

## Ist die alte Katechismusantwort noch ausreichend?

David Tracy

### Eine katholische Antwort

Wie der Beitrag von Frans van de Poel zeigt, stellt die traditionelle katholische Antwort auf die Katechismusfrage «Wozu hat Gott mich geschaffen?» in ihrer Hauptlinie eine von Fall zu Fall leicht abgewandelte Fassung der grundlegenden Aussage «Um ihn in dieser Welt zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen und dermaleinst mit ihm für immer in der kommenden Welt glücklich zu sein» dar. Tatsächlich hat es, wie seine ausgezeichnete historische Untersuchung zeigt, bis zum Erscheinen des Holländischen Katechismus für Erwachsene, keine positivere Erwähnung des «irdischen Glücks» gegeben. Seit dieser Zeit hat sich dann der Schwerpunkt der Antwort noch mehr verschoben, und zwar aufgrund der gewandelten Fragestellung hinsichtlich der Bedeutung unseres Lebens in Zeit und Geschichte.

#### 1. Die veränderte Fragesituation

Ein Weg, um die Bedeutung dieser Verschiebung richtig zu erfassen, besteht darin, daß man das Hauptaugenmerk zunächst nicht auf die Antwort, sondern auf die Frage richtet. Wie die innere Logik jeden hermeneutischen Verstehens lehrt, besteht die grundlegende Aufgabe bei der Interpretation jeder Antwort tatsächlich darin, zunächst und vordringlich die Frage zu erhellern, auf welche eine Antwort gegeben wird.

In diesem Zusammenhang ist zu vermerken, daß die oben zitierte gebräuchlichste Antwort der nachreformatorischen katholischen Katechismen eine Frage in sich schließt («Wozu hat Gott mich geschaffen?»), welche allem Anschein nach ganz in ihre Situation hineinpaßt. Mit dem Wort «Situation» – dies sei hier angemerkt – soll hier nicht bloß ein Bezug zu den besonderen historischen Ereignissen und Persönlichkeiten, welche die besondere Fragestellung bedingten, zum Ausdruck gebracht werden. Man kann vielmehr den Begriff «Situation» in einem hintergründigeren und damit radikaleren Sinne verwenden. So verwendet

zum Beispiel Paul Tillich diesen suggestiven Ausdruck, um damit den Bezug auf ein grundlegendes *Ethos*, auf die hauptsächlich existentiellen Fragen herzustellen, die sich aus den wichtigsten kulturellen Wirklichkeitsbereichen (Kunst, Philosophie, Religion) einer bestimmten Epoche erschließen lassen.

Einige Anwärter auf die Rolle der wichtigsten existentiellen Fragen aller Epochen überhaupt oder auch besonderer Epochen im christlichen Denken seien hier genannt: Die Frage nach Sittlichkeit und Endlichkeit für die griechischen Schriftsteller der patristischen Zeit; die Frage nach Ordnung und Harmonie in einem Universum des Glaubens und der Vernunft für die Denker des Mittelalters; die Frage persönlicher Sündenvergebung für Luther; die Frage nach dem wirklichen Sinn einer authentischen Existenz inmitten einer kulturellen Krise der Sinnlosigkeit für Tillich selbst und für andere «existentialistische» Theologen; die Frage, wie man authentische Antworten geben könne angesichts der miteinander zusammenhängenden Grenzsituationen der Entfremdung in Gesellschaften der «Ersten Welt» und der Unterdrückung und Ausbeutung in Gesellschaften der «Dritten und Vierten Welt» für zeitgenössische Vertreter der «Befreiungstheologie» und der «politischen Theologie».

Manchen katholischen Theologen könnten solche Analysen der hauptsächlich existentiellen Fragen, wie sie aus den sich verändernden kulturellen (und dadurch grundlegend existentiellen) «Situationen» christlicher Reflexion erschlossen werden können, zwar von kulturellem, nicht aber von wirklich theologischem Interesse erscheinen. Denn wie sehr auch immer katholische Theologen hinsichtlich der besonderen Inhalte von Karl Barths Theologie anderer Meinung sein mögen, so teilen sie doch die Grundhaltung, die zum Ausdruck kommt in seinem herausfordernden Angriff auf *alle* Theologien, welche situationsbedingte Fragen artikulieren, bevor sie die kerygmatische Antwort interpretieren. Nach Barths eigenen Worten wird der Mensch von der Offenbarung getroffen wie von einem Stein, den man ihm nachgeworfen hat.

Für die meisten katholischen Theologen jedoch gilt, daß der Hauptstrom der katholischen Tradition bezüglich der Beziehung zwischen Glaube und Vernunft in ihnen die Neigung stärken könnte, Paul Tillichs Bemerkung zu den Ausführungen von Karl Barth – *ceteris paribus* – zuzustimmen: «Die Menschen erhalten nicht Antworten auf Fragen, die sie nie gestellt haben.» Die Offenbarung sollte sicherlich nicht nur unsere Antworten, sondern auch schon unsere Fragen umgestalten. Es schiene aber wohl ein wenig gelungener Kommentar zu den umgestaltenden Kräften der christlichen Offenbarung, wenn man behaupten wollte, wie



es tatsächlich geschieht, die Frage «Wozu hat Gott mich geschaffen?» sei nicht genau so eine situationsabhängige Frage wie jede andere Frage in der Geschichte des christlichen Denkens.

Es stellt eine seltsame Kluft dar, wenn die gelehrte katholische Theologie dazu neigt, jede Art von Analyse hinsichtlich der Situationsbedingtheit der katholischen Katechismusfrage und -antwort als schwieriger hinzustellen als die meisten Analysen ähnlicher Art. Die Ehrlichkeit nämlich fordert, folgendes zu vermerken: Obwohl es verschiedene hervorragende katholische historisch-hermeneutische Studien über die Ethos-Situation der Zeit des Neuen Testaments, der Epochen der Patristik und des Mittelalters, der Reformationszeit, einzelner Perioden der katholischen nachtridentinischen Kirchengeschichte oder der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum gibt (z.B. die verschiedenen Arbeiten von Aubert wie die Arbeit über die Tübinger Schule, über Newman und über Pascal, oder auch Pottmeyers tiefgrabendes Werk über das Erste Vatikanum) und ebenfalls manche geistvollen Analysen der wechselnden «Fragen» der Jahre während des Zweiten Vatikanums und nachher, scheinen uns zwar nicht historisch-empirische Analysen, wohl aber «Ethos-Analysen» für die Situationen zu fehlen, welche prägend waren für die Hauptrichtung der katholischen Frage und Antwort in den verschiedenen Katechismen der Zeit nach dem Tridentinum und vor dem Zweiten Vatikanum.

Gewisse Grundzüge dieser «Situation» scheinen jedenfalls eindeutig klar zu sein: Die Frage «Wozu hat Gott uns geschaffen?» muß uns – ganz anders als die Fragen, welche sich aus den biblischen, patristischen, mittelalterlichen Perioden oder aus der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum erschließen lassen – relativ unexistentiell anmuten verglichen mit solchen Fragen wie der Frage nach der Sterblichkeit, nach Harmonie, Sündenvergebung und Sinn. In einem gewissen Sinne könnte diese Katechismusfrage natürlich als eine andere Formulierung für eine der oben aufgezählten Fragen dienen. Und dennoch: Die ausgeprägter streng intellektualistisch angelegte Formulierung der Frage legt schon den Gedanken nahe an eine Situation relativer Sicherheit gegenüber den Verwirrungen und existentiellen Ungewißheiten, wie sie aus den anderen situationsbedingten Fragen sprechen.

Diese Formulierung der Frage läßt auch an die ziemlich sichere Welt des «Corpus Christianum» denken, in welcher klare, deutliche und in ihrer Art bewunderungswürdig zielbewußte Fragen ebensolche klare und deutliche Antworten empfangen. Sie läßt nicht den Gedanken aufkommen an eine im höchsten Maße beunruhigte Welt, in der eifrig bemühte Sucher nach

Wahrheit und Sinn rastlos kämpfen – wie Augustinus in der Spätantike oder Karl Rahner in unserer Zeit –, um so die angemessenste Weise zu finden, wie eine Frage formuliert werden könnte, die wirklich ein Echo unserer Erfahrung der radikalen Ungewißheit aller Existenz darstellt, so daß die Offenbarung sowohl als Konfrontation wie als heilende Macht ihre eigentümlich unwandelnde Aufgabe erfüllen kann. So erst verwandelt die Offenbarung unsere Alltagsfragen und die gewöhnten, manchmal glanzlosen und manchmal brillanten, aber doch letztlich unbefriedigenden Antworten, welche wir aus unseren eigenen Möglichkeiten schöpfen.

Wenn man sich zu einer Analyse der Katechismusfrage der gebräuchlichen Antwort «Ihn in dieser Welt zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dermal-einst für alle Ewigkeit bei ihm glücklich zu sein» zuwendet, so findet man weitere Schlüssel zur Erschließung des Ethos der «Situation» und damit zu den Hauptquellen der Tradition, auf welche man sich zu diesem Zwecke beruft.

Der erste Grundzug dieser Antwort, welcher Achtung gebietet, ist ihre Eindeutigkeit und Direktheit. Wie schon die Frage, auf welche sie eingeht, erschließt auch die Antwort eine Welt der Sicherheit im Glauben wie auch der Klarheit über den Glauben, vor der wir modernen Menschen nur Respekt haben können – manchmal mit einer leicht neiderfüllten Bewunderung, manchmal mit einer Art nostalgischen Bedauerns untermischt.

Dennoch wissen wir auch, daß diese Antwort nicht auf wirklich umgestaltende Weise in unsere Situation eingreift, die bestimmt ist von dem nachkartesianischen Empfinden radikaler Verunsicherung unserer persönlichen Existenz oder auch von dem nachmarxistischen Empfinden der Entfremdung und der Unterdrückung im Bereich unserer sozialen Existenz. Ohne Arroganz, aber auch ohne Bedauern wissen wir, daß diese Frage und diese Antwort für unsere Situation ebensowenig genügen können, wie die Antwort von Justinus Martyr für Augustinus genügt hätte.

## 2. Perspektiven einer weiter ausladenden Antwort

Ein zweiter Grundzug der traditionellen Antwort kann uns jedenfalls als kerygmatisch im besten Sinne des Wortes anmuten: als tatsächlich repräsentativ für den Kern der Tradition in ihrer besten Form. Denn wer, der diese Antwort (Gott zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen!) liest, kann bezweifeln, daß sie von einem radikal theozentrischen Charakter bestimmt ist? Überdies befreit schon die literarische Gattung des Katechismus als solche, welche zur Anerken-



nung eines Adressaten zwingt, der Fragen stellt, die scholastische Gotteslehre von ihrem *quoad-se-Charakter*, so daß sie eine mehr *quoad nos* ausgerichtete Formulierung annehmen kann. Denn uns, den Fragern, wird deutlich zu verstehen gegeben, daß die christliche Botschaft nicht einzig und allein eine Botschaft zum Trost oder zur Information ist. Sondern vielmehr Gott – und Gott allein! – ist die für unsere Existenz grundlegende Wirklichkeit. Wenn wir uns diese Wahrheit aller Wahrheiten wirklich zueigen machen, dann können wir nicht mehr anders, als uns zu entscheiden, uns die höchstmögliche Forderung abzuverlangen: diesen Gott in diesem Leben zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen.

Es bleibt natürlich wahr, daß die Frage nach Gott hier nicht so radikal gestellt wurde wie die Frage nach dem Sinn unserer Existenz – wie dies Origenes, Augustinus, Thomas, Pascal, Newman und die meisten zeitgenössischen Theologen getan haben. Dennoch bleibt bestehen, was über die radikale Theozentrik der Antwort und über den gebieterisch-fordernden Aspekt (erkennen, lieben, dienen) in der Beschreibung der Jüngerschaft gesagt wurde, und dies schon sollte genügen, jeden allzu einfachen Versuch in Frage zu stellen, die Wirklichkeit Gottes durch eine wenn auch noch so radikale Erfahrung einer Situation bestimmen zu wollen. Um es in einer etwas theologischeren Sprache zu sagen: Es mag wohl richtig sein, daß die Tendenz zugunsten einer *quoad-se*-Sprache von Gott die Gefahr in sich barg, den radikal anthropologischen *quoad-nos*-Charakter unserer grundlegenden existentiellen Frage nach Gott zu verdunkeln. So gesehen ist die traditionelle Antwort von der Tendenz bestimmt, diese Frage unformuliert stehen zu lassen. Damit aber verdunkelt sie – trotz all ihrer allzu hoch bewerteten Klarheit – den radikal existentiellen Charakter der Frage selbst und das radikale Vertrauen auf Gott und das Treueverhältnis zu Gottes Sache, bei der es um die Liebe geht, so daß der Glaube des Christen vor allem als «Glaube *an* Gott» definiert werden mußte, ehe er sich als ein «Glaube, *daß*» Gott existiert und diese oder jene Eigenschaften hat usw., darstellt.

Jedenfalls kann die ungeschützte und irgendwie unbekümmerte Art der radikalen Theozentrik der traditionellen Antwort als Herausforderung an unsere eigenen Formulierungsversuche dienen. Die Intensität, mit der wir modernen Menschen die Sinnkrise erfahren, hat solchen Einfluß auf unsere Fähigkeit, grundlegende Fragen zu stellen, ausgeübt, daß wir beständig versucht sind – auch in unseren Theologien! –, zutiefst existentielle Anthropologien zu entwickeln ohne eine gleichermaßen tiefe Theologie. Gerade so wie die katholische Tradition im besten Sinne immer mutig für

eine radikale Lehre von der Sünde eingetreten ist, solange nur dafür gesorgt war, daß auch die Lehre von der Gnade gleich radikal war, so könnte auch die «Alte Antwort» des Katechismus uns als Erinnerung daran dienen, daß, wie radikal auch immer die existentiellen, persönlichen Fragen in der «Situation» sein mögen, der christliche Glaube uns doch noch eine viel radikalere Antwort erschließt: die Wirklichkeit Gottes und damit die Vertrauenswürdigkeit der Wirklichkeit selbst, deren letztes Wort der Gott ist, welcher Liebe ist. Diese Antwort bedeutet ein Infragestellen und eine Verwandlung aller unserer üblichen Fragen und Antworten.

Es stimmt auch, daß die Theozentrik dieser traditionellen Antwort eines christozentrischen Brennpunktes ermangelt. Wie die reformatorische Tradition in der Theologie uns gelehrt hat und wie auch fast jeder der bedeutenden zeitgenössischen katholischen Theologen betonen würde, ist eine Theozentrik, die nicht mit einer Christozentrik (die nicht notwendigerweise exklusivistischer Art sein muß!) verbunden ist, unzureichend. Denn sie spricht nicht aus dem Herzen der biblischen Offenbarung, daß Gott sich selbst entscheidend offenbart hat in dem Gnadenergebnis Jesu, des Christus. Dieser oft gehörte Einwand ist zweifellos von größtem Gewicht. Und dennoch, um mit den Scholastikern zu sprechen: *debemus distinguere*. Jedes besondere Frage-Antwort-Paar in jedem Katechismus muß gesehen werden im Zusammenhang der Gattung als ganzer. Wenn das Ganze keinen christozentrischen Charakter trägt, dann können auch seine Teile diesen nicht ersetzen.

Ebenso wie wir wissen, daß man der Summa Theologica des Thomas von Aquin anständigerweise nicht den Vorwurf machen kann, es fehle ihr an Christozentrik, weil der radikal theozentrische Charakter der ersten beiden Teile erst in Teil III radikal christozentrisch werde, so weisen die traditionellen Katechismen – denen sicherlich die geniale Anlage des *exitus-reditus*-Schemas in Thomas' literarischer Gattung für die Summa Theologica fehlt – eine bescheidenere literarische Gattung auf, hinter welcher sich ein Denkschema verbirgt, das aufs Ganze gesehen ursprünglich christozentrisch ist.

Dessen ungeachtet sollte eine aus dem Geist der Fairneß kommende Apologie für den Katechismus hier (oder auch für die Struktur von Thomas' Summa Theologica hinsichtlich dieses Themas) nicht die Tatsache verdunkeln, daß eine authentisch christliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn unseres Lebens einen radikal anthropozentrisch-christozentrisch-theozentrischen Charakter aufweisen muß, wenn sie der allumfassenden Komplexität, der durchdringen-



den und alles umwandelnden Kraft des christlichen Kerygmas selbst treu sein will. Aus eben diesem Grunde – welcher, wie wir hier anmerken wollen, nicht so sehr ein Grund ist, der aus den Fragen unserer Situation abgeleitet wäre, sondern von der Wirklichkeit des Kerygmas selbst gefordert ist – genügt tatsächlich die traditionelle Antwort nicht, sondern ruft nach einer Antwort, in der die Wirklichkeit Jesu Christi in jeder Beziehung ausdrücklich und entschieden gegenwärtig ist.

Unsere Überlegungen können nun noch zum Schlußsatz der alten Antwort kommen: «und glücklich zu sein mit ihm in der künftigen Welt». Seit dem Zweiten Vatikanum sind alle katholischen Christen von einer Sorge erfaßt und manchmal gar in Alarmstimmung versetzt gegenüber jeder Entwicklung in Richtung auf eine ausschließlich «weltjenseitige» Spiritualität. Es scheint aber unfair, den berühmten Schlußsatz der alten Katechismusantwort mit dieser gewichtigen Anklage zu belasten. Die Konjunktion «und» soll nicht ein «um zu» bedeuten, so daß nicht jede beliebige unglückliche Flucht vor weltlicher Verantwortung auf die Rechnung dieser Katechismusaussage gesetzt werden kann. Da überdies ein fester Glaube an ein ewiges Leben weiterhin zu den zentralen Aussagen des katholischen Christentums gehört, gibt es offenkundigerweise auch keinen guten Grund, die ausdrückliche Artikulation dieses Glaubens und der zugehörigen Frömmigkeit zu verbieten.

Außerdem sind ein richtiger Bedeutungsgehalt einerseits und die Betonung, die man beim Gebrauch dieses Bedeutungsgehalts macht, andererseits, zwei ganz verschiedene Dinge. Insofern der berühmte Schlußsatz der alten katholischen Katechismusantwort

tatsächlich die Minderung des Verantwortungssinns für diese Welt in Zeit und Geschichte oder eine subtile Bewegung in Richtung auf ein egozentrisches Interesse an meiner Belohnung in der «künftigen Welt» abseits von der radikalen Theozentrik und dem theozentrischen Sinn für Verantwortung in der Antwort als ganzer begünstigt, sollte auch dieser Satz einer Neuformulierung unterzogen werden. Auf dem Glauben an ein ewiges Leben als einer zentralen Aussage des katholischen Glaubens zu bestehen, scheint völlig angemessen. Diesen Glauben auf eine solche Weise auszusagen, daß auch nicht ein einziger Mensch durch den Wortlaut zu einem Rückzug aus seiner Verantwortung für die diesseitige Welt oder zu einem eigensüchtigen Verhalten verleitet werden kann, scheint völlig angemessen als Teil der Forderung, welche unsere authentisch der derzeitigen Situation entsprechenden Fragen uns aufdrängen.

Wenn diese theologischen Überlegungen bezüglich der «alten» katholischen Katechismusantwort überhaupt richtig sind, so sind daraus zwei eindeutige Folgerungen zu ziehen: 1. insofern die alte Frage treu zu ihrer Situation stand, insofern sie theozentrisch in ihrer Aussage und christozentrisch und verantwortlich war entsprechend den Möglichkeiten der literarischen Gattung «Katechismus» als eines Ganzen, erfüllte sie ihre Funktion als verantwortbare Antwort auf die uralte Frage nach dem Sinn unserer Existenz; 2. der tatsächliche Wandel unserer existentiellen Situation im Verein mit dem mehr christozentrischen und auf die diesseitige Welt bezogenen Verständnis der Herzmitte des christlichen Kerygmas fordert eine angemessenere Frage und Antwort für diese unsere Gegenwart.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

## DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Theologisches Doktorat an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen:

*The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology* (1975). Beiträge für verschiedene Zeitschriften. Herausgeber des *Journal of Religion* und des *Journal of the American Academy of Religion*. Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.