

BERARD MARTHALER

Mitglied des Ordens der Franziskaner-Konventualen. Promotion zum Doktor der Theologie in Rom und zum Doktor der Geschichtswissenschaften an der Universität von Minnesota. Seit 1963 Professor für Religion und religiöse Erziehung an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. Geschäftsführender Herausgeber von «The Living Light», einer interdisziplinären Zeitschrift für katholische religiöse Erziehung, Katechese und pastoralen Dienst, die im Auftrag der United States Catholic Conference erscheint. Anschrift: Prof. Dr. Berard Marthaler OFM Conv., Department of Religion and Religious Education, Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA.

¹ Catéchisme historique contenant en abrégé l'Histoire Sainte et la Doctrine Chrétienne.

² J. C. Dhotel, Les origines du catéchisme moderne (Paris 1967).

³ Pastoraltheologische Durchblicke (Freiburg i. B. 1965).

⁴ M. C. Bryce, Pride of Place. The Role of the Bishops in the Development of Catechesis in the United States (Washington 1984).

⁵ Origins: NC Documentary Service, 14:28 (7. März 1985) S. 621.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

Jürgen Werbick

Kann der Weltkatechismus helfen, die Krise der Glaubensvermittlung zu überwinden?

Es ist gewiß unrealistisch, sich von einem (Welt-)Katechismus allein die Wende in der weltweit eingetretenen oder sich abzeichnenden Krise der Glaubensweitergabe zu erhoffen. Aber der Katechismus soll doch *ein* — für manche Theologen und Kirchenführer: das entscheidende — Hilfsmittel sein, der weithin empfundenen Unsicherheit der Katecheten wie aller Tradenten des Glaubens abzuhelfen und der Glaubensvermittlung wieder ein verlässliches Fundament zu geben. Ja, es scheint sich eine gewisse Katechismuseuphorie auszubreiten, die mit dem Projekt «Weltkatechismus» völlig überzogene Erwartungen verbindet und es damit ernstlich gefährdet. So ist es wohl angezeigt, in (fundamental-)theologischer Reflexion zu klären, welche Funktion ein Katechismus in der gegenwärtigen Krise der Glaubensvermittlung haben kann, und was man sich von ihm nicht erwarten darf.

I. Traditionskrise und Wahrheitsfrage

Ein markantes Kennzeichen der gegenwärtigen Traditionskrise ist für den Paderborner Erzbischof J. J. Degenhardt, daß «die Wahrheitsfrage des Glaubens unter der Hand faktisch suspendiert wird». Und diese Vernachlässigung äußere sich in einer «verbreitete(n) Unkenntnis des Glaubens bei den Christen selbst»; so müsse die «schwindende Kenntnis der Glaubensinhalte . . . ernsthaft bedacht werden». Wenn man davon ausgeht, daß sich die «Konkretheit des Glaubens» im Bewußtsein vieler Menschen auflöst, daß man vieles (Degenhardt nennt Jungfrauengeburt, Himmelfahrt, Auferstehung) im Unbestimmten und Ungewissen läßt, was sich «dem modernen Denken nicht ohne weiteres einfügt»¹, so scheint es naheliegend, sich von einem Katechismus die Profilierung dieser Konkretheit, das Geltendmachen der inhaltlich bestimmten Glaubens-Wahrheit zu erwarten. Die Frage ist nur, ob man sich hier nicht den Erweis der Wahrheit des Glaubens von bloßer Identitätsfeststellung verspricht — von der autoritativen Feststellung dessen, was christlich genannt werden darf. Die Neigung, Identitätsfeststellung und Wahrheitserweis des Glaubens ineinzusetzen, kommt nicht von ungefähr. «Die meisten Theologen betreiben ihre Wissenschaft mit dem Ziel, die Identität des christlichen Glaubens zu sichern, nicht seine Wahrheit zu erweisen», so behauptet G. Kegel vielleicht nicht ganz zu Unrecht².

Identitätsfeststellung und Wahrheitserweis des christlichen Glaubens mußten nicht unterschieden werden, solange christlicher Glaube als das aufgrund seiner Herkunft Unbezweifelbare galt, so daß als *wahr* legitimiert schien, was nachweisbar zum Glauben hinzugehörte. Nun macht es aber den wirklich entscheidenden Einschnitt in der Christentumsgeschichte aus, den wir gegenwärtig als Traditionskrise erleben, daß der christliche Glaube nicht mehr als das aufgrund seiner Herkunft selbstverständlich Gültige, sondern als eine intellektuelle, weltanschauliche und ethische Zumutung wahrgenommen wird. Die Identitätsfindung — die Klarstellung des unverkürzten Glaubensinhaltes, wie er von Katechismen erwartet werden darf — trägt hier für den Wahrheitserweis unmittelbar nichts mehr aus. Die Wahrheitsfrage verlangt nach einer *Bewährung*, die nicht durch den Nachweis der Zugehörigkeit zur authentischen Glaubenstradition, sondern der Zugehörigkeit zu den Grundbedingungen wahren Menschseins zu leisten ist. Das «Bewährte» ist nicht mehr das Vorgegebene und von den Vätern (wie von den Müttern) «Ererbte», sondern das im Argumente austauschenden Diskurs der «kompetenten Prüfer» Standhaltende. Und wer fühlte sich nicht berufen, im Diskurs über religiös-weltanschauliche Fragen mitzusprechen, mitzuprüfen!

Der Diskurs soll Medium der Emanzipation sein: der Ablösung von unbegründeten Ansprüchen auf Autorität, der Ablösung vom scheinbar — nur durch Tradition — «Bewährten»; der Diskurs soll der Ort sein, an dem Wahrheit geschieht, weil begründete Ansprüche auf Wahrheit sich in ihm als solche bewähren können. Man hat schon früh auf das hoffnungslos Utopische dieses Bewährungs-Modells hingewiesen. Weder im wissenschaftlichen noch im alltäglichen Diskurs über Sinn und Unsinn von Traditionen scheint man dem zu Prüfenden wirklich gerecht werden zu können. Der Diskurs scheint immer mehr Argumente gegen als «für die Gültigkeit eines «Wahrheits-(Gültigkeits-)Kandidaten» hervorzubringen; die Kritik ist immer stärker als die Legitimation, weil sich das Kriterium der (Ideologie-)Kritik relativ leicht, der Maßstab der positiven Bewährung aber — jedenfalls in religiös-weltanschaulichen Fragen — außerordentlich schwer finden und anwenden läßt. Argumente, die die Zusammengehörigkeit von christlichem Glauben und wahrhaft menschlichem

Leben begründen, lassen sich nur schwer überzeugend formulieren, weil es einen endlosen Streit darüber gibt, ja geben muß, was das denn sei: ein wahrhaft menschliches Leben.

So besteht die Gefahr, daß der Diskurs, der sich ja gleichwohl als Realität neuzeitlicher Rationalität faktisch — im Bewußtsein einer kritischen» Öffentlichkeit — durchgesetzt hat, die nicht beliebig erneuerbare «Ressource Sinn» (J. Habermas) immer nur kritisch «zersetzt», weil er die Bewährtheit von Sinnentwürfen kaum oder nur in Ansätzen legitimieren kann. Die «universelle Laborsituation» des rückhaltlosen und restlosen In-Frage-Stellens scheint nur falsifizierende (Gedanken-)Experimente zu kennen, so daß sich die prekäre Möglichkeit einer «bedeutungslosen Emanzipation» abzeichnet: «Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenüber treten und doch des Lichtes beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist?» — so fragt *Jürgen Habermas*³. Produziert der Diskurs der von ungeprüften Autoritätsansprüchen sich Emanzipierenden nicht immer mehr *Gleichgültigkeit*, da er die bisher gültigen Kriterien, an denen Gültiges sich auszuweisen hatte, ihrer unbefragten Gültigkeit beraubt?

Die Reaktion auf die Diskurs-*Euphorie* ließ nicht auf sich warten. Eine im rechten Sinne konservative, bewahrende, «wertkonservative» (E. Eppler) Einstellung schien nicht nur gegenüber den natürlichen, sondern auch gegenüber den «Sinn»-Ressourcen angebracht; das Stichwort «Sorgfalt für das Gegebene» macht die Runde. Aber ist das zu bewahrende Erbe im Bereich des Religiösen nicht gerade jener Symbolvorrat des kollektiv Unbewußten (C.G. Jung), der die Heranwachsenden zu ganzem, «heilem» Leben befähigt, wenn er ihnen nur einfühlsam erschlossen wird? Die Parole «Sorgfalt für das Gegebene», in die kirchliches Lehramt, Seelsorger und Katecheten nur allzugern einstimmen würden, scheint das Christentum «nach hinten» zu überholen: das Christentum erscheint nur als *eine* — keineswegs als die allein maßgebliche — Ausprägung des ewig Gültigen und im kollektiven Unbewußten Niedergelegten. Ist christlicher Glaube vielleicht nur deshalb und insofern wahr, als sich die Symbole des kollektiven Unbewußten in ihm wiederfinden lassen? Es ist klar, daß das Christentum in diesem Fall seine Identi-

tät verlöre. Also doch: Wahrheitserweis durch Identitätsfeststellung?

Die Situation der Glaubensvermittlung ist kompliziert geworden. Für die Kirchen Westeuropas und Nordamerikas zumindest stellt sie sich — stark vereinfacht — so dar: Die Tradenten des Glaubens können kaum darauf hoffen, daß die Inhalte des Glaubens im ideologiekritischen gesellschaftlichen Diskurs ohne weiteres als «vernünftig» einleuchten; sie können sich auch nicht vorbehaltlos der konservativen Reaktion mit ihrer «Sorgfalt fürs Gegebene» anschließen, weil diese Reaktion das Christentum oft genug überspringt und beim ewig Gültigen des kollektiven Unbewußten ihr Heil sucht. Aber wie können dann Glaubensverkündigung und Katechese so von der Wahrheit (den Wahrheiten) des Glaubens sprechen, daß ihre *Bewährtheit* hervortreten kann, daß der Glaube als Heils-Wahrheit *überzeugen* und motivieren kann? Theologie und Glaubensvermittlung dürfen sich der neuzeitlichen Diskursituation nicht von vornherein entziehen. Aber sie können reflektieren und deutlich machen, welche Art von Diskurs dem Wahrheitsanspruch des Glaubens angemessen ist; und sie werden immer wieder neu versuchen, vordergründig falsifizierende Argumente der Christentumskritik als kurzschlüssige und die Wahrheit des Glaubens verfehlende «Widerlegungen» zu erweisen.

II. Die Wahrheit des Glaubens überzeugend und motivierend bezeugen

Mit bloßer Wiederholung und Klarstellung dessen, was zum christlichen Glauben hinzugehört, was ihn unverlierbar kennzeichnet, ist es gewiß nicht getan. Die Weitergabe des Glaubens muß überzeugen; und sie wird nur überzeugen, wenn sie deutlich und wenigstens anfanghaft *erfahrbar* macht, wie der Glaube die ihn Befragenden ihrerseits zutiefst in Frage stellt, wie er ihnen — zu ihrem Heil — zu denken, zu leben und zu tun gibt, wie er sie zu einer kühnen und gleichwohl begründeten Hoffnung inspiriert.

Ein Katechismus, der der Glaubensweitergabe dienen soll, müßte dazu beitragen, überzeugendes Zeugnis zu ermöglichen und müßte deshalb als Einführung in die Erfahrung der Glaubenden — eben: mystagogisch — konzipiert sein, da nur aus lebendiger Glaubenserfahrung das über-

zeugende Zeugnis hervorgehen kann. *Herbert Vorgrimler* hat deshalb vorgeschlagen, der Weltkatechismus solle «konkrete Glaubenszeugnisse bündeln, aus allen nur möglichen Situationen der Glaubenden⁴. Dieses Ansinnen bleibt berechtigt, auch wenn sich nicht leicht vorstellen läßt, wie es mit dem literarischen Genus eines Katechismus zu vereinbaren ist. Traditionellerweise ist der Katechismus ja eher ein *Lehrkompendium* für «einfache» Gläubige. Von einem Lehrkompendium, das auf Mystagogie abzielt, müßte man erwarten dürfen, daß es die Glaubenslehre als Hinführung zur und als Auslegung der spezifisch christlichen Glaubenserfahrung aufschließt. Die Minimalvoraussetzung dafür wäre wohl, daß die Leser die dargebotene Glaubenslehre *verstehen*, daß sie sich mit ihrer Lebenserfahrung, mit ihren Konflikten und Aporien, mit ihrem Scheitern und ihrer Sehnsucht gültig in ihr ausgelegt erfahren. Als gültige Auslegung menschlichen Lebens in all seinen Dimensionen und auf seine alles entscheidenden Alternativen hin kann die Glaubenslehre sich *bewähren*, kann sie überzeugen und in überzeugendem Zeugnis weitergegeben werden.

Ort der Überzeugung im Glauben und auf Glauben hin ist jener alltägliche, nur ausnahmsweise auch methodisch-wissenschaftliche Diskurs über die alles bestimmende Lebensorientierung des Menschen und das seine Wirklichkeit im Letzten Bestimmende, in dem neben der Relevanz des Glaubens für die Auslegung menschlichen Lebens freilich auch seine innere Konsistenz — der «nexus mysteriosum», der jedes Glaubensgeheimnis Entfaltung der authentisch-christlichen Gotteserfahrung sein läßt — wie auch seine Verankerung in den Urzeugnissen und maßgeblichen Traditionen des Christlichen überprüft wird; insofern ist dann auch die Identitätsfeststellung ein Moment der Bewährung des Glaubens. Dieser Diskurs wird zunächst von denen getragen, die sich in der Tradition des Christentums vorfinden und das ihnen Überlieferte verantworten wollen. Er ist insofern nicht voraussetzungslos, aber prinzipiell offen für alle Fragen und Infragestellungen des Christlichen im religiös-weltanschaulichen Diskurs der Gegenwart. Gerade in seiner Offenheit setzt er das Zeugnis derer voraus, die den christlichen Glauben als tragfähig und verantwortbar erfahren, und ist selbst Voraussetzung für *freie* Glaubenszustimmung und *freies* Zeugnis.

Das Zeugnis wird nur überzeugen, wenn es die freie Überzeugung des Zeugen sichtbar macht; wenn es sichtbar macht, daß der Zeuge nicht aus (selbst auferlegtem oder fremdem) Zwang, nicht aus Konventionen oder unmündiger Übernahme des Tradierten, sondern allein wegen der von ihm selbst erprobten Überzeugungskraft des Geglaubten für es einsteht. Wo im Zeugnis ein Überzeugungsvorgang sichtbar wird, da kann es dazu herausfordern, die Überzeugungskraft des Bezeugten selbst zu erproben. Aber liegt hier nicht die eigentliche Aporie der gegenwärtigen Tradierungskrise: daß das Zeugnis der Glaubenden oft ein schlechtes intellektuelles Gewissen verrät; daß viele Glaubende mit dem *sacrificium intellectus*, das sie für ihren Glauben meinen vollbringen zu müssen, das allzu helle Licht einer kritischen Öffentlichkeit scheuen? Wer in der Erwachsenenbildung tätig ist, kann diese Erfahrung in jeder Veranstaltung neu machen: Die zentralen Wahrheiten des Glaubens werden gerade von den interessierten Gemeindemitgliedern nur mit sehr gemischten Gefühlen als *credendum* wahrgenommen; man möchte sich lieber nicht sehen lassen als einer, der das noch glaubt. Und ist es nicht eine ungeheure intellektuelle Zumutung, jene die traditionellen Formeln und Denkmodelle doch nur wiederholenden Katechismuslehren — etwa im viel gerühmten Katechismus der Bistümer Deutschlands aus den fünfziger Jahren — über Erlösung und Erbsünde, über Gottes Dreieinigkeit, über die zwei Naturen Jesu Christi, über das letzte Gericht und das ewige Leben der Geretteten für wahr zu halten? Ist das immer nur das *Scandalum crucis* — die Torheit des Kreuzes —, zu der sich der Glaubende gegen die «Weisheit dieser Welt» zu bekennen hat?

Es kann gewiß nicht darum gehen, die Glaubenszumutung auf das gegenwärtig Plausible hin zu ermäßigen; also etwa mit dem wohlfeilen «Argument», das könne heute niemand mehr glauben, die Frage eines neuen und erfüllten Lebens jenseits des individuellen Todes auf sich beruhen zu lassen. Aber es muß doch darum gehen, die wahre Herausforderung des Glaubens — die Zumutung, dem Gott der Liebe und um seiner willen der Liebe mehr zuzutrauen als allen anderen Mächten, ihm auch noch die Vollen dung unseres «beschädigten» und scheiternden Lebens zuzutrauen — nicht hinter unnötigen intellektuellen Zumutungen verschwinden zu lassen. Diese viele Gläubige zutiefst verunsichern-

den intellektuellen Zumutungen rühren häufig von einer Gestalt der Glaubenslehre her, mit der für eine bestimmte Kultur und innerhalb der damals allgemein geteilten Plausibilitäten eine Glaubenslehre einigermaßen nachvollziehbar gemacht werden konnte (vgl. etwa die Satisfaktionstheorie, die psychologische Trinitätslehre, die Transsubstantiationslehre). Solche Versuche, zum Verstehen des Geglaubten hinzuführen, werden zum ernsthaften Verstehenshindernis, wenn die dabei vorausgesetzten Plausibilitäten zerfallen sind. Gewiß haben die Theologen die Aufgabe, das damals — in diesen Denkmodellen — «wirklich Gemeinte» herauszuarbeiten und neu zu sagen. Aber das können sie nur innerhalb eines neuen «Paradigmas», eines neuen und gewagten, gewiß immer wieder auch einseitigen, ja möglicherweise scheiternden Entwurfs, der den «nexus mysteriorum» neu zu fassen und zu verstehen sucht.

Der (Welt-)Katechismus will aber nicht ein solcher fehlbarer theologischer Entwurf sein; er will nur die «gesunde» kirchliche Lehre leiten, freilich soll er «dem modernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sein»⁵. Um «Anpassung» an den modernen Lebenshorizont kann es jedoch gar nicht gehen. Die moderne Welt ist vielmehr an das Evangelium «anzupassen» — wie H. Vorgrimler sagt⁶, sie ist zumindest vom Evangelium her in Frage zu stellen und an ihre Bestimmung zu erinnern. Aber diese Infragestellung und Herausforderung muß von ihr *verstanden* werden können; und genau daran fehlt es. Die Glaubenslehre wird nicht zur Herausforderung, wenn sie — wegen aller möglichen vermeidbaren Verstehensbarrieren — nur diffus irritiert und deshalb gleichgültig übergangen wird; sie wird erst zur Herausforderung, wenn sie überzeugend Grundalternativen freilegt, angesichts derer man sich bewußt und frei entscheiden kann. Und sie ermöglicht motivierendes («ansteckendes») Zeugnis, wenn die Lehrsätze des Glaubens erschlossen werden «als Formeln eines gefährlichen und befreienden Gedächtnisses, als formelhaft abgekürzte, gewissermaßen stenographierte Geschichten», Geschichten «des Aufbruchs und der Umkehr, des Widerstandes und des Leidens», des Entdeckens und der Nachfolge⁷. Der Diskurs über die Bewährtheit des Christlichen wird immer wieder übergehen in die narrative Vergegenwärtigung dieser Geschichten. Nur so und nicht durch bloße Wie-

derholung der althergebrachten «gesunden» Lehre wird das gefährliche Leidens- und Rettungsgedächtnis — das Andenken Gottes als des im Leiden Anrufbaren und mit den Leidenden Solidarischen — in der Gegenwart lebendig.

Wer von «Anpassung» spricht, verspricht zu viel und wird zu wenig halten: Er nährt die Illusion, der Glaube — so wie er im Katechismus dargestellt werden soll — könne sich vielleicht auch in Zukunft von selbst verstehen; und er wird — so fürchte ich — nur halbherzig tun, was die Glaubenden zum überzeugenden und motivierenden Zeugnis befähigt: die Wahrheit des Glaubens von seiner Mitte her als Herausforderung des «modernen» Menschen und als «gefährliche Erinnerung» (J.B. Metz) zur Sprache zu bringen. Das verlangte eben den kühnen und riskanten, vom Scheitern bedrohten theologisch-kerygmatischen Entwurf. Wer sich in die «sturmfreie», diskussions- und spannungslose Zone der gesunden Lehre, des «Originaltons Mutter Kirche» (W. Kasper) zurückzieht, der riskiert entschieden zu wenig; der steht in der Gefahr, die Bewährung der Glaubenswahrheit und ihre Bezeugung im überzeugenden Zeugnis durch bloße Identitätswahrung ermöglichen zu wollen.

III. Den Glauben glaubwürdig bezeugen

Ein weiterer Grund für die offenkundigen Probleme mit der Tradierung des Glaubens scheint die tiefe Glaubwürdigkeitskrise der Kirche zu sein, die sie — wie alle anderen traditionellen Institutionen — gegenwärtig durchmacht, die aber bei ihr durchaus eigentümliche Züge aufweist. Die Kirche bringt sich um ihre Glaubwürdigkeit, wo immer ihr Selbstbehauptungsinteresse das Zeugnis, das den Sinn ihres Daseins ausmacht, in den Hintergrund drängt; wo das Machtkalkül sie von der Seite derer wegführt, denen die Seligpreisungen Jesu gelten. Die Dominanz des Machtkalküls und des Selbstbehauptungsinteresses hat selbstverständlich auch eine theologisch-kerygmatische Dimension; und sie manifestiert sich hier als faktische *Argumentationsverweigerung* bei wichtigen Fragen des kirchlichen und des Glaubenslebens.

Drei beliebige Beispiele: Priestertum der Frau und Laienpredigt in der Eucharistiefeier werden mit «Argumenten» abgelehnt, die wegen ihrer

offenkundigen Unzulänglichkeit weithin als Bemäntelung einer Argumentationsverweigerung wahrgenommen werden. Die päpstliche Entscheidung zur Geburtenregelung in der Enzyklika «*Humanae vitae*» machte sich nicht die Mühe, die Argumente der Mehrheit der zuvor eingesetzten Expertenkommission ernsthaft zu prüfen und zu entkräften. So entstand der für die Glaubwürdigkeit der Kirche als Institution äußerst schädliche Eindruck, es gebe nur einen ernsthaften Grund für diese Entscheidungen: die um jeden Preis zu wahrende Kontinuität der Lehrtradition — Identitätswahrung, ganz gleich, wie es um die Sachargumente steht. Die Minderheit der genannten Expertenkommission hat das auch ganz offen ausgesprochen⁸.

Die Rezeptionsgeschichte der Enzyklika «*Humanae vitae*» zeigt deutlich genug, wie die Glaubwürdigkeit des Lehramts Schaden nimmt, wenn in dieser Weise Identitätswahrung über die Sorgfalt der Sachargumentation gestellt wird. Wer sich dem Diskurs und der Überzeugungsarbeit mit klärenden und weiterführenden Argumenten verweigert, der wird nur an den *Gehorsam* appellieren können. So erreichter Gehorsam lebt vom mehr oder weniger erfolgreich unterdrückten schlechten intellektuellen Gewissen; das Klima der Unterdrückung ist aber die denkbar schlechteste Voraussetzung für ein in gewissenhafter Überzeugung gründendes Zeugnis, für die motivierende und auf freie Identifikation abzielende Glaubensweitergabe.

Wer sich auf die Diskurssituation einläßt, und das Lehramt hat auf längere Sicht gar keine andere Wahl, der muß den Gesprächspartner als den zur Mitsprache befähigten Partner bei der Wahrheitsfindung und -bewährung ernstnehmen. Kann sich die Kirche darauf einlassen, da sie doch selbst das «*depositum fidei*» zu verwalten hat? Sie wird sich darauf einlassen müssen, denn die Wahrheit des Glaubens erweist sich in ihrer Bedeutung und ihrer Tragfähigkeit eben nur in der Lebenspraxis und Glaubenserfahrung wie in der Reflexion der vielen Glaubenden; und sie kommt wahrhaft aufschlußreich zur Sprache im *Zeugnis*, worin die einzelnen Glaubenden einander mitteilen, wie der Glaube in ihrem Leben fruchtbar und bedeutsam wird, was er für sie bedeutet, was er ihnen zu denken, zu hoffen und zu tun gibt. Die Weitergabe des Glaubens wird wohl nur noch gelingen, wenn die Heranwachsenden in diesen Diskurs eintreten, in ihm eine

Stimme haben können und wenn die Glaubenden «nicht primär als Objekte, sondern als Subjekte, nicht nur als Adressaten, sondern vor allem als Träger des Glaubens und des Gottesgedächtnisses angesprochen» werden⁹. Katechismen werden die Glaubensweitergabe fördern, wenn sie auch diese «Subjektwerdung» im Glauben fördern, wenn sie sich auf den Zeugnisdiskurs der Glaubenden beziehen, die Lehre der Kirche in ihm als hilfreiche «Wortmeldung» zur Sprache bringen und die elementaren Orientierungspunkte markieren, ohne die dieser Diskurs richtungslos werden müßte. Daß dies keine utopische Forderung ist, zeigt der dieser Intention verpflichtete Erwachsenenkatechismus der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands.

IV. Verkündigung und Zeugnis

Aber verlangt die katholische Ekklesiologie denn nicht, die amtliche Verkündigung dem «Zeugnis-Diskurs» der Glaubenden und nach der Wahrheit des Glaubens Suchenden vorzuziehen? Lehramtliche Dokumente — wie etwa das «Instrumentum laboris» zur Bischofssynode von 1987 (hier Nr. 18) — stellen in diesem Sinne die mit Lehrvollmacht vorgetragene Verkündigung der Amtsträger dem nichtamtlichen Glaubenszeugnis der Laien gegenüber; und mit dieser Gegenüberstellung wird u. a. auch das Verbot der Laienpredigt begründet. Nun unterliegt es aber gewiß keinem Zweifel, daß auch die Verkündigung Zeugnis sein muß, wenn sie überzeugen soll, daß sie sich deshalb nicht außerhalb des Zeugnis-Diskurses der Glaubenden stellen darf. Wenn sie das dennoch versuchte und sich auf die Bekanntgabe der vermeintlich reinen und «gesunden» Lehre beschränken wollte, so würde sie für den gelebten Glauben der Gemeindemitglieder zunehmend bedeutungslos werden, weil sie die Beziehung zu ihm verloren hätte. Eine bemühte «Anpassung» an den modernen Lebenshorizont käme dann zu spät und wäre kaum mehr als plumpe Anbiederung.

Unbestritten ist freilich auch, daß es innerhalb des Zeugnis-Diskurses *verschiedene Dialogrollen* geben darf und geben muß; eben auch die Rolle derer, die das Lebens- und Wortzeugnis der Glaubenden und den theologischen Entwurf, der das Zeugnis ermöglichen will, auf seine Christlich-

keit hin überprüfen; die Rolle derer also, die zur Identitätsfeststellung berufen und beauftragt sind — der Träger des Lehramts. Die Identitätsfeststellung ist nur eine, wenn auch eine zentrale Aufgabe im Zeugnis-Diskurs der Gemeinschaft der Glaubenden. Sie ist unverzichtbar. Sie ist unverzichtbar, weil es eine Instanz geben muß, die darüber entscheidet, wann ein theologisch-kyrgmatischer Entwurf bzw. eine Form des Zeugnisses nicht mehr den Namen christlich verdient — wobei denen, die dieses Urteil sprechen, gewiß in jedem einzelnen Fall die Beweislast zufiele. Die offizielle kirchliche Lehre, wie sie etwa im «Denzinger» mehr oder weniger umfassend zusammengestellt ist, ist der Niederschlag solcher Identitäts- oder Nichtidentitätsfeststellungen in kritischen Situationen der Kirchen- und Dogmengeschichte sowie der nicht immer gelingenden Versuche diese Entscheidungen positiv zu begründen.

Ein Katechismus darf sich nicht darauf beschränken, diese Lehre zu wiederholen und zu verteidigen. Er kann und soll gewiß auch die Funktion haben, in den Zeugnis-Diskurs die Maßstäbe der Identitätsfeststellung verständlich einzubringen. Aber wenn er sich darauf beschränkte, wäre er vorrangig ein Instrument der Ab- und Ausgrenzung. Glaubensverkündigung und -weitergabe ist aber doch wohl nicht vorrangig die Bewahrung der Gläubigen vor zweifelhaften und mißverständlichen Lehren, auch wenn es manchen Theologen und Kirchenführern vor allem um die Grenzziehung zu den gefährlichen Konkurrenten¹⁰, zu «synkretistischen Verirrungen» zu gehen scheint. Die Profilierung des spezifisch Christlichen mag angesichts des heutigen weltanschaulichen «Marktes der Möglichkeiten» eine dringende Notwendigkeit sein; aber die Fixierung auf die Grenze und das Ausgrenzen sind hier nur vordergründig hilfreich. Das spezifisch Christliche wird hervortreten, wenn die Mitte des christlichen Glaubens so zur Sprache gebracht werden kann, daß die Menschen sich vor die grundlegenden Alternativen ihres Lebens gestellt und sich im befreienden Gottesgedächtnis in die Geschichte Gottes mit den Menschen hineingestellt sehen. Das kann aber nur im Kontext eines lebendigen, herausfordernden Zeugnis-Diskurses geschehen, in dem die Mitsprechenden einander mitteilen, wie sie der Glaube herausfordert und welche Entscheidungen er ihnen abverlangt, in welcher Hoffnung sie sich auf den

Weg der Nachfolge machen. Diesem Diskurs und nicht nur der Abgrenzung müßte ein Welt-

Katechismus dienen, wenn er bei der Bewältigung der Tradierungskrise helfen soll.

¹ Vgl. J.J. Degenhardt, Tradierungskrise des Glaubens: E. Feifel/W. Kasper (Hgg.), Tradierungskrise des Glaubens (München 1987) 11-29, hier 20.

² Zu Beginn seines argumentativ schwachen und in seinen Thesen extravaganter Buches: Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde. Das Neue Testament und die Heilung der Welt (Gütersloh 1988) 11.

³ J. Habermas, Bewußtmachende oder rettende Kritik — die Aktualität Walter Benjamins: Zur Aktualität Walter Benjamins (Frankfurt/M. 1972) 173-223, hier 219f.

⁴ H. Vorgrimler, Das Abenteuer eines neuen «Weltkatechismus»: CONCILIUM 23 (1987) 332-336, hier 333.

⁵ Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper (Freiburg i.Br.) 31.

⁶ Vgl. aaO.

⁷ Vgl. J.B. Metz, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch?: F.X. Kaufmann/J.B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (Freiburg i.Br. 1987) 124-147, hier 145.

⁸ Dokumente der Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung. Der Standpunkt der Minderheit (Minderheitengutachten): Herderkorrespondenz 21 (1967) 429-439, hier 436.

⁹ Vgl. ausführlicher meinen Aufsatz: Religionsdidaktik als «theologische Konkretionswissenschaft»: Katechetische Blätter 113 (1988) 82-99. Das Zitat ist genommen aus: J.B. Metz, Suchbewegungen nach einem neuen Gemeindebild: F.X. Kaufmann/J.B. Metz, Zukunftsfähigkeit (siehe Anm. 7), 148-165, hier 150.

¹⁰ Vgl. etwa W. Kasper, Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem: E. Feifel/W. Kasper (Hgg.), Tradierungskrise des Glaubens (siehe Anm. 1), 30-52, hier 34.

JÜRGEN WERBICK

1946 in Aschaffenburg geboren; studierte Philosophie und Theologie in Mainz, München und Zürich; 1973 Promotion bei H. Fries; 1981 Habilitation für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie, seitdem Professor für Systematische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Siegen; zahlreiche Aufsätze in Sammelwerken und verschiedenen Fachzeitschriften; Buchveröffentlichungen: Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube (1976); Glaube im Kontext (²1988); Schulerfahrung und Bußsakrament (1985); Glauben-lernen aus Erfahrung (1989). Anschrift: Goethestraße 17, D-5902 Netphen 2.

Hermann Häring

Erfahrungen mit «Kurzformeln des Glaubens»

Neue Epochen, auch kurzlebige, suchen sich ihre Sprachformen und Formeln. Ihr Sinn und ihre Funktion werden oft erst im Rückblick deutlich. 1965 macht K. Rahner den Versuch, den christlichen Glauben in kurzer Zusammenfassung und allgemein verständlich zu formulieren: In einer Zeit wachsender Säkularisierung müsse es gelingen, in einer «Ungläubigen zugänglichen Sprache den entscheidenden Kern des christlichen Glaubens zu umschreiben»¹. 1967 veröffentlicht K. Rahner den Entwurf in überarbeiteter Form in CONCILIUM. 1970 schließlich

kommt er auf das Thema zurück, jetzt schon unter Verweis auf eine lebhaftere Diskussion, die inzwischen eingesetzt hat. Dieses Mal präsentiert er gleich drei Formeln, die — als «theologische», «soziologische» (später: «anthropologische») und «futurologische» Formel charakterisiert — gemäß eigener Interpretation eine trinitarische Struktur aufweisen. Dieser Aufsatz wird in K. Rahners Spätwerk, dem «Grundkurs des Glaubens», nahezu unverändert als «kleiner Epilog» übernommen². K. Rahner persönlich ist das Projekt also wichtig. Hat es ein angemessenes Echo gefunden?

Zunächst scheint es, als wäre dem Unternehmen eine große Zukunft beschieden; denn der erste Anstoß löst vor allem im deutschsprachigen Raum ein lebhaftes Echo aus. Systematiker wie H. Küng³ und Th. Schneider⁴, Pastoraltheologen und Religionspädagogen wie H. Schuster⁵, A. Stock⁶ und R. Bleistein⁷, Exegeten wie F. Mußner⁸ greifen neben anderen die Diskussion auf. F. Varillon hatte schon 1967