

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); Schulterfahrung 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

einen Abriss des katholischen Glaubens vorgelegt⁹. J. Ratzinger¹⁰ reagiert im Blick auf die allgemein verbindlichen Glaubensbekenntnisse mit Zurückhaltung. K. Lehmann, der von seinen neutestamentlichen Studien her zur Frage einen eigenen Zugang hat, zieht verschiedentlich zustimmende Bilanz¹¹, ohne selber eine Formel vorzulegen. Zugleich rückt die Frage nach den Kurzformeln des Glaubens in einen umfassenderen Rahmen, nämlich der Erneuerung und Neuformulierung von Glaubensbekenntnissen, ein. Dabei ist nicht nur an das von Paul VI. im Juni 1968 vorgelegte «Credo des Volkes Gottes»¹² zu denken, sondern an alle die Versuche, die in evangelischen Kirchen und in der katholischen Kirche vieler Länder, von kirchlichen Gruppierungen und auf der Ebene des Weltkirchenrates vorgelegt worden sind¹³. L. Karrer arbeitet die intensive Diskussion in einer umfassenden Monographie auf¹⁴. Nicht zufällig geschieht dies aus katechetischem und religionspädagogischem Interesse.

Inzwischen ist das formale Interesse an Kurzformeln stark zurückgegangen. Das Sachanliegen ist damit noch nicht erledigt. In einem ersten Teil wenden wir uns dem von K. Rahner angestoßenen Diskussionsgang zu. Ein zweiter Teil greift Sachinteresse und Problem der Kurzformeln auf. In einem dritten Teil werden einige Folgerungen genannt, die sich aus dem Projekt der «Kurzformeln» im Vergleich zu neuen Bekenntnisformeln ergeben. Diese Erfahrungen sprechen, um es schon jetzt zu sagen, nicht für das Projekt eines Weltkatechismus.

I. Der Gang der Diskussion: ein eindeutiges Projekt?

1. Vermittlung nach außen: die «Ungläubigen»

K. Rahners persönlicher Ausgangspunkt ist eindeutig. In einer Phase, da die katholische Kirche beginnt, über ihr Verhältnis zur «Welt von heute» nachzudenken (Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes»), soll solchen Orientierung geboten werden, die elementar, ohne Vorkenntnisse und christliche Sozialisation, nach dem wesentlichen Inhalt der christlichen Botschaft fragen. K. Rahner spricht von Ungläubigen. «Ungläubig», das ist für ihn zunächst eine kulturell-gesellschaftliche Bestimmung und zielt auf Menschen, die dem (christlichen) Glauben unter den gegenwärtigen

Bedingungen faktisch fernstehen. Darum sucht K. Rahner nach Formulierungen, die (a) auf die gängigen Sprachelemente christlicher Bekenntnisse verzichten, ohne die Sache aufzugeben, (b) für Nichtchristen deshalb unmittelbar verständlich sind, insbesondere aber (c) auf die spezifische Situation einer säkularisierten Gesellschaft Rücksicht nehmen: eine Kurzformel des Glaubens kann «Gott» nicht mehr unbefragt voraussetzen, sondern muß erst noch sagen, was mit «Gott» gemeint ist. Angesichts eines kritischen historischen Bewußtseins muß zudem die Rede von Jesus Christus gegen mythische Mißverständnisse abgesichert sein. Damit strebt K. Rahner eine zurückhaltend beschreibende Hinführung an, die auch den Distanzierten den Weg zum Verständnis öffnet. Von einer objektivierenden und reklametechnischen Aufbereitung (Ratzinger¹⁵) kann deshalb keine Rede sein. Das aber bedeutet: K. Rahner betreibt mit seinen Kurzformeln Apologetik und Vermittlung in des Wortes bestem Sinn.

2. Verständigung nach innen: Katechese

Offensichtlich machen die ersten Reaktionen sehr schnell klar, daß nicht nur die «Ungläubigen» neuer Orientierung und einer Klärung des Christlichen bedürfen. Unglaube ist in einer säkularisierten Gesellschaft zu einem strukturellen Phänomen geworden, dessen Denkvoraussetzungen und Sprachbedingungen Christen und Atheisten gemeinsam sind. Die neue Vermittlung nach außen setzt deshalb eine grundlegende Neuorientierung nach innen voraus. Daraus erklärt sich, daß K. Rahner in seinem 1970 erschienen Vortrag das Projekt auf die allgemein kulturellen Bedingungen des Westens und auf die Situation der Kirche in der westlichen Gesellschaft hin überdenkt. Reizüberflutung, Schnellebigkeit und Pluralismus, Gottesferne und die existentielle Sinnfrage, Kritik an einer objektivistischen und monolithischen Theologie treten ebenso ins Visier wie die allgemeine Erfahrung, daß die gängigen Glaubensbekenntnisse soviel Interpretation erfordern, daß sie ihre Unmittelbarkeit verloren haben, von ihnen also keine Überzeugungskraft mehr ausgeht¹⁶.

Deshalb muß eine solche Formel jetzt nicht nur die neuzeitlichen Bedingungen produktiv aufgreifen, sondern auch innerkirchlich katechetische Funktionen übernehmen (Rahner: as-

similierbar sein für Geist, Herz und Gedächtnis), die kulturelle Vielfalt der Weltkirche in Rechnung stellen und in der Konzentration auf das Wesentliche für das konkrete Christentum eine kritisch werbende Kraft entfalten¹⁷. Damit ist das ursprüngliche Anliegen aber radikal ausgeweitet. Jetzt geht es — über die Frage einer guten Übersetzung hinaus — ganz grundsätzlich um eine Hermeneutik gegenwärtigen Redens vom christlichen Glauben und um eine Neuformulierung seiner zentralen Inhalte. So gesehen zeugt K. Rahners Forderung zugleich von einer zu neuem Selbstbewußtsein erwachten kritischen Theologie.

3. Unterscheidung und Bekenntnis

Dieses theologisch-unterscheidende Element bestimmt denn auch die weiteren Diskussionen. Kurzformeln müssen nun endgültig den Kern der christlichen Botschaft selber aussagen, in kritischer Absicht Wesentliches von Unwesentlichem, allgemeine Sachaussagen von theologischen Spezialitäten unterscheiden. Wer glaubt, muß eindeutig nicht nur bekennen, sondern eben wissen, was und wem er glaubt. Die Glaubensformulierung muß sich deshalb von anderen weltanschaulichen Konzeptionen klar unterscheiden. So siedelt K. Rahner dieses Unternehmen schließlich im Zentrum gegenwärtiger theologischer Fragen überhaupt an und verweist darauf, «daß das apostolische Glaubensbekenntnis, vor allem das Taufbekenntnis des erwachsenen Täuflings, eine solche Funktion gehabt hat, ja daß solche ganz kurze Bekenntnisformulierungen schon im Neuen Testament gegeben sind.» Im Blick auf die «Hierarchie der Wahrheiten» (*Unitatis Redintegratio* 11) fordert er eine deutliche Strukturierung der Glaubensaussagen, Schutz gegen eine amorphe Fülle von Einzelaussagen sowie gegen eine religiöse Praxis, die sich in Sekundärem verzettelt. Er fordert, daß auch «dem christlichen Laien, der kein Fachtheologe zu sein brauche, aber dennoch seinen Glauben in seiner nichtchristlichen Umwelt verantworten müsse, eine solch kurze, auf das Wesentliche orientierte Formulierung seines Glaubens und seines Bekenntnisses zu Gebote stehen müsse»¹⁸. Die entscheidenden Elemente der nachkonziliaren Theologie sind hier beieinander: Inspiration durch das Neue Testament, Neuentdeckung elementarer Rede vom Glauben, Struk-

turierung der Summe überlieferter «Wahrheiten»¹⁹, die Mündigkeit des Laien, pastorale Intentionen und eine Selbstbescheidung professioneller Theologie. Die scheinbare Detailfrage nach den Ungläubigen war zur Frage nach dem unterscheidend Christlichen selber geworden.

4. Verweis auf Jesus Christus

Neben der Frage nach dem Wesentlichen entstand eine Tendenz zur Kürze und Präzision. K. Rahner, der anfänglich noch die Länge eines «Glaubensbekenntnisses» für überschreitbar hält, beschränkt sich schließlich auf drei prägnante Formeln, die in religionspädagogischen Diskussionen noch weiter verkürzt werden²⁰. Bestimmend für diese Entwicklung ist allerdings die nachdrückliche Erinnerung an die Fülle neutestamentlicher kurzer Bekenntnisformeln, die jeweils als Zusammenfassung des gesamten christlichen Glaubens gelten können. So fehlt es denn auch nicht an Vorschlägen, solche neutestamentlichen Formeln unmittelbar wieder als Kurzformeln gegenwärtigen Glaubens zu reaktivieren. Lehmann erinnert an Auszugsformeln des Alten Testaments²¹ und an die Wendung «Ich euer Gott — ihr mein Volk» (Dtn 16,17 u.ö.), Mußner an 1 Joh 3,23: «Und das ist sein Gebot, daß wir glauben an den Namen seines Sohnes Jesus Christus und daß wir einander lieben, wie er es uns als Gebot gegeben hat.»²² Diesen (Gegen-)vorschlägen ist nicht nur eine biblische Unmittelbarkeit, sondern auch der Versuch zu eigen, systematisch-theologische Voraussetzungen im Blick auf biblische Erinnerungen zu durchbrechen²³! Dies und die geschärfte Frage nach dem unterscheidend Christlichen sind der Grund, weshalb sich andere Versuche am möglichst unmittelbaren Verweis auf Jesus Christus, an seiner Nachfolge orientieren. Nach H. Küng etwa ist die christliche Botschaft, «mit einem Wort gesagt, Jesus als der Christus... Christ, christlich, christliche Kirche ist nur, wer sich auf Christus berufen kann; besser: wer Jesus Christus nachfolgt». Auf dieser Basis formuliert Küng seinerseits drei Formeln, deren erste später den Abschluß des Buches «Christ sein» bildet²⁴. Mit dieser Entwicklung setzt sich die ursprüngliche Absicht K. Rahners aber nur zum Teil durch; denn die «Sache», um die es in der christlichen Botschaft geht, wird jetzt wieder durch biblische Formeln vermittelt oder durch den (be-

kennenden) Verweis auf Jesus Christus ersetzt. Damit hat sich nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch die innere Dimension der Kurzformeln verschoben. Von einem eindeutigen Projekt «Kurzformeln des Glaubens» kann nicht die Rede sein.

II. Das Sachinteresse: Logik des Christentums

1. Eine Sache für Theologen

Die Suche nach Kurzformeln des Glaubens ist aus der nachkonziliaren Situation der progressiven Theologie zu erklären. Mit nur geteiltem Erfolg hatte diese Theologie ja versucht, gesamt-kirchliche Bedingungen dafür zu schaffen, daß die Reform der Kirche begonnen, die Schrift neu als «Seele der Theologie» verwirklicht, das Verhältnis zu den nichtkatholischen Kirchen partnerschaftlich geregelt und die gegenwärtige Welt in ihrer Eigenbedeutung ernstgenommen wird. Auch diese Basisarbeit war mit dem Konzil nicht abgeschlossen und wurde durch konservative Kräfte zunehmend erschwert. Für die Theologie war es deshalb unabdingbar, sich in eigener Verantwortung über ihre Maßstäbe, also über innere Struktur und Rationalität des christlichen Glaubens zu verständigen und diesen so treffend wie möglich unter den Denkbedingungen der Gegenwart zu artikulieren. Nur so konnte sie sich in Bestätigung und Kritik legitimieren.

Deshalb wirken der explosiven Vielfalt nachkonziliarer Themen von Anfang an zentrale Fragestellungen nach Gott, Christus und Kirche, nach den anthropologischen und politischen Grunddimensionen des Glaubens entgegen²⁵. Theologisch führt das Aggiornamento gerade nicht zu modischen Neuheiten, sondern zur Erneuerung der Grundlagen. Es gilt ja in den sich anbahnenden kirchenamtlichen Widerständen neu herauszufinden, worum es — im Blick auf den damaligen gesamtkirchlichen Diskurs — im Kern der Dinge eigentlich geht. Vor diesem Hintergrund wird nun das spezifisch theologische Anliegen der Grundformeln verständlich: Herauszufinden und angesichts der Gegenwart neu zu formulieren ist nicht einfach ein neues oder erneuertes Symbol des Glaubens, sondern die innere Logik und Struktur der christlichen Botschaft selbst. Dabei zeigt sich nicht nur, wie oben beschrieben, eine Koinzidenz innerkirchlicher und apologetischer Interessen, sondern

auch die Leitfunktion einer Theologie, die sich zur Sprecherin innerkirchlicher Reform macht.

Das heißt aber, daß das Nachdenken über innere Logik und Struktur des Glaubens nur im Rahmen eines wissenschaftlich gesteuerten Gesprächs beginnen kann. Will man die Prozesse des Aggiornamento fördern, muß man sachkundig argumentieren, belehren und Argumente zur Diskussion stellen. Genau deshalb kann es nicht das unmittelbare Ziel der Theologie sein, einen neuen verbindlichen Konsens zu schaffen. Kurzformeln waren und sind keine kirchlichen Bekenntnisse. Nein, sie müssen als bestimmte Vorschläge einzelner Theologen beginnen und argumentativ vertreten, kritisiert und korrigiert werden.

2. Drei verschiedene Ausgangspunkte

Zugleich stellt sich natürlich die Frage, als wie konsensfähig sich über die vorgelegten Formeln hinaus die dahinter liegenden theologischen Konzepte erweisen. Formal nämlich zeigen die Formeln zwar große Ähnlichkeit. Gott erscheint immer als Grund und Ziel menschlicher Existenz, Christus als Maß und unterscheidender Inhalt christlichen Glaubens, Vertrauen und Liebe in Gemeinschaft erscheinen als die entscheidenden Realisierungen christlicher Praxis. Das Innenleben der Formeln aber, ihre innere Struktur und Argumentation sind sehr verschieden. Neben dem einfachen Rückgriff auf traditionelle Glaubensbekenntnisse sind vor 1970 drei solcher Konzepte zu nennen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen:

► Der Exeget greift unmittelbar auf neutestamentliche Kurzformeln zurück und wählt eine aus, die ihm für heute besonders angemessen scheint. Damit stellt er sich in die unbestrittene Linie gesamtkirchlicher Kontinuität und ist davon überzeugt, daß er modern theologische Verfremdungen vermeidet²⁶. Allerdings hat er es am schwierigsten, seine Auswahl zu rechtfertigen. Streng genommen verbleibt er im Raum eines zwar christlichen, aber vorwissenschaftlichen Diskurses und unterscheidet sich nicht prinzipiell von biblizistischen Ansätzen.

► Der Fundamentaltheologe (um K. Rahner hier einmal so zu nennen) formuliert seine eigene theologische Basistheorie als Kern christlicher Botschaft: Gott erscheint als Möglichkeitsbedingung und Ziel menschlicher Transzen-

denz. In Jesus Christus, so die weitere Erklärung, ist dieses Ziel unwiderruflich erreicht. Das Christentum aber hält in ihm die Frage nach der absoluten Zukunft offen, realisiert sie kirchlich-sakramental schon hier und jetzt²⁷. Damit ist die Grundaussage christlichen Gottesverständnisses zwar ontologisch festgelegt, aber nur noch definitiv (also nicht mehr geschichtlich) vermittelt. Diese auf die Universalität des Heils hin radikal geöffnete Formel hängt in Formulierung und Explikation zudem unmittelbar von K. Rahners transzendental-theologischen Voraussetzungen ab, die als solche nicht christliches Gemeingut sein können. «Von außen» betrachtet unterscheidet sich K. Rahner also nicht prinzipiell von anderen spekulativen, an bestimmte philosophische Voraussetzungen gebundenen Ansätzen.

► Der biblisch und historisch-kritisch orientierte Systematiker (um H. Küng hier einmal so zu typisieren) rekonstruiert Person, Botschaft und Geschick Jesu von Nazaret als Basis aller weiteren Theologie, um sie (historische Erinnerung und österliche Gegenwart zusammenfassend) auf die Nachfolge gegenwärtiger Christen zu beziehen. In dieser Nachfolge, so die zentrale These, sei wahrhaft menschliches Leben und Sterben ebenso möglich wie Freiheit von Gewalten, Idolen und Götzen, können wir Gott als unseren Vater anrufen²⁸. In dieser am deutlichsten an der Unterscheidung des Christlichen orientierten Formel kommt die Erinnerungsstruktur des christlichen Glaubens unmittelbar zur Geltung. Allerdings wird sie in der Diskussion auf ihre hermeneutischen und zeitkritischen Voraussetzungen hin genau an dem Punkt befragt, den sie zur Geltung bringen will: der Korrelation von Praxis und Theorie. Bietet Küngs Formel ein prinzipielles Gegengewicht gegen die ideologischen Verzerrungen neuzeitlicher Verkündigung und Moral?

Jeder der drei Ansätze ist also derjenigen Gefahr am nächsten, die er unmittelbar bekämpft. Zusammen zeigen sie, daß sich im Rahmen wissenschaftlicher Kommunikation kaum ein aktiver Konsens einstellt. Deshalb sind sie nicht nur auf gegenseitige Ergänzung angewiesen, sondern benötigen auch eine gemeinsame Basis der verbindlichen Verständigung. Wie aber könnte diese aussehen? Eine unerwartete Antwort gibt 1970 in Brüssel der Weltkongreß CONCILIUM²⁹.

3. Der CONCILIUM-Kongreß 1970

Auf diesem Kongreß zeigt die katholische Theologie Selbstbewußtsein wie in der Neuzeit selten zuvor. Die Theologie muß, so W. Kasper am ersten Tag, das Evangelium immer neu für die Gegenwart übersetzen. Es geht ihr um die Unterscheidung der Geister, um die «Humanisierung des Glaubensvollzugs und des kirchlichen Lebens», somit um die «Aktualität des Christentums». Deshalb fordert der Referent ein «dynamisches und dialogales Verständnis der Orthodoxie», den «offenen und öffentlichen Dialog aller Charismen, Dienste und Richtungen in der Kirche». Dabei muß der Theologe bewußt das Risiko des Irrtums eingehen und alle nur erdenklichen Möglichkeiten ausschöpfen, um für den Glauben Zukunftschancen zu erkunden. So wird die Theologie zur «Sabotage der in der Kirche sich gegenwärtig einschleichenden Resignation und der daraus resultierenden neo-restaurativen Mentalität, welche ein Verrat an der Sendung der Kirche ist, Zeichen der Hoffnung für die Menschheit zu sein»³⁰.

Nachdem am zweiten Tag dann die Frage nach der Grundformel gestellt und von drei Referenten erstaunlich einhellig beantwortet war³¹, wird am dritten Tag ein Thema angeschlagen, dessen Brisanz sich erst im nachhinein zeigt: die «Gegenwart der Kirche in der Gesellschaft von morgen», wofür auch die Theologen verantwortlich sind³². Sind es die pastoral engagierten Theologen also, die nun als die sachkundigen Theoretiker des Christentums die Zukunft der Kirche in der Welt von morgen steuern und garantieren können? Bleiben wir beim Kongreß. An drei Punkten wird dieser Gedanke dialektisch durchbrochen:

► Erstens mit der Behauptung, die Idee von einem Berufstheologen sei streng genommen eine Blasphemie; alle Christen also seien Theologen³³. Damit ist die Dominanz (fundamental)theologischer Theoriebildung (Formel Rahner) durchbrochen. Neue Basistheorien des Glaubens müssen von der Gesamtkirche, d.h. von allen Kirchengliedern getragen sein.

► Zweitens mit der Behauptung, nur eine mit der Welt solidarische Kirche und Theologie werde ihrer Aufgabe gerecht³⁴. Damit ist die Gefahr des Biblizismus aufgefangen (Formel Mußner). Die Übersetzung der Schrift hat im Horizont ge-

genwärtiger Welt und gegenwärtiger Kulturen zu geschehen.

► Drittens mit der politisch-theologischen These, daß christliche Botschaft und Kirche ihrem privatisierten und ideologieanfälligen Verständnis zu entreißen und als Befreiungsgeschichte Gottes neu zu entschlüsseln sind³⁵. Damit ist der offene Gedanke der Nachfolge eschatologisch präzisiert (Formel Küng). Die Erinnerung an Jesus Christus zielt auf das Reich der Freiheit.

4. Wende zu solidarischen Theologien

Allerdings bleiben alle diese Ausführungen theoretisch, also noch einseitig von der theoriebildenden Theorie auf die Wirklichkeit hin gedacht. Dies zeigt sich im Vorwurf vieler Anwesender, der Kongreß sei — trotz gesellschaftskritisch engagierter Impulse — im elfenbeinernen Turm westlich-akademischen Denkens verblieben. Zwar werde postulatorisch nachgedacht über die Gegenwart der Kirche in gegenwärtiger und zukünftiger Gesellschaft; zwar werden innerkirchliche Aufklärung und Aufklärung dieser über sich selbst gefordert; aber einer großen Gruppe der Teilnehmer genügt diese neuzeitlich westliche Denkstrategie nicht. Die Theologie und ihre zentralen Antworten können nach ihrer Überzeugung die von W. Kasper beschworene humanisierende Kraft nur erlangen, wenn die Denkrichtung von der Praxis zur Theorie hin umgekehrt wird, die Antworten also — durchaus im Sinne befreiender Nachfolge — neu von konkreten kirchlichen und gesellschaftlichen Situationen ausgehen und unmißverständlich auf sie bezogen sind. So wird im Dienst einer radikalen Befreiung des Menschen eine konkrete Analyse ökonomischer und politischer Strukturen von Gesellschaft und Kirche gefordert. Gezielt wird Solidarität mit solchen angemahnt, die im Kampf für menschliche Befreiung bedroht, gefangen, gefoltert und verbannt worden sind³⁶. Aus ihrem Zeugnis allein könne die befreiende Kraft zur Wirklichkeit wachsen. Die Theologie der Befreiung hat sich als erste der inzwischen entstehenden emanzipatorischen Theologien unter katholischen Theologen programmatisch zu Wort gemeldet.

So wird der Kongreß unerwartet und für viele unbemerkt zum Signal der Neuorientierung. Man konnte auf ihm sehen, wohin eine Theolo-

gie führt, die unter den Bedingungen gegenwärtiger Wirklichkeit über die innere Logik und Struktur der christlichen Botschaft nachdenkt. Die auf dieser Basis entstehende Theologie sollte nicht mehr auf innerkirchliche Fragen fixiert sein, weil sie eine zerrissene Menschheit und die vielfältige, von tödlichen Mächten beherrschte Welt als ihre Herausforderung entdeckt. Sie muß jetzt aufhören, die eine und westliche (zudem von Männern) dominierte Theologie zu sein³⁷. Kurzformeln des Glaubens — so die entscheidende Erfahrung dieses Kongresses — werden nicht aus eigener Kraft wirksam, schaffen nicht aus sich heraus Konsens und entfalten nicht kraft eigener Autorität kirchlich verbindlichen Konsens. Sie werden erst dort wirksam, wo sie — in ihrem Bekenntnis zu Gott, zu Jesus Christus und dem Geist der Gemeinschaft, wer wollte das bestreiten — die gegenwärtige Wirklichkeit zur Kenntnis nehmen, im Maßstab des Reiches Gottes interpretieren und aus der Solidarität mit denjenigen leben, die für die Befreiung der Menschen kämpfen und leiden. Daß damit Kritik an Mißständen der konkret existierenden Kirche nicht überholt, sondern eingeschlossen ist, spricht aus sich selbst.

III. Kurzformel und Bekenntnis

1. Wer formuliert christliche Wahrheit?

Die Diskussion um Kurzformeln des Glaubens, damals getragen von einem progressiven Flügel der katholischen Theologie, geriet natürlich auch in die Auseinandersetzung verschiedener theologischer und kirchenpolitischer Richtungen. Dadurch haben sich einige zusätzliche Klärungen ergeben. Wichtig sind die Beiträge von J. Ratzinger. Im Blick auf die verschiedenartigen Symbole³⁸ weist er den Kurzformeln, den Taufsymbolen vergleichbar, eine (prä)katechetische Funktion zu. Zugleich können sie, den Ordinationssymbolen (etwa dem Athanasianum) vergleichbar, theologische Aussagen auf dem Niveau theologischer Reflexion «verdichten». Eine theologisch und kulturell bedingte Pluralität ist also legitim. In jedem Fall sind diese Kurzformeln Reflexionsformeln des Glaubens, also «vom Ansatz her Auslegung». Zwar fällt auf, daß Ratzinger die Kurzformeln von der Katechese zur «Präkatechese» hin abdrängt. Aber gegen Ratzingers Analyse wäre nichts einzuwenden,

wenn er nicht unvermittelt hinzufügen würde, daß das Symbol nun nicht Auslegung, sondern «die Sache selbst» ist. «Während das Taufsymbol unkommentiert die wesentlichen Fakten des Glaubens als solche nennt, bieten diese Texte nicht die Fakten des Glaubens, sondern Reflexion(!) über die Fakten.»³⁹

Diese Unterscheidung aber ist zu einfach. Zwar können die Kurzformeln im strengsten Sinn keine Bekenntnisse ersetzen (was Ratzinger zu fürchten scheint). Sie sind in katechetischer Hinsicht eher deren Vorposten in einer entchristlichten Welt, in fundamentaltheologischer Hinsicht ein Weg zu innertheologischer Kritik und christlicher Unterscheidung. Daraus folgt aber nicht, daß Symbole reflexionsfrei, quasi vorthologisch und somit von Kurzformeln säuberlich zu scheiden sind⁴⁰. Aber unverkennbar verfehlt Ratzinger ein Interesse, das bei der Besprechung der konziliaren Symbole zum Ausdruck kommt. Als Richtpunkt für Verkündigung und bischöfliche Aufsicht sind sie unerlässliches «Instrument der Einheit der Gesamtkirche». Dieses eine Bekenntnis nämlich ist «das, was die Kirche über den Wechsel der theologischen Interpretationen hinaus als eigentliches Wort des Glaubens gekennzeichnet hat (Dogma)»⁴¹. Im Kern des Differenzpunkts stellt er also das Dogma gegen die theologische Aussage. Es geht also um die Spannung zwischen theologischem und kirchenleitendem Anspruch, christliche Wahrheit zu formulieren, um die Differenz zwischen rationaler und traditionaler Argumentation. Damit übersieht Ratzinger genau die dritte Komponente, die der theologischen Reflexion und der bischöflichen Aufsicht voranzugehen hat: die Praxis des christlichen, auf vielfältige Befreiung hoffenden Lebens. Nur aus diesem Leben erwachsen christliches Bekennen und kirchlicher Konsens.

2. Bekenntnisse als Beispiel

Kurzformeln des Glaubens wurden immer wieder mit dem Ungenügen traditioneller Bekenntnisse und der Unverständlichkeit mancher Glaubensartikel begründet. Sie haben also wie die Theologie insgesamt eine subsidiäre, gleichwohl unverzichtbare Funktion. Deshalb hat kein Theologe je den Anspruch erhoben, er könne ein Glaubensbekenntnis durch eine theologische Formel ersetzen, obwohl die Grenzen flie-

ßend sind. Es wäre aber auch überheblich, würde man aus bloßer Reflexion und Kritik Erneuerung erwarten. Nun fällt auf, daß in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur Kurzformeln des Glaubens entstanden sind. Entstanden ist — und das ist viel bedeutender — eine kaum übersehbare Fülle neuer Glaubensbekenntnisse⁴², die von Inhalt und Sprache her nicht immer von theologischen Kurzformeln zu unterscheiden sind. Diese neuen Bekenntnisse entstehen in protestantischen, in der katholischen sowie in jungen Kirchen aller Kontinente; sie sind entstanden in Basisgemeinschaften, in Krisensituationen oder in Situationen neu entstehender Kirchen. Viele dieser Bekenntnisse haben ein kritisch erneuerndes Interesse.

Keines dieser Bekenntnisse will aber die gesamtchristlichen Symbole korrigieren. Viele übernehmen die trinitarische Struktur oder die Trias von Schöpfung, Erlösung und Versöhnung. In beinahe allen aber spiegeln sich besondere Erfahrungen des Leidens und Hoffens sowie der Auftrag für eine menschlichere Welt. In einer oft unerwarteten Sprache oder Metaphorik gelingen «direktere» Aussagen über das, was diese Christen als eigenen Glauben erfahren. Dabei entsteht gerade nicht der Eindruck eines babylonischen Sprachgewirrs, sondern die faszinierende Vielfalt einander ergänzender Sprachen im Bekenntnis zum Einen Gott Jesu Christi. Pfingsten als das Wunder der vielen versöhnten Sprachen wird, vom kirchlichen Lehramt weithin unbemerkt, Wirklichkeit. Die theologisch verschiedenen — und innertheologisch oft unversöhnten — Ansätze aber werden in der gemeinsamen Praxis zur Versöhnung gebracht. Orthodoxie im traditionellen, die Praxis vernachlässigenden Sinn ist nur ein relativer Maßstab zu deren Beurteilung⁴³; auch das kirchliche Lehramt hat nur eine subsidiäre Funktion. Kurz: Die Einheit dieser christlichen Bekenntnisse wird nicht von oben gesteuert, sondern wächst aus einem erneuerten Bewußtsein jesuanischer Nachfolge und der Erwartung von Gottes Reich.

3. Keine Monokultur

Ähnliches gilt von theologisch gesteuerten Kurzformeln oder Zusammenfassungen des christlichen Glaubens. Innertheologisch spiegeln sie eine kulturelle, politische und soziale Vielfalt der theologischen Reflexion, die nie überwunden

wurde und nie zu überwinden war. Insgesamt aber haben sie in einer kritischen Phase katholischer Theologie den Blick geschärft für die Unterscheidung der Geister und das Gespräch über den Glauben in einer nichtchristlichen Welt in hohem Maße strukturiert. So sind sie nach dem Konzil zu wichtigen Wegmarken auf dem Weg zur Erarbeitung einer kommunikativen Logik des christlichen Glaubens geworden. Das Unternehmen hat aber auch gezeigt, daß diese Logik nicht ohne eine Hermeneutik sozialer Praxis zu gewinnen ist.

Was ist für das Projekt eines Weltkatechismus daraus zu lernen? Ganz einfach dies, daß der Weltkatechismus — wenn man ihn überhaupt anstreben will — die letzte Stufe vielfältiger Versuche sein muß, in denen die Kirchen sich im Kontext ihrer jeweiligen Kulturen und Traditionen, ihres Handelns und Bezeugens über die Grundaussagen des christlichen Glaubens verständigen. Das bedeutet aber: Die Kirchen verschiedener Länder, Kulturen und Kontinente müßten sich erst selber über ihre eigene Vielfalt und Polarität verständigen. Sie müßten erst lernen, mit ihren eigenen Gegensätzen und Widersprüchen fruchtbar so umzugehen, daß eine geschwisterliche, praktische und theoretische Kommunikation aufgebaut wird. Jeder Initiative «von oben» entgleiten notwendigerweise Er-

fahrung und Praxis, innerhalb derer erst die Auslegung des Glaubens eindeutig und befreiend werden kann.

Ist aufgrund der Erfahrungen mit Kurzformeln des Glauben (diesen Katechismen in kürzester Form) ein Weltkatechismus überhaupt zu wünschen? Nicht ohne Polemik verweist J. Ratzinger im Zusammenhang der Kurzformeln auf «älteste katechetische Tradition», in der (ähnlich wie später bei Luther) der Dekalog, das Vaterunser, die Sakramente und das Glaubensbekenntnis ausgelegt werden. «Ich verstehe offengestanden nicht recht, warum wir heute zu dieser Bescheidenheit nicht mehr fähig sind, sondern unbedingt schon die Schulbücher von raffinierten Systemkonstruktionen her aufbauen müssen»⁴⁴. Dieser Gedanke ist es wert, angesichts eines Weltkatechismus neu aufgegriffen zu werden. Es macht in der Tat keinen Sinn, der Weltkirche die Monokultur eines einzigen theologischen Systems aufzuerlegen. Dekalog, Vaterunser, Sakramente, Glaubensbekenntnis sind in der Tat als gemeinsam verpflichtende, den gemeinsamen Glauben schützende Elemente genug. Zu dieser Bescheidenheit sollte eine Weltkirche fähig sein. Werden sie nämlich von der Lebenspraxis Jesu her und auf gegenwärtige Lebenspraxis hin ausgelegt und je neu verstanden, ist der Gemeinsamkeit und des Friedens übergenug.

¹ Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für «Ungläubige», in: Geist und Leben 38 (1965), 374-379; Die Forderung nach einer «Kurzformel» des christlichen Glaubens, in: CONCILIUM 3 (1967) 202-207 = Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 153-164.

² Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, in: Schriften zur Theologie IX (Einsiedeln 1970) 242-256; Kurzformeln des Glaubens, in: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i. B. 1976) 430-440.

³ Was ist die christliche Botschaft?, in: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970 (Zürich/Mainz 1971) 84f.

⁴ Th. Schneider, Kurzformeln des Glaubens. Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen, in: Catholica 25 (1971) 179-197.

⁵ H. Schuster, Kurzformeln des Glaubens und seiner Verkündigung, in: E. Hesse/H. Erharter (Hgg.), Rechenschaft vom Glauben (Wien 1969) 117-135.

⁶ A. Stock, Kurzformeln des Glaubens (Zürich 1971).

⁷ R. Bleistein, Kurzformeln des Glaubens (Würzburg 1971) I. Prinzip einer modernen Religionspädagogik, II. Texte.

⁸ F. Mußner, Eine neutestamentliche Kurzformel für das Christentum, in: Trierer theologische Zeitschrift 79 (1979) 49-52.

⁹ F. Varillon, Un abrégé de la foi catholique, in: Informations catholiques Internationales Nr 290, = in: Collection

prière et vie (Toulouse 1968).

¹⁰ J. Ratzinger, Kurzformeln des Glaubens? über das Verhältnis von Formel und Auslegung, in: ders.: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 127-139; ursprünglich: Noch einmal: «Kurzformeln des Glaubens», in: Intern. kath. Zeitschr. Communio 2 (1973) 258-263.

¹¹ K. Lehmann: Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?, in: P. Brunner u.a., Veraltetes Glaubensbekenntnis? (vgl. ders., Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, Freiburg i. B. 1968) (Regensburg 1968), 125-168; ders.: Kurzformeln des christlichen Glaubens, in: B. Dreher u.a. (Hgg.), Handbuch der Verkündigung I (Freiburg i. B. 1970) 274-295.

¹² AAS 60 (1968) 433-445.

¹³ Dokumentation CONCILIUM: Unruhe um das Glaubensbekenntnis, in: CONCILIUM 6 (1970) 63-74.

¹⁴ L. Karrer: Der Glaube in Kurzformeln. Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens (Mainz 1978). In dieser Publikation ist die einschlägige Literatur zusammengestellt.

¹⁵ J. Ratzinger, aaO. 128: Diese Passage kann als Musterbeispiel einer unfairen und sublim übelwollenden Interpretation gelten.

¹⁶ K. Rahner (1970). Darauf legt auch K. Lehmann (1970, S. 275) deutlichen Nachdruck.

¹⁷ K. Rahner (1970) 154f.

¹⁸ K. Rahner, Reflexionen, 242.

¹⁹ Dieser Impuls wurde durch die Lehre von der «Hierarchie der Wahrheiten» (*Unitatis redintegratio* 11) offiziell legitimiert, spätestens seit 1970 aber von römischer Seite aus restriktiv interpretiert. Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte: H. Witte, «Alnaargelang hun band met het fundament van het christelijk geloof verschillend is.» Wording en verwerking van de uitspraak over de «hierarchy» van waarheden van Vaticanum II, 2 Bde, Tilburg 1986; A. Houtepen, Hierarchia veritatum und Orthodoxie, in: CONCILIUM 23 (1987) 290-298.

²⁰ L. Karrer, aaO., 235-244; Karrer zieht die Linie religionspädagogisch auf Kürzestformeln hin aus, die nicht (nur) das Wesen des christlichen Glaubens, sondern (auch) Grund- und Tiefenstrukturen menschlichen Lebens, der Sinnfrage und von Grenzerfahrungen benennen. Damit zeigt sich eine Grenze der Diskussion: die Kurzformel wird zum Schlagwort und Appell, zur «Kontaktformel», die noch nicht die Antwort bereitstellt, sondern einen Kommunikationsprozeß in Gang setzt. Hintergrund dieser Entwicklung ist die Erkenntnis, daß Glaube «konkret» nur in konkreten Situationen ausgesagt, besprochen und effektiviert werden kann, wenn er nicht in Worthülsen erstarren soll.

²¹ Z.B.: Ps 114,1f.; Ex 20,2, Dt 6,20-25 (Lehmann, 278-281).

²² Mußner, aaO., 49; s. Karrer, aaO., 28.

²³ Seine eigene Formel, so Mußner im Blick auf K. Rahner, sei «erstens biblisch, und sie geht zweitens nicht philosophisch-transzendental vom Selbstverständnis des Menschen aus, sondern konkret von seinem Handeln, weil Liebe nach biblischem Verständnis immer ein Handeln besagt» (Mußner, aaO., 51).

²⁴ H. Küng, aaO., 78.; ders.: Christ sein (München 1974) 594.

²⁵ Zu erinnern ist an die Veröffentlichungen zu Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie, Soteriologie und Grundlagenfragen der Theologie von u. a. K. Rahner, Y. Congar, E. Schillebeeckx, H. Küng, J.B. Metz, um hier nur den europäischen Raum zu nennen.

²⁶ F. Mußner, aaO.

²⁷ K. Rahners erste Formel lautet: «Das unumfaßbare Woraufhin der menschlichen Transzendenz, die existentiell und ursprünglich — nicht nur theoretisch oder bloß begrifflich — vollzogen wird, heißt Gott und teilt sich selbst existentiell und geschichtlich dem Menschen als dessen eigene Vollendung in vergebender Liebe mit. Der eschatologische Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, in dem diese Selbstmitteilung als irreversibel siegreich offenbar wird, heißt Jesus Christus.» (Grundkurs, 437f.)

²⁸ Die Hauptformel lautet: «In der Nachfolge Jesu Christi kann der Mensch in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben: in Glück und Unglück, Leben und Tod gehalten von Gott und hilfreich den Menschen.» (Christ sein 594).

²⁹ Die Zukunft der Kirche. Berichtband (s. Anm. 3).

³⁰ «Diesen offenen Dialog nicht zuzulassen wäre ein Zeichen des institutionalisierten Mißtrauens in die innere Überzeugungskraft der Wahrheit, welche es nötig hat, daß man sie durch alle möglichen disziplinären und inquisitorischen Maßnahmen absichert.» (W. Kasper, Die Funktion der Theologie in der Kirche, in: Die Zukunft der Kirche, aaO., 45-52, Zitate 49f, 51f.)

³¹ R. Brown verweist als Exeget auf Gott, der in Jesus Christus handelt; auf Jesus Christus, der dem Tod überliefert

und auferweckt wird; auf die Worte und Taten Jesu sowie auf die Gemeinschaft der Glaubenden, die diese Botschaft weiterträgt. K. Rahner vertieft die fundamentale theologische, christologische und ekklesiale Dimension einer Antwort. H. Küng durchbricht schließlich den Systemzwang neuzeitlicher Theologie, indem er den irdischen und auferstandenen Jesus in der Form eines Berichts in den Mittelpunkt seines Referats stellt (Die Zukunft der Kirche, aaO., 68-85).

³² AaO. 86-117.

³³ J.-P. Jossua, Von der Theologie zum Theologen, in: Die Zukunft der Kirche, aaO., 53-59, Zitat 54.

³⁴ G. Baum, Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen, in: Die Zukunft der Kirche, aaO., 97-105.

³⁵ J.B. Metz, Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Die Zukunft der Kirche, aaO., 86-96.

³⁶ Zusatzresolutionen 2-5, in: Die Zukunft der Kirche, aaO., 153f.

³⁷ Darauf hatte schon K. Rahner (aaO. 1970) hingewiesen. Die Zeitschrift CONCILIUM hat daraufhin im Frühjahr 1971 unter dem Motto eines «neuen Gesichts» ihre Organisation und Programmatik einer gründlichen Revision unterzogen (H. Häring, Eine der meistzitierten Zeitschriften, in: Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 16 [24.2.1987] 596-599.)

³⁸ J. Ratzinger reflektiert vier Arten von Symbolen: Das Taufsymbol, das konziliare Symbol, das Ordinationssymbol sowie den mit der Confessio Augustana vorgegebenen Bekenntnistyp.

³⁹ J. Ratzinger, aaO., 135.

⁴⁰ Ermöglicht wird die vereinfachende Unterscheidung durch die unangemessen objektivistische Kategorie der «Fakten des Glaubens», die Ratzinger selber andernorts überholt hat.

⁴¹ Zitate aaO., 131 und 137.

⁴² G. Goeters u.a. (Hgg.), Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten (Wuppertal 1970); K. Lehmann, aaO., 283-286; P. Hoogeven (Hg.), Belijden in context I. 37 neuere geloofsbelijdenissen 1963-1980; II. Tendenzen en motieven in het actuele christelijke belijden (Leiden/Utrecht 1985). Ferner die 1980 begonnene Serie von Faith and Order «Confessing our Faith Around the World».

⁴³ T.R. Peters, Orthodoxie in der Dialektik von Doxa und Praxis, in: CONCILIUM 23 (1987) 312-318.

⁴⁴ J. Ratzinger, aaO., 136.

HERMANN HÄRING

1937 geboren, Theologiestudium in München und Tübingen; 1969-1980 Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; seit 1980 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nimwegen. Veröffentlichungen: Kirchen und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule, 1972 (Dissertation); Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (1979; Habilitation); Zum Problem des Bösen in der Theologie (1985); (als Mitherausg. und Schriftleiter:) Wörterbuch des Christentums (1988); Weitere Veröffentlichungen zu Fragen der Ekklesiologie und Christologie, u.a. in der Tijdschrift voor theologie. Anschrift: Prof. Dr. Hermann Häring, Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Heyendaalseweg 121 A, 6525 AJ Nijmegen, Niederlande.