

Entstehungsgeschichte und erste Auswertung des Katechismus der katholischen Kirche*

Von Olegario González de Cardedal

(aus dem Spanischen übersetzt von Matthias Behrens M.A.)

1. Die außerordentliche Synode von 1985: unmittelbarer Ursprung des Katechismus

1.1. Die Synode: »Verifikation« oder hermeneutischer Schlüssel des Konzils

Der Katechismus entstand im Kontext der außerordentlichen Synode von 1985. Ihr verdankt er seine eigentliche Inspiration und Orientierung: »Die Synode wurde mit dem Ziel einberufen, das Zweite Vatikanum zu feiern, zu bestätigen und zu fördern.«¹

Die Feier hatte ausschließlich eine religiöse und liturgische Natur. Sie wurde vollzogen als Gedächtnis, Danksagung und Lobpreis Gottes, weil ER durch dieses Ereignis seiner Kirche Licht und Kraft gegeben hat, um ihre Mission in diesem Jahrhundert verwirklichen zu können. Wenn jede Synode eine sakramentale Dimension hat, dann ist ihre Rezeption von Seiten der Kirche eine Doxologie, ein Lobpreis der Herrlichkeit und Liebe Gottes, der sich in der Synode manifestiert. Die Kirche entdeckt, über den technischen und den theologischen Aspekt, der auch das Konzil konstituiert, hinaus, den Charakter des Konzils als Zeichen der Gnade. Deswegen kann man sein Gedächtnis feiern.

Das zweite Ziel war die »Verifikation« des Konzils. Es ist nicht leicht, alle Schattierungen zu unterscheiden, die dieses Wort mit sich führt — im besonderen hinsichtlich der Beziehung zwischen der außerordentlichen Synode und dem Ökumenischen Konzil. Denn eine Sache ist ohne Zweifel die allgemeine Bedeutung dieses Wortes, die in Wörterbüchern zu finden ist, eine andere die eigentümliche Bedeutung, die es in diesem Fall hat. »Verifizieren« bedeutet in diesem Zusammenhang: Zur Verwirklichung bringen, Wirklichkeit setzen, Wahrheit gewähren (durch die nachträgliche Annahme mit innerer Zustimmung), Wege finden, um seine Absichten zu erfüllen. »Verifizieren« kann also als Synonym von »Ausführen« und »Verwirklichen« verstanden werden. Aber dieses Wort hat, wie gesagt, andere Schattierungen: Zu bestätigen, daß eine Sache wirklich ist, die angezweifelt wurde oder: die wahre Bedeutung eines Ereignisses zu untersuchen. Auch der Wille, die Konzilsinterpretationen der letzten 25 Jahre kritisch zu sichten, scheint zum Wort »Verifikation« zu gehören. Die kritische Unterscheidung analysiert, ob die Interpre-

* [Del Vaticano II hacia el futuro: El Catecismo posconciliar. Contexto y contenidos. Ed. O. González de Cardedal/J. A. Martínez Camino, Madrid 1993, 283–349.]

¹ Relación final I, 2.

tationen mit dem Text und der Absicht der Konzilsväter übereinstimmen und ob infolgedessen die Rezeption korrigiert werden muß. Das Wort hat also einen doppelten kritischen Akzent: Wille, die wahre Absicht und den Inhalt des Konzils zu erkennen; Analyse der mittlerweile entstandenen Konzilsinterpretationen, um diese aufzunehmen oder abzulehnen².

In diesem Sinne möchte die Synode eine Rückbesinnung auf das Konzil anstreben: (1.) die Logik feststellen, die es leitete; (2.) den Zusammenhang zwischen der Jahrhunderte währenden Tradition der Kirche und der jüngsten Erneuerung aufzeigen; und (3.) einige, dem Konzil gegenwärtige Perspektiven, die aber später extrapoliert oder zum einzigen hermeneutischen Schlüssel gewandelt wurden, neu einordnen. So hat die Synode z. B. erneut die tiefe und untrennbare Verbindung zwischen den vier Konzilskonstitutionen (über die Liturgie, über das Wort Gottes, über die Kirche und über die Sendung der Kirche in der Welt von heute) festgestellt. Keine von ihnen hat Sinn oder ist anwendbar ohne die Verweisung an die anderen oder deren Integration.

In *Lumen gentium* werden neue hermeneutische Richtlinien genannt. Die Synode spricht, gegenüber der Übertreibung oder ausschließlichen Verwendung eines Bildes, um die Kirche zu beschreiben (z. B.: Volk Gottes), von *drei* notwendigen Perspektiven, um sie zu verstehen: als Mysterium, als *Communio* und als *Mission*. Deshalb kann man sie nicht allein mit soziologischen Kategorien beschreiben, sondern nur von ihrer spezifischen Natur her verstehen: als Offenbarung und Manifestation des göttlichen Lebens (Vater), als Angebot einer neuen Gemeinschaftsform, konstituiert durch die Einheit zwischen den Menschen und dem inkarnierten Sohn (Wort), und als Sakrament des Heiles für alle Menschen, von Gott geschaffen für das ewige Leben und vom Heiligen Geist zur Hoffnung ermutigt³.

1.2. *Der Katechismus als Synthese der »gesunden Lehre« (1 Tim 6,3)*

Ich glaube, daß man den ursprünglichen Sinn des Katechismus in dem Willen entdecken muß, in authentischer Weise die konziliare Botschaft zu interpretieren, d. h. die Verbindung zwischen den Konzilsaussagen und der bisherigen Tradition der Kirche festzustellen, so daß seine innovativen Beiträge sich als eine Bereicherung des bestehenden christlichen Lebens erweisen, und nicht der Marginalisierung anderer Aspekte des Christentums Vorschub leisten, die in vorherigen Generationen mit größerer Intensität gelebt wurden und uns heute vielleicht fremd geworden sind. Daher gab es auf der Synode einen Willen zur »Verifikation« des Konzils in dem Sinn, seine authentische Botschaft zu entdecken und mit anderen Konzilien und dem vorherigen Leben der Kirche zu verbinden, und einige bis dahin bestehende Interpretationen, die, gemäß dem Urteil des kirchlichen Lehramtes, nicht mit dem Konzil übereinstimmen und nicht für das Leben der Gemeinschaft fruchtbar sind, zu korrigieren. Diese Entscheidung folgt dem Urteil des Heiligen Vaters, der die außerordentliche Synode einberufen hat.

² Bereits seit den ersten beiden Synoden gibt es den Wunsch und den Vorschlag des Heiligen Stuhls, eine Verlautbarung über die Fragen, die große Sorgen bei den Christen auslösen, zu veröffentlichen. Vgl. G. Capriale, *II Synodo dei Vescovi*, 8.

³ *Relación II, 3/A; II, C; II, D.*

Wie sähe ein christliches Leben aus, das den authentischen Aussagewillen des Konzils übernommen hätte? Selbstverständlich ist jedes Ökumenische Konzil ein neuer Interpretationsschlüssel für vorangehende Lehraussagen. Der Vollzug dieser Neuinterpretation, Reintegration und Aktualisierung war die Aufgabe, die dem *Katechismus* im Licht der tieferen Logik der Synode oblag: »Im allgemeinen erwartet man einen Katechismus oder ein Kompendium der ganzen katholischen Lehre, sowohl über den Glauben als auch über die Moral, als eine Richtlinie für die Katechismen und Kompendien, die in den verschiedenen Regionen geschrieben werden. Die Darstellung der Lehre muß biblisch und liturgisch sein, die gesunde Lehre zeigen, und sie soll zugleich an das heutige Leben der Christen angepaßt sein.«⁴

An derselben Stelle wird über die philosophische Ausbildung der Priesteramtskandidaten gesprochen. Über die theologischen Arbeitsinstrumente wird folgendes gesagt: »Als Handbücher werden jene empfohlen, die die gesunde Theologie auf wissenschaftliche und pädagogische Weise darbieten und auch den wahren Sinn für die Kirche haben.«⁵

Niemandem kann die Bezugnahme auf einen neutestamentlichen Terminus entgehen, der hier sowohl in bezug auf den Katechismus als auch auf die theologischen Handbücher erscheint: »Die gesunde Lehre« (1 Tim 6,3; 2 Tim 1,13; Tit 1,9.13; 2,1.2.8). Es ist eine direkte Übertragung aus den letzten Paulusbriefen; deshalb kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß dem Katechismus die gleichen Erfahrungen zugrunde liegen, die die Briefe an Timotheus und Titus im Neuen Testament widerspiegeln. In diesen Briefen sind die euphorischen apostolischen Zeiten und die missionarische Ermutung des Paulus vorbei. Jetzt ist die Zeit der Anwendung und Organisation der Kirche sowie der Verkündigung des Evangeliums an Personen, die nicht nur das einbringen, was der Heilige Geist möglich macht, sondern auch, was die sündige menschliche Natur einschließt.

Nach der Euphorie des Konzils, wo vieles nur Programm und Absicht war, ist die Zeit des Realismus gekommen, eine Zeit der Verwirklichung, der persönlichen und institutionellen Bekehrung, der Konfrontation des Evangeliums mit der Welt und des Ernstnehmens des Evangeliums gegenüber der Weisheit dieser Welt. Und dennoch: wie auch die deuteropaulinischen Briefe zu dem einen Kanon des Neuen Testamentes gehören, so gehören ebenso die Anweisungen der Synode zu demselben authentischen Lehramt des bischöflichen Kollegiums. Auch wenn seine Normativität geringer als die des Konzils ist, so sind seine Richtlinien für die Glieder der Kirche gleichermaßen eine Form der Ausübung der apostolischen Verantwortung in der Präsenz des Heiligen Geistes. Alles muß man unterscheiden, aber alles muß man auch integrieren. Es wäre ohne theoretische Legitimation und hätte auch historisch gesehen keinen Sinn, die letzte Synode von dem davorliegenden Konzil her abzuwerten. Die Wahrheit ereignet sich in der Zeit, und der Wille Gottes, der sich 1965 gezeigt hat bei Abschluß des Vatikanum II, kann nicht als Waffe benutzt werden, um den Inhalt oder die Richtlinien der Synode von 1985 zunichte zu machen. Diese Richtlinien mit geringerer Autorität können andererseits aber auch nicht die

⁴ Relación II, B, 4, a.

⁵ Relación II, B, 4, c.

Bedeutung der Texte eines Ökumenischen Konzils relativieren. Aber eine Interpretation ist in jedem Fall notwendig, um sich einen Text anzueignen.

1.3. Kriterien der Synode für einen künftigen Katechismus

Selbstverständlich will dieser Katechismus nicht Professoren und Katecheten belehren, sondern vielmehr die Lehrverantwortung der Bischöfe als Verfasser von Katechismen umreißen. Dahinter steht das Unbehagen über einige Interpretationen der katholischen Lehre, die teils über sie hinaus gehen, teils hinter ihr zurück bleiben (z. B. die Ablehnung des Konzils, die zum Schisma mit Erzbischof Lefèbvre führte, oder die Behauptungen eines gewissen Progressivismus, der die Einzigartigkeit des Glaubens oder die christliche Moral reduziert und das Geheimnis der Kirche unterschlägt). Aber gegenüber beiden Extremen sorgt man sich in diesem Moment einerseits um die gesunde Lehre, die Integration der tiefgreifenden Dimensionen des Evangeliums, die durch die biblische und liturgische Bewegung wiederentdeckt worden sind, und andererseits um die Darstellung der Botschaft in einer adäquaten Form in bezug auf die aktuelle geschichtliche Erfahrung, damit die Menschen diese Botschaft wahrhaftig wahrnehmen können, nicht als eine exotische Nachricht oder als einen archäologischen Rest vergangener Kulturen, sondern als reales Heilsangebot für die gegenwärtige Welt und für jede Person.

Eine gewisse Schwankung der Absicht spiegelt sich in dem zweifachen Namen wieder, der dem Werk gegeben wird: Katechismus oder Kompendium der katholischen Lehre. Aber: Ist das wirklich dasselbe? Die Tatsache, daß die Synode von Anfang an auf einen Weltkatechismus im strengen Sinn verzichtet hat und das vorliegende Werk verstanden hat als Ausgangspunkt, Referenz und Herausforderung für die folgenden Katechismen, die den Kulturen, Altersgruppen und Situationen angepaßt sein sollen, führt unausweichlich dazu, daß der Katechismus als eine Synthese der Lehre der katholischen Kirche zu verstehen ist, mit dem Willen, eher das Wesentliche zu erhellen, als Methoden und Institutionen der Vermittlung zu veranschaulichen. Der Nietzsche zugeschriebene Satz bleibt auch in diesem Fall gültig: immer wenn man weiß, was man will, findet man das Wie. Die größte Schwierigkeit der heutigen Kirche ist nicht so sehr die Unterscheidung der Glaubensvermittlungsmethoden, sondern die Koexistenz eines guten Willens und einer missionarischen Großzügigkeit zusammen mit der Unsicherheit über die Inhalte, wenn diese den strengen neutestamentlichen Rahmen überschreiten, oder wenn diese weiter gehen als die persönliche Betroffenheit und artikuliert sein wollen in logischer Kohärenz und in Beziehung zu dem, was die heutige menschliche Erfahrung an impliziten Voraussetzungen mit sich bringt.

Die neuzeitliche Vernunft, die mit neuer missionarischer Kraft auftretenden alten Weltreligionen, der durch eine Kultur des Wohlstands festgelegte Sinn des Lebens und die bis vor kurzem gültigen revolutionären Projekte, die trotz ihrer politischen Auflösung als unauslöschbare Utopien für die Gerechtigkeit, die Freiheit und die Gesundheit lebendig bleiben: dies alles hat sich zuerst in eine Herausforderung, dann in eine Alternative zum Christentum (als vorgegebene Religion des Heiles) und zur Kirche (als sein anzeigendes und aktualisierendes Sakrament) verwandelt. Und für dieses christliche Bewußtsein ist es notwendig, nochmals die Wahrheit des Evangeliums zu verkünden.

Die wirkliche Frage ist, ob die Abfassung eines Katechismus die notwendigste und wirksamste Form ist, diese Probleme zu überwinden. Benötigt die Wiederherstellung eines gesunden christlichen Bewußtseins nicht etwas anderes? In dieser Hinsicht muß man antworten, daß der Katechismus notwendig, aber nicht ausreichend ist. Als Buch — und jedes Buch ist tot — hat er nicht die Fähigkeit, ein vollständiges Konzept des christlichen Lebens zu begründen. Dies wird durch Personen und Gemeinschaften kommen müssen. Der *Katechismus* ist nicht mehr als ein bescheidenes Instrument für deren Dienst. So hat ihn der Papst vorgestellt.⁶ Aber es kann entscheidend sein, ob die Personen und Institutionen es wagen, in seinem Licht und mit seiner Hilfe das christliche Bewußtsein in seiner Wahrheit wiederherzustellen und die missionarische Berufung mit ihren neuen Herausforderungen zu leben.

1.4. Originalität und Traditionsverbundenheit eines Katechismus

Einen Katechismus mit diesen von der Synode aufgegebenen Charakteristiken zu verfassen, ist letztlich eine geschichtliche Unmöglichkeit, es sei denn, daß Gott ein Genie, der zugleich ein Heiliger wäre, hervorgebracht hätte. Ein Genie der theologischen Durchdringung, der historischen Sensibilität und des lebendigen Wortes. Und trotzdem muß ein Katechismus definitionsgemäß eine viel bescheidenere Angelegenheit sein, weil es sich nur darum handelt, den Glauben der katholischen Kirche darzubieten, den sie seit ihrer Entstehung gelebt hat. Der Katechismus müßte so sein, daß er als wahrhaftig, bedeutsam und wünschenswert angenommen werden kann.

Wenn wir nicht mit dem realen Wirken des Heiligen Geistes rechnen könnten, wäre es unmöglich, den Anspruch zu erheben, vom Ewigen als einer dauerhaften Neuigkeit zu sprechen, und zu beanspruchen, Jesus Christus, einen Mensch aus einer vergangenen Kultur, als lebendigmachende Kraft in unserer heutigen Kultur darzubieten. Jeder Apostel, jeder Theologe, jeder Zeuge des Evangeliums weiß, daß seine Aufgabe übermenschlich ist und immer ein Skandal für eine (dem sündigen Menschen eigene) bestimmte Form von »Vernünftigkeit« sein wird. Diese Aufgabe verdemütigt ihn, weil er sich größer wissen muß, als er selbst ist, und sich über seine Kräfte hinaus ausstrecken lassen muß, um das für den Menschen Unsagbare ins Wort zu fassen: Gott, sein Geheimnis, seine Liebe, seine Gabe im Sohn und im Geist. Wenn ein Katechismus einerseits ein technisches Projekt und andererseits ein Kunstwerk ist, ist er nicht weniger ein Glaubensakt und ein historisches Wagnis.

J. Ratzinger wollte von Anfang an allzu weitreichende Hoffnungen, die an den KKK geknüpft wurden, dämpfen, indem er zum einen auf dessen Grenzen verwies, zum anderen die innere Schönheit herausstellte, die man nur im Vertrauen auf die geistliche Vitalität der Kirche selbst und im Vertrauen auf die Wirkung des Geistes sieht: »Der Katechismus ist nicht der geeignete Raum, um die Originalität einiger Personen vorzuführen. Der Auftrag, der vom Papst und von der Synode gegeben wurde, bestand darin, den katholi-

⁶ Johannes Paul II, *Fidei depositum* 4: »Ich erkenne ihn als gültiges und genehmigtes Instrument für den Dienst der kirchlichen Gemeinschaft und als sichere Norm für das Lehren des Glaubens an.«

schen Glauben auf dem Hintergrund seiner Aktualisierung, wie sie vom Vatikanum II gewollt war, im Kontext der heutigen Welt darzustellen.«⁷

2. Die Verwirklichung des Projektes

2.1. Der Ausgangspunkt

Die erste grundsätzliche Frage lautet: Ist der Traditionsbruch in unserer Generation derart tief, daß sie ein gänzlich neues hermeneutisches Prinzip für den Zugang zum Christentum benötigt? Sind deshalb die bisherigen Zugänge nicht mehr gültig? Muß unsere Generation erneut mit eigenen Augen das Evangelium lesen und ›ihre‹ Synthese des Glauben formulieren? Bedeutet das, daß die traditionellen Kategorien derart geschichtlich bedingt sind oder sich als so wenig wirksam gezeigt haben, daß sie für die Verkündigung des Evangeliums jetzt nicht mehr gültig sind. Mit anderen Worten: Bleibt die innere Organisation des Glaubens, wie sie sich im Credo zeigt, als eine notwendige, unüberholbare Referenz für den heutigen Glauben bestehen?

Diese Fragen wurden wiederholt gestellt. Im Grunde gleichen sie der Frage nach der Wahrheit und Normativität der Glaubensformeln, die seit Jahrhunderten in der Kirche gültig sind, im besonderen das sogenannte »Apostolische Glaubensbekenntnis« und das sogenannte »Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum«⁸: »Es ist eine durchaus traditionelle Einsicht des Katholizismus, daß sich der Glaube gemäß einem Prinzip der Verstehbarkeit entwickelt. Indem man die Schriften lesen und sich über die Tradition informieren kann, bietet sich ein Weg, um in das Geheimnis der Offenbarung Gottes in Christus einzutreten. Von diesem Prinzip auszugehen, würde z. B. bedeuten, das Leben und Werk Christi in das Zentrum zu stellen, dementsprechend alles zu ordnen und so einen ›Weg‹ (der erste Name, der dem Christentum gegeben wurde) zum Geheimnis zu öffnen. Aber sich auf das Credo zu stützen, bedeutet, bereits diese geistige Organisation der Glaubensinhalte vorauszusetzen und sich davon zu befreien, zu zeigen, wie man in die Nachfolge Christi hineinkommt.«⁹

Der Katechismus, der als Ausgangspunkt die beiden klassischen Bekenntnisse (Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum) übernimmt, zeigt, daß seine Absicht nicht pädagogischer, sondern dogmatischer Natur ist. Freilich sind die möglichen Wege zum Mysterium des Glaubens nicht einzuschränken; und jede Generation wird den ihren nehmen. Das Credo ist dennoch nicht nur eine beliebige Methode unter vielen anderen, um den Zugang zu Christus zu vermitteln, sondern es ist eine autoritative und normative Interpretation des Christus-Geheimnisses. Man kann auf verschiedenen Wegen darauf zugehen, aber wenn man am Ende nicht diesen Christus entdeckt, dessen Geheimnis im Credo ausgedrückt ist, ist man nicht im wahren Ziel angekommen.

⁷ Äußerungen J. Ratzingers in Bassano (Vicenza)

⁸ Vgl. K. Lehmann, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?, in: P. Brunner, G. Friedrich, K. Lehmann, J. Ratzinger, Veraltetes Glaubensbekenntnis?, Regensburg 1968, S. 125–186.

⁹ P. Valadier, Le dernier Catéchisme, in: Le Monde (25. 12. 1992).

Der Katechismus ist in diesem Sinne durchaus »traditionell«, insofern er sich auf die normative Tradition (Credo) stützt, und in dem Maß, in dem er die in der Kirchengeschichte üblichen Methoden ausgewählt hat, d. h. die Texte zum Organisationsmuster zu machen, die vielen Generationen als eine Summe des Christentums erschienen sind (Glaubensartikel, Sakramente, Gebote, Vaterunser)¹⁰. Vielleicht hätte ein anderer Aufbau vielen Christen und Nichtchristen einen leichteren Zugang zum Verständnis des christlichen Glaubens ermöglicht.

2.2. Die innere Struktur

Die Verfasser des Katechismus haben die notwendige Vorarbeit für lokalkirchliche Glaubensbücher geleistet. Sie haben keine Option für ein System getroffen, sie haben keiner Theologie einen Vorrang eingeräumt, sie wollten keine exegetische Schule bevorzugen, sie haben keine katechetische Schule als normativ anerkannt und sie haben sich nicht auf die Erfahrungen einer einzelnen Ortskirche beschränkt. Gerade weil der heutige Pluralismus so weitgefächert ist, wollten sie keine besondere Interpretationsrichtung bevorzugen. Dies erreichten sie dadurch, daß sie ein traditionelles Schema verwendet haben. Selbstverständlich ist auch dies eine bestimmte Option, aber eine solche, die ohne Zweifel durch ihre Einfachheit und Offenheit den vorgegebenen Inhalt am meisten berücksichtigt. Im Grunde ist es eine vorkatechetische Option, die noch keine praktischen Verwirklichungen der Katechismen vorbestimmt.

Trotzdem wäre es naiv, zu denken, daß diese Option für die vier traditionellen Teile keine Grundimplikationen hätte. Bereits durch die Tatsache, daß sie die Option mit diesem Schema bekräftigen, ist der römische Katechismus eine wichtige Neuerung, die den originellen Gehalt des Glaubens verdeutlicht. Daß die Sakramente unmittelbar nach der Heilsgeschichte (Glaubensartikel des Credo) kommen und nicht nach den Geboten, wie es üblich war in der modernen Tradition, bedeutet die Überwindung eines Moralismus und eines Legalismus, die die katechetische Tradition der letzten Jahrhunderte geprägt haben¹¹. Damit gewinnt man den Primat der Geschichte, der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, des Indikativen Gottes vor dem moralischen Handeln, der Sinnvorgabe vor der Forderung. Christ zu sein ist vor allem eine unermeßliche Gnade, die sich von der Solidarität Gottes mit der Welt ableitet. Der Gnade Gottes folgt unsere Danksagung und das moralische Verhalten.

Trotzdem: Wie alle Schemata, bringt auch dieses seine Grenzen mit sich. Es bedeutet eine Option für die objektiven Wirklichkeiten gegenüber den subjektiven Bedürfnissen eines heutigen Zuhörers, der mit der Geschichte gebrochen hat, der der Tradition gegenüber skeptisch ist, der die Zukunft eingeklammert hat, der der Kirche voller Argwohn gegenübersteht. Dennoch muß man hier zugunsten der Verfasser ein Grundkorrektiv hinzufügen: Daß sie sich deutlich des Problemes bewußt waren. Deswegen haben sie vor jeden der ausgeführten Teile (Glaubensartikel, Sakramente, Gebote, Vaterunser) einführende Abschnitte gestellt, die meisterhaft sind. Gerade hierin besteht eine der großen In-

¹⁰ J. Ratzinger, *Transmisión de la fe y fuentes de la fe*, *Scripta Theologica* 15 (1983/1) 9–29, besonders 23–25 (»Die Struktur der Katechese: Die vier Hauptstücke«).

¹¹ Vgl. J.R. Armogathe, *De la loi à l'Amour*, *Communio* 17 (1992/1)

novationen des Katechismus, in denen sich das anthropologische Bewußtsein der Moderne ausdrückt.

2.3. Wichtige Neuerungen: Die ersten Abschnitte vor jedem einzelnen Teil

Seit Descartes und Kant fragen wir mehr nach dem erkennenden Subjekt und den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis als nach den erkannten Wirklichkeiten, mehr nach der Gewißheit des Erkennens als nach dem erkannten Objekt. Es ist so, als ob das menschliche Subjekt, das von seinem Dasein in der Welt und vor Gott überrascht ist, beim direkten Gang zum Objekt hin über sich selbst stolpern und von seinem eigenen Akt des Gehens festgehalten würde. Diese Subjektivierung des Lebens ist eine unermeßliche Entdeckung, aber zugleich eine unermeßliche Behinderung. Es ist notwendig, daß sich der Mensch bewußt wird, daß er geht, daß er mit der Fähigkeit sich zu entwickeln verfaßt ist, daß der Akt des Gehens eine Reihe von Organen und Funktionen ins Spiel bringt. Aber es wäre mühsam und hinderlich, an jeder Bewegung gebunden und hängen zu bleiben, mit dem Bewußtsein, dort zu verweilen.

Die moderne Subjektivität ist eine bewundernswerte Eroberung, aber sie ist nur in dem Maß fruchtbar, als sie sich integriert und realisiert in dem All der Wirklichkeit, der objektiven Geschichte und dem gemeinschaftlichen Leben, in denen sie gründet und in die sie einmünden muß.

Auf diese Dimension der Subjektivität, der anthropologischen Orientierung, der Suche nach Sinn und Gewißheit sind die ersten Abschnitte von jedem der vier Teile ausgerichtet, die ohne Zweifel am schwierigsten in der Katechese zu vermitteln sind, aber deren Aufgabe darin besteht, das Bewußtsein der Katecheten zu erneuern, ihnen die Fundamente für ihre eigene persönliche Orientierung als Gläubige und für die Antwort auf die Grundfragen anzubieten. Wenn die neue Katechese über diese ersten Abschnitte hinweggehen würde, dann müßte sie scheitern, weil sie das Fundament, auf dem die darauffolgenden Ausführungen aufbauen, vergäße.

a) Der Sinn des Glaubensaktes und die positiven Inhalte des Glaubens

Dieser anthropologische Ansatz ist eine solche Erneuerung, daß er für manche fehl am Platz scheint, weil ein Katechismus nicht zuerst und vor allem vom Menschen, sondern nur von Gott sprechen soll. Für sie würde der wirkliche Katechismus frühestens mit dem zweiten Kapitel beginnen, mit dem das spezifische Angebot der Kirche einsetzt¹².

Diese erste Perspektive faßt trotzdem nicht nur die anthropologische Wende der Moderne zusammen, sondern zeigt vor allem die geschichtliche Dimension des Christentums. In ihr überwiegt nicht die Erklärung der menschlichen Unruhe und Gottessuche, sondern die Darstellung der geschichtlich ergangenen Offenbarung Gottes an einen Menschen, der fähig ist, ihn zu hören, der ihn nicht immer gesucht hat, aber der ihn trotzdem angenommen hat, als Gott sich ihm offenbart hat.

¹² Vgl. R. Fischella (Hg.), *Catechismo della Chiesa cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale 1993, S. 599; und seinen Beitrag im 10. Kapitel desselben Buches.

Der Text ist sehr subtil: Er spricht nicht von der Gottessuche des Menschen, sondern von der ›Fähigkeit‹, die der Mensch hat, um Gott zu hören, um zu antworten, wenn er ihn ruft, und um sich vor Ihm zu verantworten¹³. Dies sind implizite Dimensionen des historischen Faktums sowohl der Offenbarung als auch des Glaubens. Ohne diese könnten sie nicht existieren. Ich möchte damit sagen, daß wir in dem ersten Abschnitt keine moderne Anthropologie, die aus irgendeinem philosophischen System genommen wurde, finden, sondern eine Reflexion über die impliziten Voraussetzungen der Tatsache der Offenbarung Gottes an den Menschen, so wie er sie wahrgenommen hat, auf sie geantwortet, sie interpretiert und sie denkend und verwirklichend gelebt hat.

b) Das Mysterium in der Geschichte und in jedem Menschen

Wir müssen noch mehr über den ersten Abschnitt des zweiten Teils sagen: »Die Sakramentale Heilsordnung«. Wahrscheinlich ist es eins der gelungensten und innovativsten Fragmente des Katechismus — abgesehen von kleinen diskutierbaren Details. Das Christentum blieb während der letzten drei Jahrhunderte an ein fast deistisches Selbstverständnis und an eine moralische und ritualistische Praxis gebunden.

Im Abschnitt »Die sakramentale Heilsordnung« wird die Geschichte als Fundament des Christentums und das trinitarische Geheimnis als Ursprung, Inhalt und Ziel des christlichen Lebens wiedergewonnen. Hier zeigt sich die intime Verbindung der einzigartigen Person Christi in seiner Zeit mit dem erinnernden und erfüllenden Wirken des Geistes in der Zeit der Kirche, die im Laufe ihrer Geschichte immer deutlicher die Grundlagen entdeckt und entfaltet, auf denen sie aufgebaut ist. Das, was über die Einsetzung der Sakramente durch Christus, das Wirken der Kirche und die Sicherheit des Geistes in Analogie mit dem Entstehen des biblischen Kanons und der Glaubensregel gesagt wird, ist ein Meisterwerk¹⁴.

Das trinitarische und das österliche Mysterium verwandeln sich in das doppelte objektive Fundament, mit ihrer einmaligen Offenbarung in der Zeit und mit ihrer ständigen Aktualisierung während der gesamten Geschichte — und zwar vermittelt durch das Geheimnis der Kirche überhaupt und durch jedes einzelne ihrer »Geheimnisse« oder Sakramente. Das ganze christliche Leben erscheint in dieser Weise durch die Taufe und die Eucharistie in den Raum des österlichen Geheimnisses Christi hineingestellt, wie in die Offenheit zum Vater und in die Annahme des Geistes. Dieses Geheimnis des auferstandenen Herrn führt uns zurück zu seiner konkreten Geschichte, zu seiner Botschaft vom Reich Gottes, zu seinem Umgang mit den Armen, Sündern, Kindern und Fremden, zum persönlichen Beispiel seines Lebens und zu seiner Gemeinschaft mit den Jüngern und Aposteln. In dieser Weise verbinden sich Sakrament und Moral in der Person Christi, die sakramentale Eingliederung (»Ich lebe in Christus und Christus lebt in mir«; vgl. Gal 2,20) mit der historischen Forderung (»Nehmt mich zum Vorbild, wie ich Christus zum Vorbild nehme«; 1 Kor 11,1). Die Geschichte des Menschen, das Geheimnis Gottes und die Moral des Alltags erscheinen so in einer tiefen Verbindung,

¹³ Vgl. KKK 26–48; 142–184. Trotzdem spricht er in den Nummern 26 und 28 ausdrücklich von »Suche«.

¹⁴ Vgl. KKK 1114–1118; vgl. dazu P. Gervais, *La célébration du mystère chrétien. Le catéchisme de l'Église catholique*, Nouvelle Revue Théologique 4 (1993), S. 496–515.

die alle Brüche und Spaltungen zu überwinden erlaubt. Drei große bereits verstorbene Liturgen hätten sich über diesen Text sehr gefreut: O. Casel, A. Jungmann und B. Botte. Ihre Anstrengungen sind für die ganze Kirche fruchtbar gewesen¹⁵.

c) Die neue Existenz des Menschen in Christus

Dasselbe müßten wir auch von den ersten Abschnitten der beiden anderen Teile sagen: »Das Leben in Christus« und »Das christliche Gebet«. Ohne Zweifel ist die grundsätzliche Reflexion über die Moral die komplizierteste und schwierigste. Vielleicht weil sie in den vergangenen Jahrzehnten die am meisten polemische und am wenigsten ausgereifte theoretische Disziplin war. Die anderen Disziplinen (Exegese, Systematik und Liturgie) hatten bedeutendere Theologen und genialere Entwürfe vorzuweisen. Zum Teil lag dies auch daran, daß die neuen Situationen und die neuen Techniken, die die natürliche Welt transformieren, die Moraltheologen vor Herausforderungen stellten, die nicht leicht zu bewältigen waren.

Im ersten Abschnitt, »Die Berufung des Menschen: Das Leben im Heiligen Geist«, hat man sich bemüht um die schwierige Integration von biblischen und spekulativ-systematischen Perspektiven, von katholischen Vermächtnis und protestantischen Erbe, von christlich-partikularer Originalität und allgemeinen ethischen Werten. Es gab mehrere mögliche Wege für eine kohärente systematische Sicht. Man hat den Weg eines gewissen »Synkretismus« gewählt — mit gutem Willen, aber nicht immer in allem glücklich. Der Versuch, eine Verbindung herzustellen zwischen einerseits allem, was die Philosophie über die *eudaimonía*, die *beatitudo* und das Glück gesagt hat, und andererseits, was die Evangelien in den Seligpreisungen der Bergpredigt sagen, ist zwar lobenswert, aber man kann nicht verbergen, daß es sich um zwei Sinnwelten und um zwei sehr verschiedene Logiken handelt.

Die Logik der Seligpreisungen setzt den Skandal des Kreuzes und der Auferstehung voraus. Im ersten Moment sind sie kein allgemeines Programm, sondern ein konkretes Abbild der Geschichte Jesu. Das, was da erzählt wird, ist zuerst die wundersame Geschichte von Jesus, der sein Leben für das Reich Gottes riskiert hat und sein Leben nicht zurückgehalten hat, sondern es hingegeben hat an Gott und für die Nächsten. Diesem Schicksal Jesu, welches vom Gehorsam zum Vater und vom Dienst an den Menschen getragen war, folgt die Auferstehung. Sie ist der Beweis, daß das Ende Jesu nicht der Tod, sondern das Leben war, deshalb wird Jesus ursprünglich selbst »selig gepriesen«. Jesu Leben ist das Urbild all der Verheißungen für die, die in seiner Nachfolge »selig gepriesen« werden. Von ihm ausgehend und auf sein Beispiel gestützt, im Vertrauen auf die Güte des Vaters, der mit seinen Kindern so handeln wird wie mit

¹⁵ Den großen Richtungswechsel im Liturgieverständnis (in bezug auf das Geheimnis des Heils, verstanden als sakramentale Vergegenwärtigung in der Kraft des Heiligen Geistes und in der Wirksamkeit der Zeichen) hat O. Casel mit seinen Werken gegeben (Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie, Freiburg 1918; Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg 1922; Mysterium, Münster 1926; Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1932; Das christliche Festmysterium, Paderborn 1941). Nicht ohne Grund konnte G. van der Leeuw die Denkrichtung, die von ihm ausgegangen ist, als die seit Jahrhunderten entscheidendste einschätzen, die am tiefsten das christliche Geheimnis erreicht hat und gleiche oder größere Bedeutung hat als K. Barth für das 20. Jahrhundert. Vgl. dazu B. Neunheuser, in: Theologische Realenzyklopädie 7, S. 634–647.

seinem erstgeborenen Sohn, und vom Heiligen Geist unterstützt, glauben wir, daß die Geschichte Jesu unser Schicksal als Christen sein kann und muß¹⁶.

Das, was als partikulares geschichtliches Vorbild mit Jesus begonnen hat, verwandelt sich in ein Zukunftsprogramm für alle Christen. Das ist der christliche Sinn der Seligpreisungen. Von dort aus kann man das, was Aristoteles, Thomas von Aquin und die moderne Philosophie über unsere Sehnsucht nach Glück sagen, wiedergewinnen, aber nur wenn man durch die enge Tür des Glaubensbekenntnisses zu dem Gekreuzigten und Auf-erstandenen gelangt. Der erste Abschnitt hat sich somit um verschiedene Aspekte bemüht: Biblische Theologie, thomistische Moral, Sozialphilosophie und christlicher Personalismus, katholische Rechtfertigungslehre und lutherischer Beitrag zur Dialektik von Gesetz und Evangelium.

d) Die persönliche Verwirklichung des Glaubens im Gebetsleben

Der vierte Teil weist bestimmte Besonderheiten auf: Dies fängt schon damit an, daß der Verfasser kein Bischof ist, sondern Priester. Er gehört nicht dem abendländischen, sondern dem orientalischen Kulturkreis an; er hat ihn nicht in der Ruhe einer Universität verfaßt, sondern unter Geschoßhagel im Libanon. Was war der Grund, der die verantwortliche Autorität bewegt hat, für diesen Teil einen Orientalen heranzuziehen? Diese Frage muß man stellen, weil es selbstverständlich im Abendland mehr Spezialisten in dieser Thematik gibt, schon aus dem einfachen quantitativen Grund, daß es dort eine größere katholische Bevölkerung, mehr Universitäten, Klöster und Gebetsgemeinschaften gibt.

Vielleicht können wir die Antwort in einem Text finden, der unabhängig vom Katechismus entstand — wenn er auch zur gleichen Zeit abgefaßt wurde. Im August 1991 haben sich im Libanon die sieben katholischen Patriarchen des Orients zum ersten Mal versammelt, zum zweiten Mal in Kairo vom 17. bis 22. Februar 1992. In dem »Pastoralbrief des Rates der katholischen Patriarchen des Orients« an die Gläubigen finden wir die folgenden Worte:

»Der orientalische Mensch ist ein Mensch des Gebetes. Er verweilt vor Gott, ungeteilt während der glücklichen und während der schmerzhaften Tage, in einem fortwährenden Dialog, der Gott verherrlicht, das Herz reinigt und die Existenz erneuert. Es besteht kein Zweifel, daß das geistliche, liturgische und eucharistische Leben eine der Konstanten repräsentiert, die in unserem geliebten Orient am meisten manifest sind ... Es ist bekannt, daß das liturgische Gebet in unserer Kirche immer ein lebendiger Rahmen war, in dem die Generationen das Glaubensgut vermittelt haben. Dort haben unsere Kirchen den Glauben in den Herzen der Gläubigen geformt und entwickelt. Andererseits ist das Gebet, gemäß seinen verschiedenen Formen, ein wesentlicher Aspekt christlicher Präsenz in der Welt.«¹⁷

Der erste Abschnitt des vierten Teils trägt deutlich das Prägegemal dieses Ursprungs: des Orients. Im Zentrum des Interesses stehen die Bibel, die Liturgie, die monastische Erfahrung und die klassischen Gebetsformen. Auch wenn dies von tiefer Schönheit ist, wäre es trotzdem gut gewesen, auch eine mehr abendländische und moderne Dimension in die

¹⁶ Vgl. Conferencia Episcopal Espanola, *La verdad os hará libres*, Madrid 1990.

¹⁷ *Documentation catholique* 2052 (1992), S. 595.

Theologie des Gebetes einzuarbeiten. Beten bedeutet, zu glauben, als Akt, der persönlich und auf Gott ausgerichtet ist — eine lebendige Verwirklichung des eigenen Glaubens. Deswegen spiegeln sich im Gebet alle modernen Probleme der Gottesbeziehung mit der Schwierigkeit sich Gott zu öffnen, mit ihm zu sprechen und ihm zu antworten. An dieser Stelle wird die Auseinandersetzung mit der modernen Mentalität an die späteren lokalen Katechismen weitergegeben. Es wäre keine schlechte Methode gewesen, den Zusammenklang der christlichen Einladung zum Gebet mit den Befindlichkeiten des modernen Menschen wenigstens skizzenhaft zu zeigen. Außerdem wäre es notwendig gewesen, das christliche Gebet im Gleichklang seiner gemeinschaftlichen und individuellen Dimension darzustellen. Die Liturgie der Kirche und das Gebet des Gläubigen hätten in größerer Einheit dargestellt werden sollen: das eine bereitet das andere vor, das eine geht aus dem anderen hervor, sie koexistieren in ihrer Verschiedenheit und Komplementarität.

3. Ergebnisbewertung

3.1. Unmöglichkeit eines globalen Urteils

Es ist sehr schwer ein Urteil über einen Text abzugeben, der in Wirklichkeit mehr ist als ein Katechismus, der gleichsam eine Summe der Theologie bietet. Eine strenge Analyse verlangt, die Teile von einander zu trennen — mehr noch jede einzelne Nummer in ihrem eigenen Inhalt für sich und hinsichtlich ihres Ortes im Ganzen zu analysieren. Man hat es vorgezogen, bei jedem Thema die Gesamtheit dessen anzubieten, was die Tradition von den Anfängen an bis heute gedacht hat in einer Akkumulation, die danach verlangt, sich in die Logik der lebendigen Geschichte vom Beginn bis heute einzufügen. Das Christentum kann sowohl in seiner Entstehung, als auch in seinem Verlauf, als auch in seinen aktuellen Möglichkeiten betrachtet werden.

Der Katechismus bietet selbstverständlich weder eine Analyse der biblischen Quellen, noch eine Synthese der Kirchengeschichte, noch eine Reflexion über den aktuellen Stand des Christentums. Gewissermaßen möchte er alles zugleich sein — und ist nichts spezifisch. Die Totalität des lebendigen Glaubens ist in Treue gesammelt, organisch gegliedert und dem Leser als Angebot vorgelegt.

In diesem Katechismus finden wir eine Reihe von grundsätzlichen Neuerungen. Es wäre ungerecht, sie zu vergessen, wenn man sich in einzelne Diskussionen über konkrete Behauptungen verliert. Die Neuerungen zeigen sich in positiven Aussagen, selten in direkten Verneinungen. Man muß das Neue in der inneren Logik entdecken, die die Anordnung der Teile und die Beziehung des ersten Abschnitts zu dem zweiten in jedem Teil geleitet hat (die ersten sind in der Regel überzeugend, aber nicht immer richtig mit den zweiten abgestimmt). Man kann das Neue auch in den zentralen Aussagen, in dem Stil und in den Schlußzusammenfassungen entdecken. Selten kommt es zu expliziten Ablehnungen theologischer Ideen, und niemals werden einzelne Denkrichtungen genannt, weder um sie zu unterstützen noch sie zu zensieren. In diesem Sinn galt es zwischen der normativen kirchlichen Lehre und der legitimen Vielfalt der theologischen Interpretationen zu unterscheiden. Eine Untersuchung des Wortschatzes würde jedoch erkennen las-

sen, welche die bevorzugten Ideen sind und welche den Autoren als Ursache von Verwirrungen in der Lehre erscheinen. Um ein Beispiel zu geben: Wenn ich gut gelesen habe, wird der Terminus »Inkulturation« nicht verwendet, vorzugsweise ist die Rede von der »Begegnung der Kulturen«, »der Behauptung des Evangeliums in der Mitte der vielen Ausdrucksweisen der Menschheit« und von »der Liturgie als Hervorbringerin und Gestalterin der Kulturen«.

3.2. Positive Neuerungen

Von den vielen weiterführenden neuen Perspektiven sind zu nennen:

a) Der Übergang von der früheren positivistischen Begründung der Glaubenslehre, der Sakramente und der Gebote zu einer grundlegenden Einordnung in einen anthropologischen und geschichtlichen Horizont.

Man versteht den Menschen als Ausgangspunkt für den Empfang und die Geschichte als den Mutterschoß, in dem das Christentum mit seiner skandalerregenden Partikularität geboren wurde, denn es ergibt sich, daß die christlichen Aussagen allererst nicht als allgemeine Wahrheiten vorgetragen werden können, sondern durch das konkrete Bekenntnis der Christen vermittelt sind. Christus ist auf den ersten Blick ein einzelner Jude; auf den zweiten Blick ist er das »universale concretum«; auf den dritten Blick zeigt der Glaube, daß diese Allgemeinheit das Resultat der Verwirklichung des Menschlichen in seiner höchsten Möglichkeit ist: Zu Gott zu gelangen und von Ihm her zu existieren. Diese höchste Möglichkeit ist nicht das Resultat eines eigenmächtigen Zugriffs des Menschen, sondern der göttlichen Kenosis oder Inkarnation.

b) Die freie und klare Darstellung des katholischen Glaubens, sowohl von seinem Ursprung als auch von seiner Geschichte her, im Licht seiner besten Exponenten und der normativen Quellen, die in der ganzen quantitativen und qualitativen Katholizität aufgenommen worden sind.

Das Christentum erscheint hier als ein Gesamtleben, das das ganze Subjekt, welches denkt, handelt und hofft, betrifft und das die Menschen aller Kulturen geformt hat. Sie haben das Christentum rezipiert, und es hat sich zugleich in ihnen ausgeformt. Die Autoren- und Textzusammenstellungen, die im ersten Moment den Eindruck der Dispartheit und Inkohärenz bieten, sind Zeichen der katholischen Vielfalt der Kirche. Und neben dieser mutigen Integration ihrer Katholizität findet sich auch der Respekt vor anderen Denk-, Glaubens-, Lebens- und Gesellschaftsformen.

c) Die Integration dessen, was wir mit einer klassischen Formel »das Licht aus dem Osten« nennen können.

Die Formel ist bekannt, um den Einfluß zu beschreiben, den im Mittelalter die Entdeckung der östlichen Autoren, sowohl der Philosophen als auch der Geistlichen und Mönche, hatte¹⁸. Von daher erscheinen die christlichen Themen in einem neuen Licht. Zum

¹⁸ Vgl. M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976; O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1966.

ersten Mal in der Neuzeit integriert die katholische Kirche die ganze Welt der Ideen, Bilder und Sensibilität östlicher Theologie in die Ausdrucksform ihres Glaubens. Es klafft ein Abgrund zwischen der neuscholastischen Formulierung des Glaubens am Anfang dieses Jahrhunderts und der Theologie, die diesem Text zugrunde liegt. Der ganze Migne, alle Liturgien, alle geistlichen Autoren und die ganze monastische Tradition wurden wieder zum Leben erweckt und in die Formulierung des gemeinsamen katholischen Glaubens integriert. Man kommt bis zur äußersten Möglichkeit der Annäherung an die »Orthodoxie«; gleichzeitig bemerkt man den Abstand in bezug zu den Gemeinschaften, die der Reformation entstammen. Man hätte die verbindenden Elemente stärker unterstreichen können.

d) In diesem sich weitenden Horizont muß man erkennen, daß die Einführung in das Gebet ein wesentlicher Bestandteil des Katechismus neben den Glaubensartikeln, den Sakramenten und Geboten ist.

Es ist wahr, daß es in den klassischen Katechismen immer einen Appendix mit dem Vaterunser und den Gebeten des Christen gegeben hat. Daß das Gebet im KKK ein vierter Teil mit gleichem Gewicht ist, müßte in der Kirche eine neue Haltung und Form, den Glauben zu leben, auslösen. Das Gebet ist kein akzidentelles Element oder ein Appendix des christlichen Lebensvollzuges, sondern sein authentischer Ausdruck und eine wesentliche Bedingung für sein Fortbestehen. Wenn es kein wahres Christentum ohne Glauben, ohne Sakramente und ohne Ethik gibt, dann auch nicht ohne Gebet. Wenn das Wort für die Person konstitutiv ist, so ist es das Gebet für den Glauben. Die Kommunikation entfaltet die personale Wirklichkeit. Wenn man die Beziehung zum anderen realisiert, dann führt die Antwort, die aus der Liebe entspringt, zu mehr Liebe und bewirkt, daß das Sein des Menschen das Sein der Sachwelt unendlich transzendiert. In dieser Weise integriert sich der Mensch in das trinitarische Geheimnis, das Wort und Liebe ist.

e) Die volle Integration des trinitarischen Geheimnisses als objektiver Inhalt, subjektive Dimension des Glaubensaktes und eschatologisches Ziel des christlichen Lebens.

Mit diesem Katechismus haben wir endgültig sowohl einen Deismus als auch eine dualistische Interpretation des Christentums überwunden. Diese Deutungen hatten einerseits ein Absolutes anerkannt, das fern, unerkennbar und unzugänglich in sich selbst verbleibt, andererseits bejahten und verehrten sie Jesus als einen Propheten, in welchem wir den Willen Gottes offenbart finden und unsere neue Lebensform exemplarisch antizipiert ist. Im Grunde lag hier eine reale Negation des originell Christlichen vor, die der Reduktion des Christentums in islamischen Vorstellungen gleicht. Nur weil es die Offenbarung Gottes in seinem trinitarischen Geheimnis gibt, ist die Offenbarung eschatologisch, und nur deshalb gibt es die Vollendung der Geschichte und eine Antizipation des Heils bereits in der Zeit: »Das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit ist das zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens und Lebens. Es ist das Mysterium des inneren Lebens Gottes, der Urgrund aller anderen Glaubensmysterien und das Licht,

das diese erhellt. Es ist in der ›Hierarchie der Glaubenswahrheiten‹ (UR 13) die grundlegendste und wesentlichste.«¹⁹ Und von dieser Mitte des trinitarischen Geheimnisses aus wird die zentrale Bedeutung des Geheimnisses des gekreuzigten und auferstandenen Christus erhellt (vgl. KKK, Nr. 90 und 426).

f) Die Bedeutung der Pneumatologie.

Der Heilige Geist ist in der Geschichte der Kirche und im Leben eines jeden Menschen keine passive Wirklichkeit. Er ist der Ursprung, der das Kommen Christi vorbereitet hat, der seine Menschheit begleitet und geheiligt hat, der die Entstehung der Kirche ermöglicht hat, der sie im Verlauf ihrer Geschichte in der Wahrheit erhält und sie zugleich auf ihre definitive Fülle hin öffnet. Er ist der Ursprung der Heiligung, der im Inneren jedes Gläubigen die geglaubte Realität als für das Leben des Menschen erleuchtend, nährend und tröstend wahrnehmen läßt. Er ist Gott selbst im Herzen des Menschen, der ihm nicht nur erlaubt, den geglaubten Wahrheiten eine begrifflich-reflexive Zustimmung, sondern eine reale und personale Zustimmung zu geben, und in seiner Verborgenheit das Angesicht des lebendigen Gottes zu erkennen.

Der Heilige Geist ist in diesem Katechismus nicht nur präsent in der Darstellung des dem Credo (»Ich glaube an den Heiligen Geist«) zugehörigen Artikels, sondern als konstitutives Prinzip des göttlichen Geheimnisses, als konstitutives Prinzip der Heilsgeschichte und als formgebendes Prinzip des christlichen Lebens. Wie Jesus nicht auf die Figur eines Morallehrers (Aufklärung) reduziert werden darf, weil er der Wirklichkeit Gottes selbst angehört, so darf auch der Heilige Geist nicht auf einen Aspekt einer Heilutopie begrenzt werden. Er ist konstitutiv für das Leben und Sein Gottes selbst.

g) Die Wiedergewinnung der Liturgie und der Feier des Geheimnisses als wesentlicher Raum der christlichen Realität, insofern sie das österliche Geheimnis, das der Inhalt des Christentums ist, vergegenwärtigt und aktualisiert.

So wurde die Liturgie aus ihrem alten Verständniskontext herausgenommen, wo sie als ein zusätzliches Kapitel zur religiösen Tugend der geschuldeten Gottesverehrung verstanden wurde. Dieser Ansatz war sozusagen noch vorinkarnatorisch. Er berücksichtigte nicht die radikale Wende im Verständnis von Liturgie, durch die der Heilige Geist und die Kirche die Heilstaten Christi für jeden Menschen vergegenwärtigen. Im Leben Christi unterscheidet der Katechismus klar die Tatsachen und Mysterien. Die Taten des Menschen Jesus sind Tatsachen, insofern sie in der Zeit situiert sind, aber sie bleiben der ganzen Menschheit durch alle Zeiten hindurch gegenwärtig, insofern sie in Gott wurzeln, das Wort ihr letztes Subjekt ist und insofern sie im ewigen Sein Gottes durch die Auferstehung eingefügt sind: »Das Pascha-Mysterium Christi hingegen kann nicht in der Vergangenheit bleiben, denn durch seinen Tod hat er den Tod besiegt. Alles, was Christus ist, und alles, was er für alle Menschen getan und gelitten hat, nimmt an der Ewigkeit Gottes teil, steht somit über allen Zeiten und wird ihnen gegenwärtig. Das Ereignis des Kreuzes und der Auferstehung ist etwas *Bleibendes* und zieht alles zum Leben hin.«²⁰

¹⁹ KKK, Nr. 234; vgl. Nr. 261

²⁰ KKK, Nr. 1085

h) Neben diesen grundsätzlichen Neuerungen allgemeinen Charakters müßte man daneben zahlreiche Paragraphen, Ideen und gute Formulierungen nennen, die man beim Durchlesen antrifft, Glanzstücke der Sensibilität, des literarischen Ausdrucks, der biblischen Interpretation und der Analyse der heutigen Zeit.

Ich nenne nur willkürlich einige Themen unter vielen anderen: Die Definition des Evangeliums als »die in Jesus Christus ergangene Offenbarung, daß Gott mit den Sündern Erbarmen hat«²¹; die Berufung der Menschheit²²; die Würde der menschlichen Person²³; die Vergöttlichung²⁴; die Geheimnisse des Lebens Christi und ihre heilschaffende Präsenz²⁵; der Heilige Geist als lebendiges Gedächtnis der Kirche²⁶; über die Anamnese und Epiklese²⁷; über das Heilige, mit Formulierungen von Kardinal Newman (ursprünglich vom heiligen Augustinus), die wir gewöhnlich bei R. Otto zitieren²⁸; die Neuformulierung der Heilsnotwendigkeit der Kirche in Verbindung mit der Taufe²⁹; die Behauptungen über den christlichen Namen³⁰; über den Sinn des Sabbat und seine Vollendung im Sonntag³¹; über die Kontemplation, ihre Last und Freude im Alltag³²; die Definition der Mystik, die ihr ihre sakramentale und biblische Verbindung zurückgibt und sie dem Bereich außerordentlicher Phänomene bzw. spezieller kontemplativer Fähigkeiten zuordnet, mit einer leicht polemischen Spitze gegen die abendländisch-spanische Tradition und einer überstarken Akzentuierung der orientalischen Perspektive³³.

3.3. Grenzen und Mängel

Jetzt sind Grenzen und Mängel zu besprechen — hinsichtlich sowohl des Inhaltes als auch der Formulierung.

a) Es gibt Grenzen, die sich aus dem vierteiligen Schema selbst ergeben. Es erlaubt eine fundamentale Vereinfachung, die der Vermittlung hilft, aber nicht immer die Annäherung an die ursprüngliche Offenbarung erlaubt, so wie sie uns in der Bibel gegeben ist, und nicht immer die beste Formulierung der christlichen Logik ist. Es ist wahr, daß gerade in dieser Option für die Heilsgeschichte, die Sakramente, die Moral und das Gebets-

²¹ KKK, Nr. 1846

²² Vgl. KKK, Nr. 1877

²³ Vgl. KKK, Nr. 1700

²⁴ Vgl. KKK, Nr. 1999

²⁵ Vgl. KKK, Nr. 1085

²⁶ Vgl. KKK, Nr. 1099

²⁷ Vgl. KKK, Nr. 1109

²⁸ Vgl. KKK, Nr. 2144

²⁹ Vgl. KKK, Nr. 1257

³⁰ Vgl. KKK, Nr. 2156–2159

³¹ Vgl. KKK, Nr. 2168–2195

³² Vgl. KKK, Nr. 2697–2758

³³ Vgl. KKK, Nr. 2014; hier klingt das Echo von Hans Urs von Balthasar nach, der die subjektive Mystik (die man in der heiligen Theresia von Avila und im heiligen Johannes vom Kreuz als exemplarisch gegeben ansehen kann) mit der objektiven Mystik, die in der Bibel, den Sakramenten und der aufgetragenen Sendung durch Gott zum Dienst der Kirche zentriert ist, konterkariert. In diesem Zusammenhang situiert er die Gestalten der heiligen Theresia von Lisieux, der seligen Elisabeth von der Dreifaltigkeit und Adriennes von Speyr.

leben bereits ein Sinn- und Verstehensprinzip des Christentums eingeschlossen ist. Und dies muß man gegen den einfachen Einwand unterstreichen, der das konziliare Prinzip der »Hierarchie der Wahrheiten«³⁴ nicht beachtet sieht.

Dieses Schema korrespondiert mit großen Herausforderungen der Heilsgeschichte, die sich allerdings von den unseren unterscheiden. Seit der Renaissance, der Aufklärung und den Autoren der Religionskritik ist eine andere geistige Grundorientierung entstanden, die das menschliche Bewußtsein, seinen Zugang zur Realität, zu seiner eigenen Subjektivität, zu Gott und zur geschichtlichen Offenbarung bestimmen. Hätte das nicht eine umfassende Neuorganisation aller christlichen Themen verlangt? Hat die Theologie nicht bereits einen hermeneutischen Konsens sowohl für das Verständnis des Glaubens als auch der Moderne erlangt, von welchem aus eine neue Darstellung, die beide zu einem besseren Zusammenleben und einem besseren gegenseitigen Verständnis zusammenführt, versucht wurde? Ist nicht die Erneuerung des modernen Bewußtseins so radikal und der Wechsel so epochal, daß es nötig ist, sogar über das Credo hinauszugehen, um die Tatsachen des Ursprungs (Geschichte) und das Wort des Ursprungs (Bibel) mit einem neuen Schlüssel neu zu interpretieren und eine neue Synthese zu schaffen, die die »Oikonomia« und die »Theologia« verstehbarer macht?

b) In Konsequenz dieses systematischen Ansatzes gibt es Themen, denen nicht der rechte Platz zuteil wird bzw. die nicht in ihrer ganzen Bedeutung herausgestellt werden. Vor allem fällt auf, daß die Eucharistie als Zentrum des Christseins, als Stiftung Christi und zugleich als dauerhaftes Erhaltungsprinzip der Kirche nicht den notwendigen Platz, die notwendige Bedeutung und Verstehbarkeit erhalten hat. Dies ist schwierig, wenn man sie als eines unter mehreren Sakramenten einordnet, in der gewöhnlichen Ordnung und in der gewöhnlichen Schematik der Sakramententheologie. Die Kategorien, wie sie in der kontroverstheologischen Situation des Tridentinums formuliert wurden, können nicht der letzte Horizont für eine Theologie der Eucharistie sein. Im zweiten Teil, der der »Feier des christlichen Mysteriums« gewidmet ist, gibt es einen ersten Abschnitt, »Die Sakramentale Heilsordnung«, der eine hervorragende Synthese bietet: derzufolge sollten die Taufe und die Eucharistie als die beiden konstitutiven Sakramente der neuen Existenz in Christus und in der Kirche, als Aktualisierung des österlichen Geheimnisses und als Begründung der christlichen Neuigkeit erscheinen. Von diesen beiden erhalten die anderen Sakramente ihren eigenen Sinn im christlichen Leben und zugleich ihren Platz, der ihnen in der kirchlichen Gemeinschaft entspricht. Eine Darstellung, die Eucharistie und Krankensalbung unter einen univoken Sakramentenbegriff subsumiert und nivelliert, ist eigentlich »häretisch«.

c) Im Grunde setzt der Katechismus solche Adressaten voraus, die bekehrt und in der Kirche integriert sind, die ihren Glauben verstehen und geeignete Wege finden wollen, um ihn zu leben, und die ausdrucksstärkere Formeln suchen, um ihn vor den Mitmenschen zu bezeugen. Offensichtlich ist es weder ein Katechismus für Nichtgläubige, noch für überzeugte Atheisten, noch für die unzähligen Agnostiker, die es in unserer Ge-

³⁴ Unitatis reintegratio 11

sellschaft gibt. Die Katechismen für eine Missionskirche müssen jenseits dieser Konzeption ansetzen. Hier erscheint z. B. das Thema »Atheismus« völlig ungenügend dargestellt. Der Atheismus muß, bevor man ihn als eine Sünde gegen das erste Gebot betrachtet, verstanden und übernommen werden als eine massive, geheimnisvolle und harte Bestimmung der heutigen Gesellschaft. Der Gläubige sollte sich dem Atheismus nicht von der moralischen Perspektive aus nähern, sondern zuerst von einer streng anthropologischen und theologischen Perspektive aus fragen, wie es möglich ist, daß der Mensch das Fundament seiner Wirklichkeit und den letzten Sinn seiner eigenen Existenz ignoriert oder ablehnt. Wie läßt sich Gott im Herzen eines jeden Menschen spüren, über die positiven Vermittlungen hinaus, die er eingesetzt hat, um sein Heil in Christus anzubieten? Ein Katechismus, der sich in einer vom Atheismus bestimmten Welt vorfindet, in der die Kirche gezwungen ist, als eine Bekenntnisminderheit zu leben, müßte andere Ausgangspunkte, andere Akzente und andere Methoden suchen.

d) Die anthropologischen Themen sind wohl alle präsent, aber über das ganze Werk zerstreut. Dem Schema gemäß ist vom Menschen in den vier Teilen die Rede: 1. als gottfähig und deswegen als möglicher Adressat seiner Offenbarung in der Geschichte und als antwortendes und verantwortliches Subjekt, 2. als von Gott geschaffen, 3. als durch die Sünde gefallen, 4. als durch Christus geheilt und durch den Heiligen Geist geheiligt, zuerst durch die Sakramente und dann im ewigen Leben, 5. als Glaubender in der Nachfolge Jesu Christi, 6. als Betender. Vielleicht wird uns das heutige Bewußtsein zwingen, eine Darstellung zu entwerfen, die alle diese Perspektiven in einer klareren Synthese gliedert und die jedem Menschen erlaubt, sich selbst besser im Heilsplan Gottes zu begreifen und sein Ziel in diesem Licht anzugehen.

e) In bezug auf die Anthropologie und die Eschatologie entstehen vielleicht die meisten Einzelfragen. Diese Themen sind auf der Basis einer christologisch begründeten und pneumatologisch vertieften Anthropologie anzugehen. Sie müssen aber auch in Einklang gebracht werden mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften über die Naturgeschichte des Kosmos und die Hominisation. So z. B. das, was uns über den Menschen im Paradies³⁵ gesagt wird: Sollte es nicht eher als ein Kapitel theologischer Eschatologie entworfen werden denn als ein Kapitel der historischen Protologie? Was soll man über das denken, was vom »Fall der Engel«³⁶ auf so schmaler biblischer Grundlage gesagt wird? Die natürliche oder nicht-natürliche Beschaffenheit des Todes des ersten Menschen und aller anderen Menschen und seine Beziehung zur Sünde hätten eine überzeugendere Erklärung erfordert, mit einer transparenteren Hermeneutik der paulinischen Texte, die immer zitiert werden, um zu erinnern, daß durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist. Ist tatsächlich alles Frucht der Erbsünde³⁷ oder nicht auch der ursprünglich gegebenen Grenze, d. h. Frucht des Seins endlicher Naturen? Kann man ohne größere Nuancierung sagen: »Die auf die Ursünde folgenden Sünden der Menschen werden mit dem Tod ge-

³⁵ Vgl. KKK, Nr. 374–379

³⁶ Vgl. KKK, Nr. 391–395

³⁷ Vgl. KKK, Nr. 2259

ahndet«³⁸? Über den Tod: War es nicht möglich, etwas biblisch und christlich spezifischeres zu sagen, als zu behaupten, daß er eine Trennung der Seele und des Leibes ist, und diese Bestimmung undifferenziert auf den Tod Jesu und den Tod aller Menschen anzuwenden?³⁹ Ist die abwertende Interpretation der dreiteiligen Anthropologie, die bereits beim heiligen Paulus (1 Thess 5, 23) erscheint und die wir später bei zahlreichen Autoren wiederfinden, überzeugend und respektiert sie die eigene kirchliche Tradition genügend?⁴⁰

3.4. *Überraschende Fakten*

Überraschen wird viele der neue Horizont, der bestimmte Fixierungen der abendländischen Tradition der Theologie sprengt. Ich nenne nur zwei Beispiele, die beide in Verbindung mit der Öffnung zur östlichen Theologie und der Wiedergewinnung der in der üblichen abendländischen Theologie wenig beachteten Geschichte, Konzilien und Themen stehen.

Es ist überraschend festzustellen, daß von den Konzilien der alten Kirche Nizäa zweimal zitiert wurde, und Chalkedon nur einmal. Im Gegensatz dazu wurde Konstantinopel I dreizehnmal, Konstantinopel II siebenmal und ein in der Kirche fast vergessenes und manchmal nicht anerkanntes Konzil, Nizäa II, siebenmal zitiert. Dieses handelte von der Bedeutung der Bilder für die Christologie. Aber über die besonderen geschichtlichen Umstände hinaus, wird die Möglichkeit genutzt, eine gründliche Reflexion anzubieten über die Bedeutung der Bilder als Vermittlungsformen, um zu Gott zu gelangen und um sein Geheimnis darzustellen. Dahinter steht der Versuch, ein bloß kausales, deduktives und analytisches Denken zu überwinden und sich einem kontemplativeren Denken zu öffnen, in welchem die Ideen der Teilhabe und Herrlichkeit, der Kommunion und des Abglanzes des göttlichen Geheimnisses in der Welt grundlegend sind. Neben den Ideen der Wahrheit und Güte, die die Geistesgeschichte des Abendlandes bestimmen, öffnet sich uns hier die Idee des Schönen und ihre Bedeutung für das Verstehen der Offenbarung Gottes, die ihr Zentrum in der »Herrlichkeit« hat. Niemandem kann dabei der tiefe Einfluß H. U. von Balthasars auf die jüngere Theologengeneration entgehen, man denke nur an die entscheidende Rolle des Sekretärs Chr. Schönborn, der als Spezialist der Theologie der Ikonen und des II. Konzils von Nizäa ausgewiesen ist.

Ein anderes Thema kann vielleicht neue Reflexionen und die Revision einer westlichen Theorie auslösen. Und ich erwähne es, weil mir die Antwort der abendländischen Theologie immer falsch und die der östlichen Theologie wahr erschienen ist. Man stellt die beiden Thesen des Ostens und des Westens in bezug auf den Spender des Ehesakramentes so gegenüber: »In der lateinischen Kirche ist man allgemein der Auffassung, daß die Brautleute selbst als Übermittler der Gnade Christi einander das Ehesakrament spenden, indem sie vor der Kirche ihren Ehewillen erklären. In den östlichen Liturgien wird dieses

³⁸ KKK, Nr. 602

³⁹ Vgl. KKK, Nr. 624, 625 und 650

⁴⁰ Vgl. KKK, Nr. 367; vgl. auch H. de Lubac, *Anthropologie tripartite*, in: *Theologie dans l'histoire I*, Paris 1990, S. 115–200; E. Stein, *De la personne. Corps, âme, esprit*, Paris 1992.

Sakrament, das ›Krönung‹ genannt wird, durch den Priester oder Bischof gespendet. Nachdem dieser den gegenseitigen Konsens der Brautleute entgegengenommen hat, krönt er zum Zeichen des Ehebundes den Bräutigam und die Braut.«⁴¹

Die abendländische Sicht hat eine Veränderung der Sakramentenlogik ausgelöst und die Bedeutung der Kirche für die Gnadenordnung verdunkelt. Niemand spendet sich selbst die Sakramente, niemand gewährt sich selbst die Vergebung, niemand konstituiert sich selbst als Subjekt der Gnade, die durch einen realen Willen Gottes an die positive Geschichte gebunden ist. Die Kirche ist das Zeichen des Primats und der Unableitbarkeit der Gnade als Gabe Gottes, die vom Menschen bewußt empfangen wird, aber immer in einer passiven Haltung. Der Mensch ist ein Begnadeter und nicht ein Begnadender. Das Evangelium wird immer verkündet und die Sakramente werden immer durch einen anderen gespendet; das ist das Zeichen der Herrschaft, der Gnade und des Gerichts Gottes über den Menschen.

Hier ist nicht der Ort, um zu zeigen, warum es fast eine Häresie ist, von »Selbstevangelisierung« zu sprechen, ein Ausdruck, der zum ersten Mal in einem lehramtlichen Text, in dem Bericht des Kardinales Danneels, am Ende der außerordentlichen Synode von 1985 erschienen ist. Der Ausdruck widerspricht der ganzen Logik der geschichtlichen Offenbarung und verstößt ausdrücklich gegen den Text des heiligen Paulus (Röm 10, 14–15).

3.5. Die dem Projekt zugrundeliegende Theologie

Man könnte fragen, welche theologischen Richtungen hinter dem Katechismus stehen. Die Antwort ist schwierig, weil es sich um einen Text handelt, der von einer Gruppe verfaßt ist und von einem kirchlichen Kollegialorgan autorisiert ist. Trotzdem können wir die folgende Hypothese wagen. Der Katechismus scheint eher dem Universum der französisch-sprachigen Theologie zu entsprechen, die das Konzil vorbereitet hat und die nachkonziliar einflußreich blieb. Es ist sozusagen eine geschichtlich und biblisch orientierte Theologie mit einer tiefen Sensibilität für das, was die Liturgie, die Feier und das sakramentale Universum bedeuten. Sie nimmt ihren Ausgang von den personalistischen Überzeugungen und den gemeinschaftsorientierten Konzeptionen der modernen Philosophie und von einer sozialen Sensibilität, die sich in den letzten päpstlichen Enzykliken ausgedrückt hat. In ihr bleibt ein historisch situierter Thomismus lebendig, der im Horizont des modernen Bewußtseins reflektiert ist. In ihr wird eine Integration der Bewegungen einer weltweiten Verantwortung und Solidarität mit den großen Anliegen der Menschheit versucht, und deshalb liegt eine abgeklärte Aufnahme dessen vor, was die genialsten Vertreter der Befreiungstheologie beabsichtigt haben. Es gibt eine selektive Integration der Exegese, die die historische Dimension voraussetzt, aber über sie hinaus geht, wie es die patristische und mittelalterliche Exegese getan hat; letzteres haben uns die Studien von H. de Lubac gezeigt⁴². Der Katechismus hat in diesem Bereich alles das aufgenommen, was *Dei verbum* über die verschiedenen literarischen Gattungen und die anderen Verfahrensweisen des Zugangs zum heiligen Text sagt. Trotzdem hat er sie im

⁴¹ KKK, Nr. 1623

⁴² Vgl. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les Quatres sens de l'Écriture I-IV*, Paris 1959–1964

Verlauf seiner eigenen Abhandlung nicht immer angewendet. Die Berücksichtigung im einzelnen bleibt späteren Darstellungen überlassen. Die Ergebnisse der Exegeten haben noch lange keine Einstimmigkeit erreicht; dies erschwert die Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Methode, der einen oder anderen Hypothese.

Die jüngsten Diskussionen über die Quellen z. B. des Pentateuchs bzw. der Evangelien raten zur Vorsicht. Dasselbe können wir über die Integration von gewissen Methoden sagen: z. B. die Redaktionsgeschichte oder die Quellenmethode. Mit der letzteren erlangen manche Exegeten wirklich erhellende Schlußfolgerungen bezüglich der Geschichte der Evangelien, während sie für andere ein Instrument ist, durch das sich viele Abschnitte des Lebens Jesu verflüchtigen. Wenn die Erzählung im Grund die ganze Wirklichkeit ist, wo sind dann die Grenzen zwischen dem geschaffenen Text und den schaffenden Tatsachen? Wer bestimmt das Kriterium, um diese Grenzen festzulegen in einer Religion, die eine Sinnoffenbarung ist von einem Subjekt aus Fleisch und Knochen?

Die einfache Lektüre der zitierten Väter, Theologen und geistlichen Schriftsteller läßt uns bereits spüren, welche Orientierung und Sensibilität überwogen hat: die historische, heilsgeschichtliche, anthropologische und erfahrungsmäßige über die begriffliche, metaphysische und analytische. Es ist nicht so, daß man die Heilsgeschichte gegen das metaphysische Programm durchgeführt hätte, aber man hat durchaus in dieser Richtung gehandelt. Symptomatisch für dieses Vorgehen ist das Verhältnis der Zitate des heiligen Augustinus (83 explizite und sieben Andeutungen) gegenüber jenen des heiligen Thomas (59 explizite und neun Andeutungen). Vor fünfzig Jahren wäre dieses Verhältnis umgekehrt gewesen. Wenn ich die beiden Autoren auswählen müßte, die am besten den inneren Sinn und die Linie dieses Katechismus widerspiegeln, würde ich den heiligen Augustinus und den heiligen Irenäus auswählen.⁴³

Es ist evident, daß die Verfasser besonders von der französischen Theologie, Geschichte und Spiritualität beeinflusst sind, sogar so weit, daß sie von ihr aus Zugang zu den anderen Theologien haben. Das ist der Fall bei der Beziehung der heiligen Theresia vom Kinde Jesu zu ihren Quellen, der heiligen Theresia von Jesus zum heiligen Johannes vom Kreuz, die weniger zitiert werden, obwohl offensichtlich ihr theologischer und spiritueller Reichtum eine größere Weite bietet. Die wiederholte Nennung der heiligen Jeanne d'Arc erweckt Aufmerksamkeit. Und es ist zu bedauern, daß man keinen deutschen Autor der Moderne antrifft, während mehrere englische Autoren vorkommen. Gibt es außer dem Kartäuser noch einen deutschen Autor? Für die Ehre der deutschen Theologie, die die großen Kämpfe des Glaubens in der Moderne geführt hat, reklamiere ich, daß man einige ihrer klangvollsten Namen hätte zitieren sollen. Hat es für J. A. Möhler, M. J. Scheeben, E. Stein und R. Guardini keinen Platz gegeben?

⁴³ Hier die Rangliste der zitierten Autoren: Augustinus (83 explizite Zitate und sieben Andeutungen), Thomas (59 Zitate und neun Andeutungen), Irenäus (28 und 4), Ambrosius (19, 2), Johannes Chrysostomus (18), Ignatius von Antiochien (16), Tertulian (13 und 1), Gregor von Nazianz (11), Gregor von Nyssa (9), Cyprian (9), Origenes (8 und 2), Justin (7 und 2), Cyrill von Jerusalem (8), Johannes von Damaskus (7), Leo der Große (5 und 5), die Didache (7), Gregor der Große (6), Klemens von Rom (4 und 2), Hippolyt von Rom (3 und 4), Theresia vom Kinde Jesu (6), Theresia von Jesus (5), Johannes vom Kreuz (4 und 1), Schrift an Diognet (4 und 1), Jeanne d'Arc (4), Petrus Chrysologus (4), Kardinal Newman (4), Athanasius von Alexandrien (3), Katharina von Siena (3), Maximus der Bekenner (3), Bonaventura (2).

4. *Schlußfolgerung*

Schließen wir mit zwei Behauptungen. Das Hauptziel des Katechismus besteht darin, die wesentlichen Inhalte des Glaubens und des katholischen Lebens darzustellen und zu bestätigen, die in aller Glaubensverkündigung an die Nichtgläubigen sowie in der Erwachsenen Katechese und im Konvertitenunterricht gegenwärtig sein muß. Der Katechismus tendiert bei den Binomen Einheit-Vielheit, Inhalt-Methode, usw. wesentlich zum ersten der beiden Pole. Er möchte also eine organische, authentische und vollständige Synthese des christlichen Glaubens anbieten, derart, daß er sowohl denen als Richtschnur dienen kann, die in der eigenen Kirche Orientierung suchen, als auch denen, die sich dem Problem der notwendigen Einheit im Glauben und der theologischen Vielfalt stellen, als auch denen, die den Nichtchristen die vollständige Vision des Christentums vermitteln müssen.

Der Katechismus hat — mehr oder weniger — seine Sendung am Dienst der Einheit der Kirche und der Wahrheit der Lehre des aktualisierten Evangeliums erfüllt. Jetzt bleibt für die ganze Kirche der zweite Schritt: Den authentischen Ausdruck zu schaffen, der jeder Kultur, jeder Generation, jedem Alter und jeder Hoffnung angepaßt sein muß, in denen man das Evangelium verkünden muß. Es wäre ein Fehler, wenn wir uns in der Analyse und in der Kritik — positiv oder negativ — des Katechismus verlieren würden. Er verlangt hingegen, daß man sich in seinem Licht orientiert und die zweite, unerledigte Aufgabe erfüllt. Die Rezeption des Katechismus ist zu allererst eine Frage des Glaubens, dann der Reflexion und der Anwendung. Man muß sich zuerst an ihm orientieren, bevor man ihn von der Verabsolutierung der eigenen Position und von der Erhebung der persönlichen Geschichte her abwertet.

Trotzdem ist es evident, daß ein solches Werk seine Grenzen, seine Schwächen und seine offenen Flanken hat. Wer von einem Werk erwartet, daß es perfekt sein muß, um es zu schätzen und zu lieben, der wird niemals in der Welt etwas lieben. Es ist evident, daß ein Katechismus mit einer anderen Systematik, mit anderen Verfasserkommissionen und mit anderen theologischen Kriterien denkbar ist. Es ist vorstellbar, daß, wenn es einen anderen Papst und einen anderen Präfekten der Glaubenskongregation gegeben hätte, auch der Katechismus ein anderer geworden wäre. Aber der Christ lebt weniger von vorstellbaren Möglichkeiten als von ergriffenen Wirklichkeiten: Er ist frei, wenn er verantwortlich ist. Weil er die einzige reale Geschichte auf sich nimmt und bereit ist, ihre Anforderungen zu verwirklichen, hat er, nachdem er in die Grundlogik eingetreten ist und die Absicht ergriffen hat, die vorgeschlagen wurde, das Recht und die Pflicht, die Grenzen zu überwinden, die jedes Projekt der Kirche hat.

Auch hier ist das Kriterium vom heiligen Johannes vom Kreuz gültig: »Wo es Licht gibt, da laß Dich erleuchten; wo es kein Licht gibt, stelle Licht auf und Du wirst Licht finden.«⁴⁴ Der Katechismus ist dem Glauben an die kirchliche Gemeinschaft entsprun-

⁴⁴ Johannes vom Kreuz, Brief an Maria de la Encarnación, in: *Obras completas*, S. 1085. Im Moment der Verfolgung und der Ausgrenzung ist er fähig, jemandem, den er trösten will, zu sagen: »Solches Geschehen wirken nicht die Menschen, sondern Gott, der weiß, was uns zukommt und alles zu unserem Heil anordnet. Halten Sie es für nichts als für Anordnungen Gottes. Und wo keine Liebe ist, da legen Sie Liebe hinein; und Sie werden Liebe herausholen.«

gen; und vom Glauben und der kirchlichen Gemeinschaft aus muß man ihn aufnehmen. Er ist weder der Glaube selbst noch die Kirche. Er ist ein Instrument, das der Kirche zum Dienst am Glauben gegeben ist. Und insofern ist er zugleich eine Gabe Gottes und ein Werk der Menschen. Die Gaben Gottes werden immer durch Hände, Gesichter und menschliche Worte vermittelt, so, wie sein ganzes trinitarisches Geheimnis durch die Seele, die Hände und die Taten Jesu durch die menschliche Geschichte hindurchgegangen ist.