

HANS ZIRKER

REDEN VON GOTT - MIT WEM? GEGEN WEN?

Analyse eines Lernwegs im Katholischen Erwachsenen-Katechismus\*

Die Aufgabe

Wer für "die Wahrheit" eintritt, könnte als seinen Widerpart "die Lüge" oder einfach "die Unwahrheit" ansehen; dann stünde er vor der Aufgabe, dem "Falschen" das "Richtige" entgegenzusetzen. Dies ist jedoch nicht die Konfrontation, die der Katholische Erwachsenen-Katechismus in erster Linie vor Augen hat: Er versteht seine Verteidigung der Wahrheit vielmehr als eine Abwehr "von verwirrenden und zerstörenden Unklarheiten", und dementsprechend nimmt er sich positiv vor, "Eindeutigkeit" herzustellen (56). Dies ist einerseits ein gewaltiger Anspruch angesichts der massiven Verständigungsschwierigkeiten, die wir heute in den Bereichen von Religion und Moral erfahren; andererseits bleibt der Katechismus in seiner Absicht dabei wenigstens insoweit kommunikativ, als er das christliche Bekenntnis auf ein besseres Verständnis hin präzisieren will. Doch ist dies schon deshalb nicht einfach dogmatisch zu erreichen, weil man nicht ohne Rücksicht auf die konkrete Sprachgemeinschaft sagen kann, was "deutlich", gar "eindeutig" und was "unklar" ist. Solche Abgrenzungen müssen sich dort bewähren, wo Menschen einander zustimmen oder entschieden widersprechen; wo sie zögern, ob sie einander wirklich verstanden haben, oder wo sie offensichtlich aneinander vorbeireden. Ein Katechismus kann diese Situation nicht von vornherein normativ bestimmen, bleibt also in seinem Anspruch, Eindeutigkeit zu vermitteln, selbst immer hypothetisch: Ob er wirklich sein sich gesetztes Ziel erreicht, muß sich erst beim Umgang mit ihm herausstellen.

Im Folgenden soll an einem bestimmten thematischen Beispiel untersucht werden, auf welche Weise der Katechismus die Bedeutung der Glaubenssprache sichern will. Das Reden von Gott ist dafür besonders gut geeignet, da es zum einen in die Mitte des christlichen Glaubens gehört, zum anderen aber nicht spezifisch christlich ist: In ihm kann sich auch ein religiöses Bewußtsein aussprechen, das sich nicht aus biblischer Herkunft begreift. Das Reden von Gott kann also eine vermittelnde Funktion zwischen verschiedenen geistigen Standorten einnehmen, steht dabei freilich aber auch ständig in der Gefahr, nebulös zu werden. Zu dem kommt schließlich noch hinzu, daß die radikalste Religionskritik dem Wort "Gott" gar jeglichen semantischen Gehalt bestreitet, es also

\* Dieser Aufsatz erschien zuerst in Heft 2/1986 der Zeitschrift "Religionsunterricht an höheren Schulen". Auf kollegialen Wunsch hin und mit der freundlichen Genehmigung der Schriftleitung von rhs wird er auch hier veröffentlicht.

für sinnlos erklärt.<sup>1</sup> Dies alles ist eine komplexe Ausgangslage - für jede theologische Didaktik eine besondere Herausforderung.

Damit Sprache Bedeutung bekommt, braucht sie Zuordnungen und Unterscheidungen: So zählt man "rot" zu "Farben" (gelegentlich aber auch zu "Parteien") und hebt dieses sprachliche Element zugleich von den anderen Elementen dieses Bereichs ("grün", "schwarz", "blau", "braun" ...) ab. Solche semantischen Beziehungen sind grundsätzlich auch für die Rede von "Gott" notwendig, erscheinen hier aber besonders problematisch, da alles, was von Gott gesagt wird, doch in einem "ganz einmaligen" Sinn (36) verstanden werden soll. Deshalb ist für den Weg, den der Katechismus bei seiner Vermittlung des Glaubens einschlägt, aufschlußreich,

- in welches größere Bedeutungsfeld er das Reden von Gott stellt und
- durch welche Gegensätze er ihm seinen eigenen Gehalt auszugrenzen versucht.

Aufschlußreich ist aber auch schon, zu sehen, inwieweit er überhaupt ausdrücklich dieses semantische Verfahren realisiert und damit seiner Absicht, dem Bekenntnis des christlichen Glaubens Deutlichkeit zu sichern, entspricht.

#### Ein integrativer Hinweg

Der Katechismus fängt seine Darstellung des Glaubens nicht damit an, daß er Unterscheidungen schafft und Gegensätze hervorhebt, daß er vergleicht und abwägt; er führt vielmehr die religiöse und weltanschauliche Vielfalt zunächst auf das zurück, was in ihr gemeinsam ist. Vor aller genaueren Bestimmung dessen, was der christliche Glaube über Gott und sein Verhältnis zum Menschen an Besonderem sagt, soll wahrgenommen werden: Es steht im Zusammenhang mit ...; es ist nicht abzulösen von ...; es gehört zu ... . Der Blick richtet sich dementsprechend nicht sofort auf das eigene Bekenntnis, sondern sucht für dieses erst eine größere Umgebung, in der ihm dann seine unterscheidende Bedeutung zukommen soll:

1. Das weiteste Feld, das dabei abgesteckt wird, heißt "Frage nach dem Sinn unseres Lebens" (14) - vor allem angesichts der Erfahrungen von Glück und Leid. Hier ist nicht sofort von dem die Rede, was man üblicherweise "religiös" nennt; wahrgenommen werden hier vielmehr Arbeit und Erfolg, Sport und Spiel, Erfahrungen liebender Gemeinschaft, Krankheit, Kummer, Einsamkeit, Tod - und schließlich die geistige Unruhe, die bei all dem aufkommen kann. Wer

1 Vgl. H. Zirker, Sprachanalytische Religionskritik und das Erzählen von Gott, in: W. Sanders/K. Wegenast (Hrsg.), Erzählen für Kinder - Erzählen von Gott, Stuttgart 1983, 33-43.

darüber hinaus eigens von "Gott" spricht - so impliziert dieser Anfang des Katechismus - kann sich - allen Differenzen voraus - in der Gemeinschaft mit denen wissen, die für derart fundamentale Erfahrungen sensibel sind und sich von ihnen bewegen lassen.

Freilich legt das Stichwort "Sinnfrage" schnell den Gegenbegriff "Sinnantwort" nahe; dann drängen sich Abgrenzungen auf und unterschiedliche Bedeutungsbe-  
reiche, so daß man die Äußerungen menschlichen Lebens verteilten möchte:  
auf der einen Seite brechen vor allem die Fragen auf, auf der anderen erhält  
man die Antworten. Aber dieses einfache Schema wählt der Katechismus zu-  
nächst nicht, sondern er hält den ihm eingeschlagenen Weg bei, indem er als  
grundlegende und unaufhebbare Gemeinsamkeit nachdrücklich betont: "Unsere  
Antworten auf diese Fragen gehen nie ganz auf. Der Mensch bleibt sich letzt-  
lich eine Frage und ein tiefes Geheimnis." (14) "Frage" und "Antwort" werden  
hier also nicht einfach als komplementäre Sprachbereiche einander so ent-  
gegengesetzt und zugeordnet, daß an dieser Stelle schon der christliche Glaube  
und seine Rede von Gott eine grundlegend eigene Bedeutung und Funktion er-  
hielte. Auch für ihn gilt, daß "die Antwort, die er gibt, keine fertige Lösung"  
ist: "Der Glaube an den verborgenen Gott wird immer ein suchender, fragender  
und stets neu wagender Glaube sein." (35)

Zwar werden auch in diesem Zusammenhang bereits Unterschiede gesehen, aber  
bezeichnenderweise führen sie nicht zu einer religiösen oder weltanschaulichen  
Differenzierung. Im einen Fall wird eine völlig individualisierte Vielfalt ver-  
merkt: "Die Frage nach dem Sinn unseres Lebens stellt sich für jeden Men-  
schen anders." (14) Wenn man diesen Satz ganz wörtlich nehmen wollte, müßte  
man ihm widersprechen; denn Sinnbedürfnisse und -erfahrungen sind uns letztlich  
doch nur in einem begrenzten Spielraum von Variationen gegeben und dabei viel-  
fältig durch Gemeinschaft vermittelt. Im anderen Fall werden im Blick auf die  
Religionen offensichtlich Differenzen um des Verbindenden willen zurückge-  
stellt: "So unterschiedlich die Religionen auch sind, sie kommen in einem ge-  
meinsamen Anliegen überein: Sie machen erst damit, daß sich der Mensch eine  
Frage ist, auf die er selber keine Antwort geben kann" (19); sie sehen alles  
"in einen umfassenden Lebens- und Wirklichkeitszusammenhang" gestellt, in  
der "Teilhabe an der unsichtbaren Welt des Heiligen und Göttlichen", und  
wollen "diesen bergenden Grund allen Daseins vergegenwärtigen" (20). Des-  
halb halten alle Religionen Ausschau nach "Spuren des Göttlichen" (25) und  
treffen sich darin mit der Bibel, die auch "Spuren Gottes in der Welt" (26)  
findet. So sieht der Katechismus in der gesamten Menschheitsgeschichte immer

wieder die Erkenntnis durchbrechen, daß die Gesetzmäßigkeit in Kosmos und Natur auf "einen alles ordnenden göttlichen Geist" (25) zurückgeht.

2. Selbst gegenüber Religionskritik und gar Atheismus wird zunächst weniger die Konfrontation gesucht, als das über die weltanschaulichen Grenzen hinaus Gemeinsame: Es geht "nicht nur um den Atheismus der anderen, sondern auch um den Atheismus im eigenen Herzen", um "die Erfahrung der Abwesenheit Gottes", die jeden bedrücken kann, um "sein Schweigen ... in der Profanität unserer alltäglichen Wirklichkeit" (20). Auch wenn der Katechismus hier die Bestreitungen des Glaubens wahrnimmt und damit einen Gegensatz der Positionen hervorhebt, so relativiert er diesen doch vor allem dadurch, daß er auch den Einwänden gegen Religion und Glauben eine Berechtigung und wichtige Funktion zuerkennt: Sie sollten zur Läuterung des religiösen Bewußtseins beitragen und eine zu leichtfertige Berufung auf Gott verhindern. Religion und Religionskritik werden vom Katechismus zusammengeschlossen unter den Stichwörtern "Gewissensforschung" und "Gewissensfrage" (22).

3. Schließlich geht der Katechismus auch dort, wo er eine erste differenzierende Bestimmung der Rede von Gott ansetzt, von einem so weiten Bedeutungsfeld aus, daß sich in ihm noch alle weltanschaulichen Standorte zusammengeschlossen sehen können: Wer von "Gott" spricht, bezieht sich auf "die Erfahrung von etwas Unbedingtem" (24). Wo immer wir unsere Wirklichkeit als endlich und begrenzt erkennen und einräumen, daß sie uns als solche letztlich nicht zufriedenstellen kann, beziehen wir uns - und sei es auch nur in der Gestalt von Wunsch und Sehnsucht - auf eine transzendente Realität. In diesem Zusammenhang richtet der Katechismus seinen Blick auch auf die Philosophie (des abendländischen und des asiatischen Kulturraums), die auf ihre Weise einen "Weltgrund, ein Unbedingtes und Absolutes" (25) zur Sprache bringt. Daß dieses "Unbedingte" zunächst in solcher Anonymität und als Neutrum angesprochen werden kann, ist für den Katechismus dadurch gerechtfertigt, daß Gott grundsätzlich auf allen Ebenen menschlicher Erkenntnis und religiöser Sprache ein "Geheimnis" genannt werden muß. Dieses Wort ist im sprachlichen Repertoire des Katechismus eines der dominierenden Elemente, mit dem er einerseits die Unauslotbarkeit unserer Welt, die Unabgeschlossenheit unserer Erfahrungen und die bleibende Unzulänglichkeit aller menschlichen Deutungen betont und auf diese Weise für die Beurteilung der weltanschaulichen und religiösen Differenzen ein kommunikatives Klima schafft; mit

dem er aber andererseits nicht selten auch Verlegenheiten und Fragen, die dem Glauben Schwierigkeiten bereiten können, beiseite drängt - damit also eine vermittelnde und in der Verständigung weiterführende Kommunikation eher verhindert. (Liegt solches nicht etwa nahe, wenn in dem Kapitel "Gott - ein Geheimnis" dieses thematische Spitzenwort auf knapp vier Seiten, 33-37, gleich 26 mal begegnet?!)

Die Distanzierung von denen, die "vorläufige Antworten" geben

Die ersten kulturellen Bereiche, von denen sich der Katechismus absetzt, sind "Wissenschaft" und "Weltanschauungen". Beiden hält er entgegen, daß sie die Sinnfrage letztlich "nicht beantworten" können (18): Von ihnen ist keine Auskunft "über Grund und Ziel des Menschseins zu erwarten" (19).

1. Die Wissenschaften können wohl "im einzelnen viel Hilfreiches" bei der Frage nach dem Menschen sagen (16, vgl. auch 92-94), aber sie sind auf ihre jeweils schmalen Aspekte begrenzt und können uns gegenüber der verheerenden "Kehrseite" des "Fortschritts" (15) nicht die "humanen Ziele" (16) formulieren und genügend ins Gewissen rufen.

2. Unter den "Weltanschauungen" werden vor allem solche "Gesamtdeutungen der Wirklichkeit" (16) wahrgenommen, die die christlichen Glaubensvorstellungen als überholt erklären und ihnen ein zeitgemäßeres Orientierungssystem entgegensetzen wollen. Genannt werden "materialistische Weltanschauung" und "Spiritualismus, etwa in der Anthroposophie" (17), dazu noch "politische Weltanschauungen", die in begrenzten gesellschaftlichen Zielen Anerkennung verdienen mögen, doch "versagen", "wenn sie eine Letztantwort zu geben beanspruchen" (18). Das "ein und alles" kann also nicht die "Materie", nicht der "Geist" und nicht die "Gesellschaft" sein (ebd.). Gegenüber denen, die sich für eine "vollkommene Gesellschaft", "eine vollkommene und gerechte Ordnung" als letzten Sinn des menschlichen Lebens aussprechen, wird betont, daß ein solches Ziel nicht erreicht werden kann, solange "der einzelne nicht im Heil ist", und daß sich außerdem in dieser Welt "ohne dies keine vollkommene Gerechtigkeit verwirklichen" läßt (ebd. - Daß das "Heil" des einzelnen aber auch von den Strukturen seiner Welt abhängig gesehen werden kann, wird hier nicht bedacht). Den Materialisten und Spiritualisten wird entgegengehalten: "Wer alles aus einem Prinzip ableiten möchte, wird leicht totalitär und intolerant." (17) Dies ist freilich eine erstaunliche Aussage, wenn man hinzunimmt, wie sich der Katechismus später auf "Gott" bezieht (gerade in Konkurrenz und Entsprechung zu "Materie" und "Geist"): "Wer an Gott glaubt, sagt, daß der Geist nicht erst am Ende einer langen Entwicklung auftaucht, sondern schon am Anfang steht, ja, daß der Geist

die Macht ist, die alles wirkt, alles trägt, alles bestimmt und alles geordnet hat nach Maß, Zahl und Gewicht (vgl. Weish 11,20)." (31; ähnlich schon 25) Hier wird doch auch dem Wort "Gott", qualifiziert als "Geist" (I), gerade die Bedeutung 'das Prinzip von allem' gegeben. Müßte dann der Glaube an ihn nicht vielleicht ebenfalls von dem Vorwurf, "leicht totalitär und intolerant" zu werden, betroffen sein? (Wodurch soll es in dieser Hinsicht gerechtfertigt sein, die Anthroposophie - etwa im Vergleich zur Kirche - als so übel einzuschätzen?) Was in den jeweiligen weltanschaulichen Strömungen "Materie" und "Geist" heißen mag und worin sich davon "Gott" unterscheidet - wieweit es dabei vielleicht aber doch auch Gemeinsames gibt - wird nicht gesagt. Offensichtlich (und sicher zu Unrecht) setzt der Katechismus voraus, daß man die jeweiligen Bedeutungen nicht eigens ausführen muß; aber damit fällt die versprochene Deutlichkeit, gar Eindeutigkeit weg. Nur verbal werden hier scharfe Grenzen gezogen.

Indem der Katechismus dieses Kapitel unter die Überschrift "Vorläufige Antworten" stellt (15), hält er trotz seiner deutlichen Distanzierungen die scharfe Konfrontation noch etwas zurück. Erst später liest man im Blick auf den Atheismus (dem der zuvor angesprochene Materialismus zuzurechnen ist): Er "verfehlt letztlich nicht nur die Wahrheit Gottes, sondern auch die des Menschen. Deshalb wird er vom Konzil mit Entschiedenheit verurteilt." (29)

#### Abgrenzungen gegenüber religiöser und philosophischer Umgebung

In mehrfachen Richtungen hebt der Katechismus den christlichen Glauben von anderen Weisen, sich auf Gott und göttliche Wirklichkeit zu beziehen, ab:

1. Einen ausschließenden Gegensatz betont er zu den "Mythen der Urzeit", die "in Form von Göttergeschichten erzählen": "Wir meinen den lebendigen Gott der Geschichte" (59).
2. Unter demselben Gesichtspunkt wird hier auch der Unterschied zu "dem Gott, der in mystischer Innerlichkeit erfahren wird," und dem "Gott der Philosophen" betont - freilich mit einer relativen Anerkennung ("Wir reden auch nicht nur von ...").
3. Wie es naheliegt, setzt sich der Katechismus trotz seiner Würdigung der nichtchristlichen Religionen auch von ihnen ab. Dabei spielen zwei Gesichtspunkte eine entscheidende Rolle:

Das erste Urteil ist sehr global: "Oft haben die Religionen... das Bild Gottes verfälscht und ihm die Fratze des Dämonischen gegeben." (20, ähnlich auch 23)

Diese Wertung ist nicht nur auffallend geringschätzig (sie wird damit begründet, daß die Religionen "oft den Menschen Angst eingejagt und sie unfrei gemacht" haben, 20); bemerkenswert ist vor allem die Vorstellung, daß es überhaupt diesen Religionen voraus schon "das" Bild Gottes gegeben habe, das sie hätten "verfälschen" können. Hier zeigt sich, wie groß das Bedürfnis des Katechismus nach objektiv vorgegebenen Sachverhalten ist: Er projiziert sie sogar noch in die Geschichte der Religionen, damit er diese nach seinem Verständnis bewerten kann. Außerdem zeigt er kein Gespür dafür, daß selbst dämonischen Gestalten noch ernsthafte Erfahrungen zugrundeliegen können (und gelegentlich sogar der biblische Gott mit dämonischen Zügen erfahren wird). Hier wird ein Gegensatz geschaffen, in dem die andere Seite einfach als verdorben und irreführend angesehen werden kann.

Eine zweite Grenze wird gegenüber den "östlichen Hochreligionen" gesetzt, die sich den letzten Grund der Wirklichkeit nicht als Person vorzustellen vermögen, nicht "das Verhältnis von Gott und Mensch als personale Begegnung und Gemeinschaft verstehen" können, sondern danach streben, "daß sie im bergenden All-Einen bzw. im übergegenständlichen Nirwana aufgehen" (74 - aber doch nicht die Religionen wollen so "aufgehen", sondern die einzelnen Menschen!). Mit Nachdruck wird dabei betont, daß diese Religionen "vom Christentum zu tiefst verschieden" sind, da in ihrer Sicht der Mensch mit Gott keinen "Freundschaftsverkehr" hat (welch ein dürres Wort, um das christliche Verhältnis von Gott und Mensch zu charakterisieren!). Auch hier versucht der Katechismus nicht, zwischen den beiden Seiten des Grabens, den er aufgerissen hat, zu vermitteln. Im Gegenteil: Anscheinend, ohne dies zu merken, vertieft er ihn auf der nächsten Seite noch, wenn er heutigen "Einwände(n) gegen ein personales Gottesverhältnis" vorhält, daß sie "aus Gott ein Es" machen und damit "aus der Heilsbotschaft des 'Ich bin mit euch' eine allgemeine Weltanschauung, die niemandem nützt." (75) Dann - so muß man annehmen - "nützen" auch jene Religionen "niemandem"; auch sie erhalten die Abfuhr: "Person will Person" (ebd.). Eine derart grobe Beurteilung ist freilich nicht mehr mit der Würdigung dieser Religionen an anderer Stelle zusammenzubringen. Hier sind offensichtlich verschiedene Zuordnungs- und Abgrenzungsverfahren einander in die Quere gekommen.

Schließlich wäre in diesem Zusammenhang auch zu fragen, ob man nicht auch auf unsere Rede von der "Personalität" Gottes, von dem "Du", das uns "gegenübersteht", die Grundsätze des Katechismus anwenden müßte: "Doch alles, was wir über das Geheimnis Gottes sagen können, sind nicht mehr als Bilder und Gleichnisse", und: "Aber Gott ist unendlich größer als unsere Bilder und Be-

griffe (36). Wäre dann nicht auch der apersonalen religiösen Sprechweise mehr Berechtigung zuzuerkennen? Wie sollte man sonst verstehen, warum die Mystik auch der christlichen Tradition häufig dazu neigte, die personale Sprechweise hinter sich zu lassen?

Bei solcher Positionsbestimmung gegenüber den anderen Religionen kommt der Katechismus zugleich zu einer fragwürdig anerkennenden Beurteilung des islamischen Bekenntnisses zu Gott: Zunächst betont er - ganz in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils -, daß sich Juden, Christen und Muslime gemeinsam auf "den Gott Abrahams" (60) beziehen und dement-sprechend "miteinander verbunden" (61f) sind. Doch ist es wenigstens miß-verständlich und der muslimischen Sprache ganz unangemessen, wenn es heißt, daß "der Islam das Verhältnis von Gott und Mensch als personale Begegnung und Gemeinschaft" verstehe (74). Im Islam steht Gott so weit über den Menschen als ihr "Herr", daß er erstens nicht als "Person" angesprochen wird (denn dies klingt für Muslime zu anthropomorph - das Zweite Vatikanum änderte gerade deshalb seinen Entwurf der "Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" und nannte in Artikel 3 Gott statt "personal" (der muslimischen Theologie gemäß) "in sich seiend"<sup>2</sup>; zweitens sieht sich der Islam nicht in der Lage, eine "Gemeinschaft" von Schöpfer und Geschöpf zu denken (außer in Strömungen der Mystik); die Distanz zwischen Gott und Mensch ist unaufhebbar.<sup>3</sup> Deshalb ist es auch unzutreffend, wenn der Katechismus (mit undeutlichem Vorbehalt) behauptet, daß das Bekenntnis zu Gott als "dem allmächtigen Vater ... Christen und Juden, in etwa auch den Muslimen, gemeinsam" sei (75): Muslimen ist es vielmehr schlechthin unmöglich, Gott als "Vater" anzusprechen und sich selbst als "Kinder Gottes" zu begreifen. Hier liegen gerade entscheidende Differenzen zwischen der biblischen und der koranischen Gottesvorstellung (die weit mehr sind, als eine unterschiedliche Wortwahl auf sprachlicher Oberfläche). Der Katechismus setzt in diesem Zusammenhang also eine Gemeinsamkeit voraus, die nicht besteht.

Beachtlich, ja theologisch brisant ist die Verhältnisbestimmung von christlichem und jüdischem Bekenntnis zu Gott: "Der Glaube Jesu verbindet Juden und Christen;

2 Nostra aetate, Art. 3: "subsistentem".

3 Es wäre ein bezeichnendes christliches Mißverständnis, wollte man dies mit dem Verweis darauf bestreiten, daß im Koran Abraham "Freund" Gottes genannt wird (4,125), Gott seinerseits (mit einem anderen Wort) "Freund (oder: Schutzherr, Helfer) der Gläubigen" (3,68), Gott mit Menschen einen "Bund" schließt (9,7) ihnen "näher als die Halsschlagader" ist (50,16), die Gläubigen "liebt" und sie "ihn lieben" (5,54). All dies darf nicht auf eine beide Seiten zusammenführende und miteinander verbindende "Gemeinschaft" hin interpretiert werden.

der Glaube an Jesus trennt sie." (63) Die logische Konsequenz daraus ist nämlich, daß der christliche Glaube nicht mit dem Glauben Jesu identisch ist; derartiges war bisher - so selbstverständlich es heute vielen sein mag - wohl noch nie in einem Katechismus zu lesen. Was mit dieser Differenz gegeben ist, ist im verbreiteten kirchlichen Bewußtsein noch lange nicht aufgearbeitet.

Die dem christlichen Glauben allein eigene Rede vom dreieinigen Gott

In dem Bekenntnis von dem einen Gott in der Dreiheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist, dem "zentralen christlichen Glaubensartikel" (76), sieht der Katechismus die christliche Verkündigung von den Überzeugungen aller übrigen Religionen geschieden. Zwar formuliert er auch hier noch behutsam, daß "diese Lehre sowohl für Juden wie für die Hellenisten schwer verständlich " war (78); doch bezieht er sich dabei auf die kircheninternen dogmatischen Auseinandersetzungen des ersten christlichen Jahrhunderts. Darüber hinaus heißt es deutlich: "Erst jetzt, da wir von Gott, dem Vater Jesu Christi, und d. h. von Gott, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist sprechen, kommen wir zum unterscheidend christlichen Gottesverständnis nicht nur im Verhältnis zu den östlichen Religionen, sondern auch zum Judentum und erst recht zum Islam" (75f) und: "Erst durch Jesus Christus werden auch die dunklen Aspekte und die Rätsel der Weltwirklichkeit wie Leiden und Sterben mit Sinn erhellt" (96).

Dennoch begnügt sich der Katechismus auch bei diesem Thema nicht damit, das christliche Bekenntnis rein aus sich selbst verständlich zu machen; vielmehr grenzt er es, um seine Bedeutung zu sichern, in zweierlei Hinsicht nach außen ab:

Erstens betont er mehrfach und mit auffallendem Nachdruck, daß dieses Glaubenselement nicht "eine weltferne Spekulation" (76), nicht "das Ergebnis spitzfindiger Spekulationen weltfremder Mönche und Theologen aus längst vergangener Zeit" (83) sei, nicht "widersinnig und unlogisch" (ebd.). Fast gleichlautende Formulierungen findet man in diesem Zusammenhang noch häufiger. Offensichtlich sieht sich der Katechismus hier in einer besonderen Verteidigungsrolle, denn: "Für viele ist diese Rede schier unverständlich." (80) Doch trotz dieser Voraussetzung erweckt der Katechismus nicht den Eindruck, daß er sich auf die Sprache und Verständnismöglichkeiten derer, die sich mit diesem christlichen Glaubenselement schwer tun, einläßt. Dies belegt ein fast beliebiges Zitat: "Der Vater lebt im Bezug auf den Sohn, im Sich-selbst-Verschenken an den Sohn. Ebenso lebt der Sohn im Bezug zum

Vater; indem er sich vom Vater empfängt und liebend auf den Vater zurückbezieht, ist er der Sohn. Der Vater ist der Ursprung und die Quelle des Sohnes. Der Sohn besitzt aber dasselbe Gottsein als vom Vater geschenktes. Deshalb ist er eines Wesens mit dem Vater." (79) Wieder begegnet der Leser dabei in einem kleinen Kapitel von nicht einmal drei Seiten (83-85) fünfmal dem Stichwort "Geheimnis". Insgesamt dominiert hier die Abwehr der Vorwürfe und die Sicherung der dogmatischen Richtigkeit; die Verständigung in einer Situation, die der Katechismus selbst für schwierig hält, bleibt dabei auf der Strecke.

Zweitens betont der Katechismus, "daß Gott, wie Jesus Christus ihn verkündet, kein starres, einsames Wesen ist, das nur im Gespräch mit sich selber und eifersüchtig auf sich selbst bedacht ist" (79). Gegen welches bestimmte religiöse Denken ist dies gesagt? Am ehesten kann man es (da in der Umgebung auch von den Auseinandersetzungen mit dem Arianismus die Rede ist) auf die Hochschätzung der Selbstgenügsamkeit als einer göttlichen Tugend in der antiken Philosophie<sup>4</sup> beziehen. Aber im weiteren Zusammenhang des Katechismus sind auch die Gottesvorstellungen der fremden Religionen von dieser Bemerkung betroffen; denn hier soll gerade das unterscheidend Christliche deutlich werden. Dann liegt es nahe, den Blick vor allem auf den Islam zu richten, da er sich ausdrücklich und mit Schärfe gegen die christliche Lehre vom dreifaltigen Gott wendet und einen konsequenten Monotheismus verlangt; aber wie falsch wäre es dennoch, ihm das Gottesbild zu unterstellen, das der Katechismus hier nahelegt. Es wäre nicht mehr als eine Karikatur seines Glaubens. Dasselbe gilt auch für die übrigen Religionen. Damit trägt aber diese Abgrenzung des Katechismus nichts dazu bei, der christlichen Rede von Gott ihre besondere Bedeutung zu geben. (Bezeichnenderweise wird später - 100 - auch zur Abwehr denkbarer Vorwürfe gegenüber der christlichen Lehre von Gott betont, daß sie "nichts mit einem egoistischen und narzißtischen Wesen Gottes zu tun" habe.)

Um dem christlichen Bekenntnis seinen eigenen Sinn zu sichern, kann sich der Katechismus letztlich nur auf die "Erfahrung mit Jesus Christus und seines in der Kirche weiterwirkenden Geistes" (83) rückbeziehen. Dabei sind für ihn die Glaubenserfahrungen der Christen, eine bestimmte dogmatische Sprache und die Wirklichkeit Gottes an sich letztlich deckungsgleich. Die an anderen Stellen mehrfach erwähnte Tatsache, daß die Sprache des Glaubens

4 Vgl. etwa Aristoteles, Politik A 1, 1253 a: "Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann oder, weil er sich selbst genügt, einer solchen nicht bedarf ..., der ist also entweder ein Tier oder ein Gott."

notwendigerweise immer und unauflösbar bildhaften Charakter und die Züge menschlicher Vorstellungskraft trägt, spielt hier keine Rolle mehr: "Wie Gott erscheint, so ist er auch; Gott erscheint in Jesus Christus als der er ist - Gott ist also Vater, Sohn und Geist." (84) Die Sprache des Glaubens soll ganz an Objektivität festgemacht werden. Demgegenüber könnte man den hier formulierten Grundsatz auf eine bedenkenswerte Weise variieren: "Wie Gott uns erscheint, so ist er auch - für uns." Aber diese Möglichkeit kommt dem Katechismus nicht in den Blick.

Insgesamt schwankt der Katechismus also zwischen den Feststellungen

- daß alle Aussagen über die Wirklichkeit Gottes "nicht mehr als Bilder und Gleichnisse" sind (36), aber auch "Bilder und Begriffe" (ebd. mit Nachdruck viermal - wie verhalten sich "Bild" und "Begriff" zueinander?),
- daß die Dogmen in "abbildhafter (analoger) Weise" (57) sprechen (Ist "Bild" und "Abbild" dasselbe?),
- daß die in mythischer Bildersprache ausgedrückte geheimnishafte Tiefe und himmlische Höhe der Wirklichkeit "rein begrifflich kaum zu fassen ist" (wörtlich gleichlautend 110 und 111 - also ist sie wohl doch wenigstens etwas auch "rein begrifflich" zu fassen!),
- daß wir die "Bilder" der eschatologischen Vollendung der Welt "nicht einfach 'übersetzen', ... nur schützen, ihnen treu bleiben und ihrer Auflösung in die geheimnisleere Sprache unserer Begriffe und Argumentationen widerstehen" können (428 als Zitat aus dem Dokument "Unsere Hoffnung" der Würzburger Synode),
- daß aber letztlich doch auch "die Wahrheit" in "Eindeutigkeit" (56) gesagt werden soll (Wie geht dies bei Bildern?),
- und daß sich das Handeln Gottes dennoch "jeder bildhaften Vergegenständlichung und begrifflichen Fixierung entzieht" (199).

Dies alles zusammengenommen, spricht nicht gerade für eine reflektierte Hermeneutik religiöser Sprache.

#### Am Ende des Weges: Weitgehend geklärte Verhältnisse

Der erste Teil des Katechismus "Gott der Vater" beginnt mit einem Kapitel "Ich glaube - Hilf meinem Unglauben" (1.); dessen letzter Abschnitt trägt jedoch nur noch die einfach Überschrift: "Wir glauben" (1.7). Die Unsicherheiten und Anfechtungen, die zunächst dem einzelnen zugesprochen werden ("ich", "mein") scheinen schließlich im gemeinsamen Bekenntnis ("wir") aufgehoben

und überwunden. Was die Überschriften andeuten, bestätigen die entsprechenden Ausführungen.

Dies zeigt sich zum einen an dem Weg des Katechismus, wie er im Vorausgehenden nachgezeichnet wurde. Er ist nach zwei Grundmustern angelegt, die in ihrem Charakter recht unterschiedlich sind, aber einander ergänzen: Die Standorte außerhalb des kirchlichen Bekenntnisses werden entweder als solche gesehen, die mit ihren vorläufigen Erfahrungen und Einsichten über sich hinaus auf den Glauben weisen, oder als solche, die sich selbst ins Unrecht setzen, indem sie eigenmächtig Antwort geben wollen, wo ihnen eigentlich nur das Fragen zukommen dürfte.

Zum anderen ist aufschlußreich, wie der Katechismus gelegentlich auf die Widerstände und Bedenken eingeht, die auch trotz aller grundsätzlichen Zustimmung zum Glauben noch aufkommen können. Zunächst merkt er selbst an, daß sich etwa bei dem Bekenntnis "Gott ist Liebe" auch "viele Fragen und Probleme" melden (91); daß die Rede von Gott als "Geist" "für viele ... schier unverständlich" ist (80); daß der Vorsehungsglaube "große existentielle Schwierigkeiten" mit sich bringen kann (102); daß die Lehre über das Bittgebet viele "erstaunt fragen" läßt, wie sich ein solches Vertrauen mit den massiven Enttäuschungserfahrungen vertrage (105). Der Katechismus will also derartige Momente nicht verdrängen; dennoch kann er sie schließlich schnell beiseite rücken ("Die Antwort ist nicht leicht. Aber im Licht der sehr klaren Aussage Jesu müssen wir antworten: ...", 105) oder banalisieren, indem er etwa dem Glauben an die Vorsehung Gottes als Alternativen "Sterndeutung (Astrologie)", billige Redensarten von "Schicksal" und "Glück" - "von einem Glückspilz, einem Sonntagskind, einem Hans im Glück, über dessen Leben ein glücklicher Stern waltet, oder von einem Pechvogel, der vom Mißgeschick geradezu verfolgt ist" - und "noch vielerlei Relikte des Aberglaubens" entgegensetzt (102); und das, was gerade noch als für viele "schier unverständlich" erkannt worden ist, wird gleich darauf ohne sprachliche Hemmung folgendermaßen erläutert: "Doch der Heilige Geist ist nicht nur das Gabesein Gottes, sondern auch der göttliche Geber dieser Gabe, der Spender des Lebens. Wie der Vater der Ursprung und die Quelle des Sohnes ist und alles, was er ist, dem Sohn schenkt, so schenken Vater und Sohn bzw. der Vater durch den Sohn die ihnen eigene Fülle des göttlichen Lebens und Seins weiter und bringen so gemeinsam den Heiligen Geist hervor. Wie der Geist gegenüber Vater und Sohn reines Empfangen ist, so ist er gegenüber uns sprudelnde Quelle, Spender des Lebens." (82) Wem hilft diese Sprache wirklich weiter?

Letztlich finden wir auch hier das im Katechismus vorherrschende Erklärungsmuster, das an anderer Stelle lautet: Dieses und jenes scheint "ein Dilemma" zu sein - doch: "Die Schwierigkeiten lösen sich, wenn ..." (134) Wohl betont der Katechismus darüber hinaus noch, wir dürften nicht meinen, "daß wir über allem stünden und Dunkelheit und Anfechtungen uns erspart würden" (105), aber dabei verweist er in der gewohnten Weise auf das "Geheimnis", bei dem ohnehin alles Fragen verstummen müßte. Soweit es überhaupt etwas zu sagen gibt, ist für den Katechismus die Sache des Glaubens am Ende klar und eindeutig - und müßte dies eigentlich auch für alle sein, die immer noch Bedenken und Schwierigkeiten haben.