkennbar, daß die moderne theologische Problematik in die Ausgangspositionen des Werkes aufgenommen und in den Antworten berücksichtigt ist. Das zeigt die Bezugnahme auf viele theologische Probleme, die hier ohne Apologetik und Polemik vom Glaubensstandpunkt her beantwortet werden in der Überzeugung, daß der Glaube, wenn er zur Entscheidung gestellt wird, auch etwas Einfaches und Eindeutiges ist, das auch ohne wissenschaftliches Rüstzeug erhoben und vernunftgemäß ausgesagt werden kann. So wird in der heute von manchen Theologen schon aufgegebenen Erbsündenlehre ohne Preisgabe der Wahrheit vom gnadenhaften Urstand (375) und der Tat Adams diese Wahrheit als »une vérité essentielle de la foi« bezeichnet (388), weil »alle Menschen in die Sünde Adams eingeschlossen sind« (404), so daß die Universalität der Erbsünde auf dem Hintergrund der Universalität der Erlösung aufgetragen erscheint. Im Gegensatz zur heute unterschwellig gärenden All-Erlösungstheorie wird deutlich festgehalten, daß Christus für uns gelitten hat, »damit wir seinen Spuren folgen« (1 Petr 2,21) (618), also die Rettung nicht ohne uns erfolgt. In der gegenwärtig viel diskutierten Frage nach dem descensus Christi wird jeder übertriebenen Auffassung entgegengehalten, daß »Jesus nicht in die Unterwelt herabgestiegen ist, um die Verdammten daraus zu befreien oder die Hölle der Verdammung zu zerstören, sondern um die Gerechten zu befreien, die ihm vorangegangen waren« (633). In diesem Zusammenhang ist auch die heute in Zweifel gezogene Frage nach der Existenz der Hölle eindeutig beantwortet: »Die Lehre der Kirche bejaht die Existenz der Hölle und ihre Ewigkeit« (1035). Das ist klarer gesagt als mit der heute im Deutschen gebräuchlichen Formel von der »Realmöglichkeit«, bei der das Schwanken zwischen »Realität« und »Möglichkeit« deutlich ist. Zugleich wird aber auch gesagt, daß Gott niemanden zur Hölle prädestiniert und daß die Kirche Gott um Barmherzigkeit bittet (1037). Vor allem in der Lehre vom christlichen Handeln sind die heute oft unnötigerweise durch ein wissenschaftliches Pathos verunklärten Grundsatzfragen über die Quellen der Moralität (1750), über die Wirklichkeit der Sünde (1849f.), über Sexualität (2360ff.), aber auch über den heute aus dem ethischen Sprachgebrauch nahezu verschwundenen Begriff der »Keuschheit« (chasteté: 2337ff.) schlicht und grundsatzfest beantwortet, freilich nicht, um den spezifisch christlichen Anspruch zu ermäßigen, aber auch nicht, ohne ihn in der Kraft der Gnade als erfüllbar zu erweisen.

<sup>37</sup> So Johannes Paul II. in der Constitution Apostolique Fidei depositum, a. a. O., 7.



#### 4. »Nova et vetera« – und die Rezeption

Wer dem Werk auch nur mit dem geringsten Grad eines gläubigen Vorverständnisses begegnet, wird ihm die Anerkennung nicht versagen können, daß es in gültiger Weise den ursprünglichen und heute noch geltenden katholischen Glauben zum Ausdruck bringt und dies in der Klarheit des Geistes, mit der Wärme des Herzens und mit Zugewandtheit zum Leben. Angesichts der Fülle des Inhaltes wird man auch nicht mit der Feststellung zurückhalten, daß das Werk in seiner Zeitaufgeschlossenheit nicht nur »Altes«, sondern vieles »Neue« aufnimmt und darbietet, und dies nicht nur in materialer Hinsicht (etwa dogmatisch bei der Darstellung der Einheit der Kirche, ohne Ausschluß des ökumenischen Anliegens: 846ff.; ethisch bei der Aufnahme der Probleme des sozialen und ökonomischen Bereiches 2419–2436, des Krieges 3207ff. und der Friedenssicherung 2302ff.), sondern gerade auch in Form und Geist der Verkündigung: durch die personal-geschichtliche Interpretation der Heilswirklichkeit, durch eine gemessene »Anthropozentrik«, die aber überhöht ist von einer wesentlichen Christozentrik.

Aber es werden im Umfeld der gegenwärtigen Situation des Glaubens (vgl. 1) gerade auch Einwände gegen das angeblich Neue aufkommen, etwa der folgenden Art: Ist denn dieser Glaube nicht eben der alte und damit auch veraltet? Ist hier nicht eine ewige wandellose Wahrheit gelehrt, die dem Gedanken an die Geschichte und den Fortschritt entgegensteht? Wird durch ein solches Monument der lebendige Glaube nicht in starre Traditionen gezwängt und der endgültigen Versteinerung preisgegeben, wo er doch gegenüber der wendereichen Zeit und Geschichte schmiegsam und elastisch bleiben sollte?

Es ist der Vorzug dieser entschiedenen Glaubensbotschaft, daß sie zu grundsätzlichen Stellungnahmen und Entscheidungen herausfordert. Aber sie dürfen nicht schon im Vorraum von falschen Anschuldigungen und Unterstellungen verfälscht werden. Es ist nämlich in der Tat eine Unterstellung, wenn behauptet wird, daß der hier bezeugte Glaube gänzlich dem Gesetz der Geschichte und der Entwicklung entzogen sei. Wenn man etwa den »Catechismus Romanus« oder den »Katechismus Pius' X.«<sup>38</sup> mit dem vorliegenden Werk vergleicht, wird man nicht leugnen können, daß sich das Verständnis des Glaubens, die Art seiner Darbietung, sein Ausdruck und seine begriffliche Entfaltung entwickelt haben. Wie es eine Entwicklung der Dogmen gibt, so gibt es auch eine positive Entwicklung der katechetischen Unterweisung und damit der Lehre, die hier unschwer festzustellen ist.

Aber die genannten Vorwürfe können etwas Richtiges treffen, wenn sie die Unveränderlichkeit der Offenbarung und der Glaubenswahrheit als solcher meinen. Da sie aus der Überzeitlichkeit und Ewigkeit Gottes kommt und Anteil an diesem Überzeitlichen gewährt, kann sie einer wesentlichen Veränderung und Entwicklung nicht unterworfen sein. Sie ragt in die Zeit hinein und geht mit ihr mit, aber ohne von der Macht der Zeit verändert und schließlich fortgerissen zu werden. Das hat seinen

<sup>38</sup> Compendio della dottrina christiana, Roma 1906.



Grund nicht in der Anmaßung der Kirche, sondern im Wesen der Offenbarung Gottes, der selbst nicht der Zeit und der Veränderung unterworfen ist, wenn anders er nicht zu einem mythischen Halbgott oder zu einem irrationalen Weltsubstrat etwa im Sinne der Prozeßtheologie A. N. Whiteheads degradiert werden soll.

Es ist diese Grunderkenntnis, die der »Katechismus der Kirche« den Glaubenden betont wieder ins Bewußtsein hebt, und zwar konkret in Ausrichtung auf das Zweite Vatikanische Konzil; denn gerade in der Interpretation des Neuen, das das Konzil brachte, hat sich eine Auffassung verbreitet, die angesichts der umstürzenden Zeitverhältnisse auch in der Kirche den Bruch mit der Tradition und den Wandel selbst des Unwandelbaren propagiert. Dem gegenüber weist der Katechismus zur Identifizierung des häufig fehlinterpretierten Konzils auf das Unaufgebbare und durch keine Zeit zu überholende Bleibende der übernatürlichen göttlichen Offenbarung und des Glaubens hin, zu dessen Verkündung und Weiterführung auch ein mit allen menschlichen Institutionen unvergleichbares gottmenschliches Organ, die Kirche, gehört.

Deshalb ist im Blick auf die heutigen Versuche zum Umsturz der wesentlichen Heilswahrheiten und Heilswerte festzuhalten: Es wird in der katholischen Kirche (um nur einige Beispiele anzuführen) immer dabei bleiben, daß Jesus Christus in wahren und realem Sinne der Gottmensch ist, daß seine Auferstehung als real-geschichtliches Ereignis geglaubt wird, daß die immerwährende Jungfräulichkeit Marias ungeschmälert gilt, daß die Kirche nicht befugt ist, das Priestertum der Frau einzuführen (1577) und daß es ein Gericht mit endgültiger Scheidung geben wird.

Auch in der Verkündigung des christlichen Ethos, das heute als spezifisch christliches vielfach nicht mehr vertreten wird, kann die Kirche nicht davon abgehen, daß die Ehe unauflöslich ist (mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen für die geschiedenen Wiederverheirateten) (1646–1651), daß es (entgegen der teleologischen Ethik) ein in sich Böses gibt (1756), daß es ein (heute weithin außer acht gelassenes) irriges Gewissen gibt (1790), welches der Mensch überwinden kann und muß (1793), daß die Verhinderung der Fortpflanzung beim ehelichen Akt unerlaubt ist (2370).

Wer das Beharren der Kirche auf all diesen Konstanten ihres Glaubens und ihres sittlichen Lebens als Ausdruck von Immobilität und Versteinerung betrachtet, der muß die (natürliche und die übernatürliche) Offenbarung und letztlich Gott selbst wie das gottebenbildlich geschaffene Wesen des Menschen mit dem Odium des Versteinerten behaften, der muß aber im Falle, daß er ein Unveränderliches leugnet, aus Gott wie aus dem Menschen proteushafte Wesen machen, die sich fortwährend bis zur Unkenntlichkeit wandeln.

Das Bemerkenswerte an der kirchlichen Situation ist aber darin gelegen, daß mit dem Traditionsbruch, mit dem Anspruch der Autonomie und Subjektivität solche Tendenzen einer absoluten Vergeschichtlichung Gottes und des Menschen an Einfluß gewinnen und zur Herrschaft zu kommen drohen. Das kann unschwer an einigen mit dem Erscheinen des Katechismus gleichzeitigen Begebenheiten aufgewiesen werden, u. a. an einer frühen Stellungnahme des Theologen N. Greinacher<sup>39</sup>, der

<sup>39</sup> Römisch statt katholisch, in: Südd. Zeitung, 9./10. 1. 1993.



dem Katechismus eine ungeschichtliche Auffassung von der Kirche vorwirft, »eine statische, hellenistische Sicht von Gott und Mensch und Welt« und ein »Kirchenbild, das unchristlich und unmenschlich ist«. Wenn hier bemängelt wird, daß der Katechismus in Glaubensfragen »weit hinter dem zurückbleibe, was unter Theologen heute weithin Konsens geworden ist« und die Ausführungen im Bereich der Sexualethik »einer Katastrophe gleichkommen«, so ist dies (auch wenn man die Primitivität in Wort- und Gedankenführung abzieht) ein deutlicher Beweis für den unter Theologen wie Laien herangezögerten »sensus infidelium« und für eine »Orthodoxie des Unkatholischen«, die sich inmitten der Kirche breitmacht.

In Ermangelung eines eigenen Glaubensbekenntnisses (das jedenfalls aus diesen Zeilen nicht ersichtlich wird), weist der Kritiker auf das »Credo« eines Kollegen hin, das als »eine ausgezeichnete Zusammenfassung des christlichen Glaubens für zweifelnde und kritische Zeitgenossen« empfohlen wird. Das Buch<sup>40</sup>, in dem der Verfasser unter dem Vorwand der Verpflichtung auf den Geist des Konzils in Wirklichkeit nur ausbreiten will, »was an Glaubensüberzeugungen durch unermüdliches Studieren und Reflektieren in uns« (in ihm selbst) »gewachsen ist«, verwendet die Sätze des Apostolikums als bloße Hülsen, in die eine von Tradition und Kirche purgierte humanitär-religiöse Weltanschauung eingeführt wird. Danach ist der Glaube nur noch ein »aufgeklärtes Vertrauen« in einen letzten Weltsinn, Gott genannt (S. 34), »Erlösung als Versöhnung und Loskauf von den Folgen des Sündenfalls Adams« ist »ein Unsinn« für jeden von der Evolution überzeugten Menschen (S. 36), die Jungfräulichkeit Marias ist Symbol für Jesu Sein »von Gott her« (S. 66), »Menschwerdung« ist das ganze Leben und Sterben des mit Gott verbundenen Mannes von Nazareth (S. 87), »Gottessohnschaft« seine Erwählung durch Gott (S. 84; 109), sein Tod am Kreuz »ist ein klares Fiasko, in das nichts hineinzugeheimnissen ist« (S. 120), seine Auferstehung ist die den visionären Jüngern zuteilgewordene Erfahrung vom Leben Jesu bei Gott (S. 145; 147); das Ziel des Lebens ist »nicht nur abstrakt ›Gott‹ und ›das Göttliche‹, sondern der Mensch selber, das Humanum allumfassend« (S. 248). Hier ist dem Glaubensbekenntnis unter Zitierung seines Wortlauts jeglicher angestammter Sinn abgelistet. Der angesprochene kritische Mensch dürfte diesen semantischen Betrug wohl merken und sich fragen, warum dann die allumfassende Humanität ausgerechnet am Beispiel eines von der Evolution überholten Menschen Jesus ersehen werden soll.

Die Selbstauflösung des Christentums als Wahrheit und Lehre findet bezüglich des Ethischen eine aktuelle Parallele im »Kirchenpolitischen Positionspapier des BDJK im Bistum Mainz«<sup>41</sup>, in welchem in der schon üblich gewordenen Form von »Träumen« über die Kirche anarchische Forderungen erhoben werden: nach Zulassung »unterschiedlicher Gruppierungen, ... Richtungen und Modelle« in der Kirche (ohne Angabe von Kriterien für Wahrheit und Sitte, sondern nur unter Beschwörung von »Geborgenheit, Gleichberechtigung, Solidarität und Gesprächsbereitschaft«), nach dem »Ausprobieren neuer Formen« in der Liturgie, nach Zulassung der

<sup>40</sup> H. Küng, Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt, München 31992.

<sup>41</sup> Mitteilungen des Bischöflichen Ordinariats Sept./Oktober 1992, 265–268.



»Frauen zu allen kirchlichen Ämtern«, vor allem aber nach Abschaffung aller »Ge- und Verbote ... bezüglich Verhütung, vorehelichen Geschlechtsverkehrs, Selbstbefriedigung, Homosexualität« und nach der »letzten Instanz der persönlichen Gewissensentscheidung«. Hier soll tatsächlich alle moralische Dekadenz der Wohlstandsgesellschaft in der Kirche institutionalisiert werden.

Das letztgenannte Beispiel darf insofern in Beziehung zum neuen Katechismus gesetzt werden, als es einmal die Frage nach dem Erfolg der gegenwärtigen Verkündigung und Katechese der Kirche an der Jugend hervorruft und (bei der wohl negativ ausfallenden Antwort auf diese Frage) das Problem der Chancen dieses Werkes in einer Situation der »Umwertung aller Werte« aufwirft. Hinzu kommt der Umstand, daß die durchschnittliche Kirchenpresse und die kirchlichen Bildungseinrichtungen mehrheitlich diese Tendenzen multiplizieren. Wenn jüngst an einer dieser Stellen gesagt werden konnte: »Sie (die Kirche) bietet, so wie sie sich darstellt, vielen (Christen) keine echte Hilfe in den Glaubensproblemen«<sup>42</sup>, so drängt sich eben die Frage auf, ob die im neuen Katechismus gebotene Selbstdarstellung der Kirche Christi von den sich zur Kirche Zählenden noch anerkannt werden wird.

Das ist sicher nicht mehr von allen zu behaupten, die sich heute im Sinne einer reinen *denominatio extrinseca* als Kirche bezeichnen. Dazu sind die Richtungen im Katholizismus schon zu dissoziiert, angetrieben von einer journalistisch-konformistischen Theologie, die der Kirche vorwirft, daß sie »immer noch auf der zentralen moralischen Autorität beharre«, was »Weltkatechismus und Moralenzyklika ... unterstreichen würden«<sup>43</sup>. Wo die gottgesetzte Verpflichtung des Lehramtes so gründlich verkannt wird, wo tendenziös das »vertikale Schisma« herbeigeredet wird, kann eine durchgängige Tiefenwirkung des neuen Katechismus für die Gegenwart schwerlich erwartet werden.

Das bedeutet aber objektiv keine Minderung des Gewichtes und der Bedeutung des »Katechismus der katholischen Kirche«. Er wird vor allem für den nicht geringen Teil der Gläubigen einen Halt und eine Gewißheit bieten, die durch die institutionalisierte Meinungsmache in der Kirche im Glauben angefochten sind. Er wird auch den Bischöfen (an die nach der Apostolischen Konstitution »*Fidei depositum*« der Katechismus bezeichnenderweise auch gerichtet ist) die Möglichkeit geben, eindeutiger zu sprechen und z. B. in der Frage nach dem Frauenpriestertum nicht mehr zu sagen, die Sache sei noch nicht entschieden.

Wenn auch nach menschlichem Ermessen manches dagegen spricht, so ist die übernatürliche Hoffnung nicht unbegründet, daß dieses Werk später als ein entscheidender Wendepunkt von der Pseudoreform zur wirklichen Erneuerung der Kirche erkannt werden wird.

<sup>42</sup> Domschule Würzburg 1/1993, 1.

<sup>43</sup> Vgl. den Bericht der Deutschen Tagespost vom 9. 1. 1993: Harte Kritik am Vatikan.