

Ehrenfried Schulz (Hrsg.)

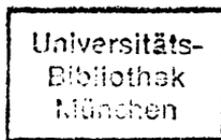
EIN KATECHISMUS FÜR DIE WELT

Informationen und Anfragen

Mit Beiträgen von
Johannes Gründel
Richard Heinzmann
Peter Hünermann
Hans-Josef Klauck
Otto Hermann Pesch
Ehrenfried Schulz

Patmos Verlag
Düsseldorf

088812245



94 5 64 19

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein **Katechismus für die Welt** : Informationen und Anfragen /
Ehrenfried Schulz (Hrsg.). Mit Beitr. von Johannes Gründel ...

– 1. Aufl. – Düsseldorf : Patmos-Verl., 1994

(Schriften der Katholischen Akademie in Bayern ; Bd. 150)

ISBN 3-491-77955-3

NE: Schulz, Ehrenfried [Hrsg.]; Gründel, Johannes; Katholische
Akademie in Bayern <München>: Schriften der Katholischen ...

© 1994 Patmos Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1994

Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich

3-491-77955-3

INHALT

Vorwort des Herausgebers	7
Ehrenfried Schulz Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) Theologische Intention – Didaktische Anlage – Religionspädagogische Relevanz	9
Hans-Josef Klauck Der Katechismus der Katholischen Kirche Rückfragen aus exegetischer Sicht	71
Richard Heinzmann Was ist der Mensch? Anfragen an das Menschenbild des Katechismus der Katholischen Kirche	83
Peter Hünemann Die Feier des christlichen Mysteriums Zum zweiten Teil des Katechismus der Katholischen Kirche	100
Johannes Gründel Der Weltkatechismus Hilfe oder Hindernis für die Glaubensverkündigung? . . .	116
✓ Otto Hermann Pesch Der neue Katechismus und die Ökumene	141

Richard Heinzmann

WAS IST DER MENSCH?

*Anfragen an das Menschenbild des ›Katechismus
der Katholischen Kirche‹*

Mir ist die Aufgabe übertragen, die Grundzüge der Anthropologie des Katechismus herauszuarbeiten und Ihnen vorzustellen. Obwohl es sich dabei um ein begrenztes Thema handelt, kommt dieser Frage für das Ganze des Katechismus hohe Bedeutung zu; denn letztlich geht es im Christentum zumindest einschlußweise immer auch um den Menschen. Das Verständnis des Menschen wirkt sich deshalb für nahezu alle Themen aus wie ein Vorzeichen vor der Klammer. Daß in der Kürze der Zeit die anstehenden Probleme nur in Umrissen und fragmentarisch behandelt werden können, versteht sich von selbst. Gleichwohl ist es mein Bemühen, keine Behauptung ohne Begründung aufzustellen.

Zielsetzung und Bauplan des Werkes stehen hier nicht zur Diskussion. Über das Spezifische eines Katechismus in formeller Hinsicht zu urteilen, steht mir nicht zu. Es geht jedoch, wie es im Prolog heißt, um »eine organische Synthese der wesentlichen und grundlegenden Inhalte der katholischen Glaubens- und Sittenlehre« (11, S. 40) und somit um Aussagen, die einer theologischen Prüfung standhalten müssen. Der Katechismus ist an seinem Anspruch zu messen, und der ist hoch. In der »Apostolischen Konstitution ›Fidei depositum‹ « wird er »als sichere Norm für die Lehre des Glaubens« und »als sicherer und authentischer Bezugstext für die Darlegung der katholischen Lehre« (S. 34) qualifiziert. Damit ist von höchster Stelle der Maßstab für den kritischen Umgang mit diesem Glaubensdokument vorgegeben.

Man kann nicht erwarten, daß in diesem Buch jede theologische Disziplin nach ihrer je eigenen wissenschaftlichen Methode ihre Ergebnisse vorträgt und verantwortet; in diesem Sinne

kann ein Katechismus kein theologisch-wissenschaftliches Werk sein. Daß aber die gesicherten Ergebnisse solider wissenschaftlicher Arbeit aller theologischen Disziplinen darin ihren Niederschlag finden müssen, darüber sollte kein Zweifel bestehen. Ohne theologische Reflexion im weitesten Sinne gibt es keinen Glauben und schon gar keine Glaubensvermittlung. Spätestens seit Augustinus gilt die Forderung nach dem ›intellectus fidei‹, nach der Einsicht in den Glauben. Der Glaubende muß wissen, was er glaubt; ohne solche Einsicht verkommt der Glaube zum Für-wahr-halten von Worten und Sätzen.

I. Zur Methode

Jedes Wissensgebiet verlangt eine ihm gemäße Methode. Die Methode ihrerseits garantiert, wenn sie korrekt durchgeführt wird, die Richtigkeit und das Maß der Gewißheit der aus den jeweiligen Prämissen gewonnenen Erkenntnisse. Für die Theologie bedeutet das Rückgriff auf die Quellen des Glaubens und systematische Verarbeitung unter dem Anspruch der jeweiligen Zeit. Der Zugang zu einem Werk und zu seiner Beurteilung führt deshalb über die Prüfung der ihm zugrundeliegenden Methode.

Bevor ich mich der Frage nach dem Verständnis des Menschen zuwende, müssen deshalb einige formale Fragen grundsätzlicher Art angesprochen werden, die für das Ganze dieses Werkes und damit auch für die Anthropologie von vorentscheidender Bedeutung sind.

1. Daß eine Darstellung des Glaubens auf die Quellen des Glaubens zurückgreifen muß, versteht sich von selbst. Schrift, Kirchenväter, Konzilien, Liturgie und Dokumente des Lehramtes müssen herangezogen werden. Das ist in dem vorliegenden Werk reichlich geschehen. Über weite Strecken liest sich der Text des Katechismus wie eine Zitatensammlung mit verbindenden Worten. Die Quantität der zitierten Stellen allein genügt aber nicht. Was fehlt, und das wäre außerordentlich wichtig, ist

eine organische Entfaltung der Probleme und Antworten aus den Quellen heraus in der Weise, daß die Kriterien einsichtig würden, nach denen die Zitate ausgewählt wurden. So kann man sich bisweilen des Verdachts nicht erwehren, daß zuerst die jeweiligen Thesen waren, und dann die Belegstellen gefunden werden mußten. Ein besonderer Mangel ist die Tatsache, daß die einzelnen Texte einfach aneinandergereiht werden, ohne nähere Qualifikation ihres theologischen Gewichts und ihrer theologischen Verbindlichkeit. Auf beinahe jeder Seite läßt sich das belegen.

2. Da den Schriften des Alten und Neuen Testaments eine Sonderstellung im Kontext des christlichen Glaubens und seiner Vermittlung zukommt, ist ein verantwortlicher Umgang damit kein unbilliges Verlangen. Hier stößt man auf ein weiteres, schwerwiegendes Defizit. So etwas wie eine biblische Hermeneutik gibt es nicht. Die Erkenntnisse der strengen Bibelwissenschaft werden einfach de facto ignoriert. Deshalb ist die biblische Argumentation auf weite Strecken unzulänglich und nichtssagend. Viele Stellen wirken zusammengestellt aufgrund von Stichwortassoziationen. Texte aus den verschiedensten Büchern des Alten und Neuen Testaments werden nebeneinander zitiert, als ob sie aus dem gleichen Kontext stammten. Von einer Differenzierung innerhalb des Neuen Testaments kann schon gar keine Rede sein. Daß es unverzichtbare Einsichten der Bibeltheologie gibt, daß die historisch-kritische Methode wenigstens seit Pius XII. auch in der katholischen Theologie als notwendiges Instrumentarium zur Wahrheitsfindung anerkannt ist, davon findet sich kaum eine Spur.

Unter 110 (S. 65) ist zwar zu lesen: »Um die Aussageabsicht der Schriftautoren zu erfassen, sind die Verhältnisse ihrer Zeit und ihrer Kultur, die zu der betreffenden Zeit üblichen literarischen Gattungen und die damals geläufigen Denk-, Sprech- und Erzählformen zu berücksichtigen.« Faktisch wird die Schrift jedoch wie ein historischer Bericht und nicht auf der Basis kritischer Exegese einbezogen. Diese Art der Darstellung der Heilsergebnisse führt letztlich zu einem narrativen Realismus, der

geeignet ist, die darin ausgesprochenen theologischen Wahrheiten zu verdecken und die Bestätigung dafür zu liefern, daß das Christentum hoffnungslos antiquiert ist.

Zwei Beispiele sollen das Gesagte belegen. In dem Abschnitt »Christus ›mit all seinen Engeln‹ « (332, S. 117) ist über die Engel zu lesen: »Sie sind da, seit der Welterschaffung und im Laufe der ganzen Heilsgeschichte; sie künden von ferne oder von nahe das Heil an und dienen dem göttlichen Plan, es zu verwirklichen. Sie schließen das irdische Paradies ab, beschützen Lot, retten Hagar und ihr Kind, gebieten der Hand Abrahams Einhalt, teilen dem Volk das Gesetz mit, führen das Gottesvolk, kündigen Geburten und Berufungen an, stehen den Propheten bei, um nur einige Beispiele zu nennen. Schließlich erscheint der Engel Gabriel, um die Geburt des Vorläufers und die Geburt Jesu selbst anzukündigen.« Die Aussage ›Sie schließen das irdische Paradies ab‹ etwa wird mit Gen 3, 24 belegt; dort ist zu lesen: »Er vertrieb den Menschen und stellte östlich des Gartens von Eden die Kerubim auf und das lodernde Flammenschwert, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten.« Daß mit einem wörtlichen Verständnis dieser Stelle, wie es hier vorliegt, das historische Genus von Gen 3 verfehlt wird, ist offenkundig. Das gilt auch für die anderen in diesem Text angesprochenen Sachverhalte. Daß hier nicht klar unterschieden wird, zeigt sich auch wenige Seiten später, wo mit Bezug auf den gleichen Text ›Erzählung‹ und ›Bericht‹ gleichgesetzt werden (390, S. 130): »Die Erzählung vom Sündenfall. Der Bericht vom Sündenfall verwendet eine bildhafte Sprache, beschreibt jedoch ein Urereignis, das zu Beginn der Geschichte des Menschen stattgefunden hat.«

Auch an dem Glaubensartikel ›Hinabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten‹ (S. 194–202) läßt sich leicht zeigen, daß die eigentliche theologische Tiefendimension nicht dadurch zu entdecken ist, daß man die Texte wörtlich nimmt. Die Selbstverständlichkeit, mit der Eph 4,9–10 für das ›hinabgestiegen in das Reich des Todes‹ in Anspruch genommen wird (631), entspricht keineswegs dem

exegetischen Befund. Auch die wenigen anderen Stellen, an denen die Schrift etwas zu diesem Thema zu sagen scheint (1 Petr 3,19; 4,6; Röm 10,7; Mt 12,40; Apg 2,27.31), sind durchaus und mit guten Gründen auch anders auslegbar. Ein Hinweis darauf, daß die Formulierung ›hinabgestiegen in das Reich des Todes‹ erst im 4. Jahrhundert ins Credo aufgenommen wurde und nach damaligem Verständnis soviel bedeutete wie ›begraben‹, hätte den »Schriftbeweis« entlasten können. Gerade weil dieser Text für den heutigen Menschen durch seine Bindung an ein vergangenes Weltbild kaum verstehbar ist, hätte man nicht darauf verzichten dürfen, durch die Einbeziehung neuerer Erkenntnisse diese Problematik zu erhellen und dadurch den theologischen Sinn dem Leser zu vermitteln¹.

Vergleichbares gilt für die Auslegung des ›am dritten Tage auferstanden‹. Der Katechismus nimmt den Text wörtlich (634, S. 195): »... eine der Zeitdauer nach sehr knappe, aber ihrer Bedeutung nach unermessliche Phase«, verstellt sich mit dieser Texttreue aber wiederum den Blick für den theologischen Gehalt dieser Aussage, die gerade nicht als Zeitfolge zu verstehen ist. In einer überzeugenden Untersuchung hat K. Lehmann² gezeigt, daß damit der Einbruch der Ewigkeit in die Geschichte so angedeutet wird, daß in gewisser Weise die Kontaktstelle ins Bewußtsein tritt. »In der Bestimmung der ›drei Tage‹ wird für die menschliche Erfahrung ein transzendentes Ereignis ›zeitlich‹ in ›sukzessive‹ Akte zerdehnt, ohne eine chronologische Folge zu beinhalten« (a. a. O., 344).

¹ Vgl. *H. J. Vogels*, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel ›descendit ad inferos‹, Freiburg 1976; *W. Maas*, Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi, Einsiedeln 1979; *H. U. von Balthasar* (Hrsg.), »Hinabgestiegen in das Reich des Todes«. Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst, München/Zürich 1982; *Th. Schneider*, Was wir glauben. Eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, Düsseldorf 1985, S. 268–277; Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. v. d. *Deutschen Bischofskonferenz*, München u. a. 1985, S. 194–196.

² *K. Lehmann*, Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3–5, Freiburg ²1969.

Damit ist hinreichend belegt – die Beispiele ließen sich vermehren: Wenn die mit den Methoden der Exegese erzielten Einsichten in die Aussageabsichten und Inhalte und damit in die Wahrheit der Schrift nicht rezipiert werden, dann wird der Rekurs auf die Schrift beliebig und kann nicht mehr als Basis theologischer Argumentation herangezogen werden. Die hier praktizierte Art des Schriftbeweises grenzt bisweilen an einen naiven Schriftfundamentalismus.

Noch bedenklicher ist der verdeckt tendenziöse Umgang mit der Schrift. Zwei Beispiele sollen das Gemeinte verdeutlichen.

Im Zusammenhang mit den Ausführungen über das Lehramt und die formellen Dogmen, »die zu einer unwiderruflichen Glaubenzustimmung verpflichten« (89, S. 62), wird auf Joh 8, 31–32 verwiesen und damit für den weniger kundigen Leser der Eindruck erweckt, schon im Johannes-Evangelium sei vom Lehramt und von formellen Dogmen die Rede. Der Text bei Johannes lautet: »Da sagte er zu den Juden, die an ihn glaubten: Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien.« Wenn man noch mitbedenkt, was Wahrheit speziell in diesem Evangelium bedeutet, dann wird man für diese Art des Schriftbeweises und des Umgangs mit dem Wort Gottes kaum Verständnis haben können.

Folgendes stimmt noch nachdenklicher. Mt 16, 25–26 heißt es: »Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen. Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sein Leben einbüßt?« Unter 363 (S. 124) wird mit ausdrücklicher Berufung auf diese Stelle gesagt, der Ausdruck Seele bedeute in der Hl. Schrift oft das Leben des Menschen.

In dem gleichen Abschnitt heißt es zwei Zeilen weiter über den Menschen mit Berufung auf die gleiche Stelle, die Seele sei »das Wertvollste an ihm«. Im Zusammenhang mit dem besonderen Gericht wird dieses Zitat (1021, S. 292) herangezogen, um »von einem letzten Schicksal der Seele« zu sprechen. In

2232 (S. 569) wird festgestellt, daß es die erste Berufung des Christen ist, »Christus nachzufolgen«; auch diese Aussage wird mit Mt 16, 25 belegt. In dem Abschnitt »Der Hl. Geist« (736, S. 223) heißt es: »Je mehr wir unser eigenes Leben verlieren« (hier wird wiederum auf die gleiche Mt-Stelle verwiesen), »werden wir ›dem Geist auch folgen« (Gal 5,25).« Die Galater-Stelle lautet »Wenn wir aus dem Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen.« Diese Art des Schriftbeweises sollte der Vergangenheit angehören.

3. Vergleichbares läßt sich bei der Dokumentation aus Theologie- und Dogmengeschichte feststellen. Auch hier fehlt jede Hermeneutik. Sätze aus zeitlich weit auseinanderliegenden Dokumenten, die jeweils in völlig heterogenen Denkhorizonten anzusiedeln sind, werden einfach nebeneinander gestellt, ohne Berücksichtigung des Kontextes im engeren und weiteren Sinne, der für ein angemessenes Verständnis unerläßlich ist.

Ein besonders schwerwiegendes Beispiel ist das Substanzverständnis des Konzils von Trient (1545– 63). Der unhistorische Umgang mit Texten aus der Vergangenheit zeigt sich zunächst darin, daß zwischen den Konzilsaussagen Chrysostomus (gest. 407) und Ambrosius (gest. 397) mit langen Zitaten zu Wort kommen; daß es sich dabei um völlig verschiedene Denkmodelle handelt, die mehr als 1000 Jahre auseinanderliegen, wird noch nicht einmal erwähnt. Der Leser muß annehmen, daß die jeweils benutzten Begriffe das gleiche meinen.

Noch viel folgenreicher ist der Bedeutungswandel, der sich seit dem Konzil vollzogen hat und nicht zur Kenntnis genommen wird. Der Konzilstext verwendet an zentraler Stelle den Terminus ›substantia« (DH 1642). Er wird im Katechismus mit ›Substanz« wiedergegeben; außerdem wird das Adjektiv ›substanthaft« und ›substantiell« verwendet (1374–1376, S. 378/9). Was der heutige Leser unter diesen Begriffen versteht, ist jedoch völlig verschieden von dem, was das Konzil damit gemeint hat. Indem man beim Wortlaut bleibt, verfehlt man die Sache. Das Konzil verwendet den Substanzbegriff in der streng metaphysischen Bedeutung der Philosophie des 13. Jahrhun-

derts. Transsubstantiation besagt also, daß die eucharistische Wesensverwandlung außerhalb des Bereichs der Physik und empirischer Welterfahrung liegt, daß in diesem Bereich mit den Gaben von Brot und Wein gerade nichts geschieht.³ Da der moderne Mensch jedoch das, was mittelalterliche Philosophie als Akzidentien (Quantität, Qualität usw.) bezeichnet, mit dem Begriff Substanz belegt, kann mit diesem Begriff ohne langwierige Erläuterungen nicht vermittelt werden, wie die Gegenwart Christi in der Eucharistie zu verstehen ist. Genau diese unverzichtbare Vermittlung bietet der Katechismus nicht und leistet damit einem grob-sinnlichen Mißverständnis Vorschub.

Daß auch Konzilstexte¹⁾ bestimmten vorgefaßten Thesen adaptiert werden, wird anhand des Konzils von Vienne (1312, DH 902) und des V. Lateran-Konzils (1513, DH 1440) im thematischen Teil zu zeigen sein.

4. Schließlich ist noch ein Wort zur Sprache zu sagen. Bedingt durch die vielen Zitate, gelingt es häufig nicht, die gemeinte Glaubensaussage in eine heute verständliche Sprache zu übersetzen. Die Bilder der Schrift und der Kirchenväter werden von einem Leser ohne entsprechende geistesgeschichtliche Vorbildung leicht für die Sache selbst genommen; diese wird aber dadurch verfehlt. Viele theologische Fachbegriffe (etwa Natur, Person, Substanz, hypostatische Union, Erbsünde, böse Begierlichkeit und andere mehr) werden nicht hinreichend oder überhaupt nicht erklärt.

Auch hierfür sei ein Beispiel angeführt. Die berühmte Stelle Exodus 3,14 wird übersetzt: »Ich bin der Ich-bin« (206, S. 88). Die alttestamentliche Exegese hat schon lange und zweifelsfrei nachgewiesen, daß diese metaphysische Deutung das Spezifische und den tiefen Sinn des Gottesnamens verfehlt; er muß etwa wiedergegeben werden: »Ich werde (für euch) dasein, der ich dasein werde.« Warum man dem Leser dies vorenthält und ihm dafür einen kaum verständlichen philosophischen Begriff

³ Vgl. hierzu *J. Ratzinger*, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: *Theologische Quartalschrift* 147 (1967) 129–158.

ohne nähere Erläuterung zumutet, läßt sich nicht ergründen. Nicht nur wegen der Unverständlichkeit für den philosophischen Nichtfachmann, sondern auch von der Sache her ist die Formulierung »Gott allein ist« (212, S. 89) wenig geglückt. Soll der Leser daraus etwa folgern, die Welt sei nicht? Darin zeigen sich deutlich neuplatonische Tendenzen, die gerade nicht christlich sind und die Gefahr in sich bergen, die Positivität der Schöpfung in Frage zu stellen. Daß damit indirekt die *Analogia entis*, ein unverzichtbares Fundament Katholischer Theologie, in Zweifel gezogen wird, kann ja wohl auch nicht die Absicht sein.

Für die bisweilen bedenkliche Sprachgestalt kann folgende Passage stehen. Bei den besonders hervorgehobenen Kurztex-ten heißt es unter 1015 (S. 290): » ›Caro salutis est cardo – Das Fleisch ist der Angelpunkt des Heiles‹ « (Tertullian, res 8,2). Wir glauben an Gott, den Schöpfer des Fleisches; wir glauben an das Wort, das Fleisch geworden ist, um das Fleisch zu erlösen; wir glauben an die Auferstehung des Fleisches, in der sich die Schöpfung und die Erlösung des Fleisches vollenden.« Was soll ein Mensch des ausgehenden 20. Jahrhunderts mit einem solchen Text anfangen, vor allem bei der in diesem Buch vertretenen dualistischen Anthropologie?

5. Noch eine letzte allgemeine Bemerkung. Ein einziger Hinweis mag genügen, um zu belegen, daß wichtige aktuelle Probleme unserer heutigen Zeit einfach ignoriert werden. Das Faktum der Evolution kann vernünftigerweise von niemandem mehr bezweifelt werden. Sich damit auseinanderzusetzen, ist eine große und unausweichliche Herausforderung des christlichen Glaubens. Im Katechismus kommt noch nicht einmal der Begriff Evolution vor!

Zusammenfassend ist festzustellen: Wenn die Methode die Richtigkeit der erzielten Ergebnisse garantiert, dann darf man streng genommen keine Aussage in diesem Buch ungeprüft übernehmen; es hat im Bereich des Methodischen zu viele gravierende Mängel. Außerdem fehlen in vielen Themenbereichen die gesicherten Ergebnisse und damit die systematische Dimension verantwortlicher Theologie der letzten 30 Jahre.

II. Zur Anthropologie

Das Thema ›Mensch‹ (355, S. 122–421, S. 137) wird mit dem Schöpfungsbericht eingeführt. Probleme gibt es dabei nicht. Wie bereits erwähnt, ist von der Evolution nicht die Rede. Der Monogenismus wird mit Bezug auf Apg 17, 26 (›Er hat aus einem Menschen das ganze menschliche Geschlecht entstehen lassen ...‹) vorausgesetzt. Das Theologumenon, ›daß die Erbsünde zusammen mit der menschlichen Natur durch Fortpflanzung übertragen wird‹ (404, S. 134; 419, S. 137), gerät nicht in Gefahr.

1. Die Frage nach dem Wesen des Menschen entscheidet sich an der Verhältnisbestimmung von Leib und Seele. Dieses Thema stellt der Katechismus unter die Überschrift ›In Leib und Seele einer‹ (S. 124) und wird damit der jüdisch-christlichen Aussage über den Menschen als geistig-leibliche Einheit voll gerecht. Aber wenig später (365, S. 124) kündigt sich bereits der dualistische Bruch an, der dann das gesamte Menschenbild des Katechismus mit allen negativen Konsequenzen prägt.

Unter Berufung auf das Konzil von Vienne 1312 (DH 902) wird das auf Thomas von Aquin zurückgehende Denkmodell der Seele als Form des Leibes eingeführt; aber noch im gleichen Satz wird das Entscheidende dieses Gedankens wieder zurückgenommen, wenn es heißt, daß die Geistseele bewirkt, ›daß der aus Materie gebildete Leib ein lebendiger menschlicher Leib ist‹ (ebd.). Damit wird ja gesagt, der materielle Leib existiere im voraus und werde dann durch die Seele zu einem menschlichen Leib. Der folgende Satz widerspricht zwar dann wieder dem vorausgehenden, indem die Einheit noch einmal nachdrücklich betont wird: ›Im Menschen sind Geist und Materie nicht zwei vereinte Naturen, sondern ihre Einheit bildet eine einzige Natur‹ (ebd.). Auf's Ganze setzt sich aber der Dualismus durch.

Die These des Thomas von Aquin von der Seele als *unica forma corporis* besagt folgendes: Für sich genommen existieren

weder Seele noch Leib; beide sind als metaphysische Prinzipien zu verstehen. Erst aufgrund der Einigung von geistiger Form (*forma substantialis*) und reiner, d.h. noch nicht verwirklichter Materie (*materia prima*) ist der Mensch als Seele und Leib. Dabei ist der Leib die Erscheinung der Seele und die Seele die Wirklichkeit des Leibes. Thomas spricht zwar auch von der Unzerstörbarkeit der Seele (*in corruptibilitas animae*), aber verglichen mit dem Menschen ist die *anima separata quasi nihil* und deshalb verzichtbar. Ohne Auferstehung der Toten gibt es für den Menschen keine Zukunft. In diesem hylemorphistischen Modell hat Thomas von Aquin das biblische Verständnis des Menschen als Einheit angemessen philosophisch gedacht.⁴ Das Konzil von Vienne hat sich diese philosophische Konzeption zu eigen gemacht und zur verbindlichen Glaubenslehre erklärt: wenn jemand behauptet, »*quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus*« (DH 902).

Die Tragweite dieser Aussage, daß die Geistseele wesentlich – *per se et essentialiter* – Form eines Leibes sei, wird offensichtlich nicht realisiert. Denn schon in der nächsten Nummer (366) ist völlig unvermittelt die Rede davon, jede Geistseele sei unmittelbar von Gott geschaffen und unsterblich. Auch die Konsequenzen werden sofort festgeschrieben. Die Geistseele »geht nicht zugrunde, wenn sie sich im Tod vom Leibe trennt, und sie wird sich bei der Auferstehung von neuem mit dem Leib vereinen« (ebd.).

Für die These, daß die Geistseele unsterblich sei, beruft sich der Katechismus auf das V. Konzil im Lateran von 1513 (DH 1440) und liefert damit ungewollt einen Beweis dafür, wie wichtig eine theologie- und dogmengeschichtliche Hermeneutik ist. In der Tat spricht das Konzil von der Unsterblichkeit der Seele. Was jedoch damit näherhin gemeint ist, läßt sich nicht aus dem isolierten Begriff, sondern nur aus dem geistesge-

⁴ Vgl. hierzu R. Heinzmann, *Anima unica forma corporis*. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: *Phil. Jahrbuch* 93 (1986) 236–259.

schichtlichen Kontext erheben. Um die These einer Konzilsentscheidung richtig zu interpretieren, muß man die Antithese kennen. Das Konzil nahm die Formulierung von Vienne auf, um in dieser Frage den Neuaristoteliker Petrus Pomponazzi (1464–1525) zu verurteilen. Dieser hatte im Rückgriff auf Averroes und Aristoteles den sogenannten Monopsychismus vertreten. Danach kann der Geist wegen seiner Fähigkeit, das Allgemeine zu erfassen, nicht individuiert sein. Er unterschied ihn deshalb von dem vegetativen und sensitiven Prinzip des Lebens, welches so mit der Materie verbunden ist, daß es mit dem Tod des Individuums zugrunde geht. Der unsterbliche Geist bleibt dem einzelnen äußerlich und ist in allen Menschen nur einer. Eine wie auch immer zu denkende Fortexistenz des Individuums über den Tod hinaus ist damit ausgeschlossen. Dagegen richtet sich die Aussage des Konzils. Die Geistseele ist als individuelle Form des Leibes und als dadurch individuierte unsterblich. Die Aussageabsicht zielt nicht darauf, den Gedanken einer vom Leib unabhängigen Seele im Sinne Platons zu postulieren. Im Gegenteil, die individuelle Geistseele ist unsterblich, weil sie als *forma corporis* wesentlich den einzelnen Menschen ausmacht, der zum ewigen Leben berufen ist.

Da die Intention dieser Konzilsaussagen nicht erfaßt wird und die Texte im Sinne der traditionellen Unsterblichkeitslehre verstanden werden, hat sich damit der Neuplatonismus gegen das spezifisch christliche Verständnis des Menschen durchgesetzt und zentrale theologische Aussagen mehr oder weniger stark verfälscht. Die gottgewollte Einheit des Menschen ist zerstört; der Tod wird als Trennung von Leib und Seele verstanden und damit seines Ernstes entkleidet, weil ja die Seele als der eigentliche Mensch unsterblich ist. Schließlich wird die Auferstehung der Toten auf eine Wiederbelebung eines Leichnams reduziert. Das alles spielt sich völlig problemlos auf einer einzigen Seite ab.

Wie dieses dualistische Menschenbild das ganze Buch durchzieht, soll an einigen Beispielen illustriert werden.

Gott kann »durch den Heiligen Geist Sündern das Leben der

Seele schenken ... und den Verstorbenen das Leben des Leibes, indem er diesen auferweckt, ...« (298, S. 109). Christus »ist der Urheber unserer eigenen Auferstehung, schon jetzt durch die Rechtfertigung unserer Seele und dereinst dadurch, daß er unseren Leib lebendig machen wird« (658, S. 202). »Bei diesem ›Aufbrechen‹ (Phil 1, 23), beim Tod, wird die Seele vom Leib getrennt. Sie wird am Tag der Auferstehung der Toten wieder mit ihrem Leib vereint werden« (1005, S. 288). »Jeder Mensch empfängt im Moment des Todes in seiner unsterblichen Seele die ewige Vergeltung« (1022, S. 292). »Durch den Tod wird die Seele vom Leib getrennt; in der Auferstehung aber wird Gott unserem verwandelten Leib das unvergängliche Leben geben, indem er ihn wieder mit unserer Seele vereint« (1016, S. 291). »Die Seelen derer, die im Stand der Todsünde sterben, kommen sogleich nach dem Tod in die Unterwelt, wo sie die Qualen der Hölle erleiden« (1035, S. 295). »In seiner unsterblichen Seele erhält jeder Mensch gleich nach dem Tod durch Christus, den Richter der Lebenden und der Toten, in einem besonderen Gericht seine ewige Vergeltung« (1051, S. 299). Selbst bei der »Achtung der Menschenwürde«, wird die »Achtung der Seele des anderen« besonders hervorgehoben (S. 581).

Daß auch in der Christologie der anthropologische Dualismus zu bedenklichen Aporien führt, kann hier nur noch angemerkt und mit einem Text belegt werden »Während Christus im Grabe lag, blieb seine göttliche Person weiterhin mit seiner Seele und auch mit seinem Leib vereint, obwohl diese durch den Tod voneinander getrennt worden waren. Darum hat der Leib des toten Christus ›die Verwesung nicht gesehen‹ (Apg 13,37)« (630, S. 194; vgl. auch 637, S. 196).

2. Im Kontext der Eschatologie (988, S. 284–1065, S. 301) wird dieser Dualismus dann konsequent weitergeführt. Erschwerend kommt hinzu, daß eine Hermeneutik eschatologischer Texte und Sachverhalte fehlt. Zunächst lautet die Überschrift zwar völlig zutreffend »Die Auferstehung der Toten« (S. 284). Ausdrücklich wird darauf verwiesen, daß der Terminus ›Fleisch‹ in der Schrift und im Apostolischen Glaubensbe-

kenntnis, wenn von der Auferstehung des Fleisches die Rede ist, den ganzen Menschen in seiner Schwäche und Sterblichkeit meint. Daraus wird dann aber geschlossen: » ›Auferstehung des Fleisches‹ ... bedeutet somit, daß nach dem Tod nicht nur die unsterbliche Seele weiterlebt, sondern auch unsere ›sterblichen Leiber‹ (Röm 8,11) wieder lebendig werden« (1990, S. 294). Daß auch Paulus, der hier mit dem Begriff »sterblicher Leib« reklamiert wird, darunter den dem Tod verfallenen Menschen versteht, bedarf keiner eigenen Erwähnung.

Alle weiteren Aussagen über das Geschick des Menschen im Tode und nach dem Tode bieten sich als Funktion und Konsequenz eines völlig unchristlichen Dualismus dar. Tod bedeutet Trennung von Leib und Seele, der Leib verwest, die Seele geht Gott entgegen und wartet auf die Wiedervereinigung mit ihrem verherrlichten Leib. Gott vereint unseren Leib wieder mit der Seele (1997, S. 286).

Durch diese Engführung des Verständnisses von Auferstehung der Toten auf die Auferstehung des Leichnams wird die eigentlich theologische Dimension der Frage nach Tod und Auferstehung im Katechismus überhaupt nicht erreicht. Wenn in der Schrift vom Tode die Rede ist, dann geht es nicht primär um das medizinisch feststellbare biologische Ende des Menschen; es geht vielmehr um den Tod als die entscheidende Folge der Sünde. Mit der Sünde steht aber das Verhältnis des Menschen zu Gott zur Frage. Sünde bedeutet Trennung von Gott und insofern Schlimmeres als biologisches Ende des Lebens.

Damit gewinnt dann aber auch die Auferstehung eine völlig neue Dimension, sie wird zur Errettung aus der Macht des Todes, nämlich von der Sünde, und dadurch zur Überwindung des Todes durch die Überwindung der Trennung von Gott. Ewiges Leben ist Gemeinschaft mit Gott. Und diese Wirklichkeit beginnt schon in diesem Leben. Auferstehung ist nicht etwas, was erst nach dem Tod zu erwarten ist, sie hat präsentischen Charakter. Durch die Annahme des Glaubens nimmt diese Rettung aus der Macht des Todes, und das ist Auferstehung, schon in der Gegenwart ihren Anfang. So heißt es im ersten Johannes-

brief (3, 14): »Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod.« Und Jesus selbst sagt von sich: »Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist« (Joh 11,25). Solche Texte ließen sich unschwer vermehren. Auferstehung besagt also Erlösung und letzte Sinnerfüllung für den ganzen Menschen, für seine Geschichte und die Welt und deshalb ist christlich gesehen Auferstehung nicht Auferstehung eines Leichnams, sondern Auferstehung der Toten in der doppelten Dimension der Bedeutung dieses Wortes.

Ich fasse zusammen: Daß gegen das Zeugnis des Alten und des Neuen Testaments und gegen die einmütigen Erkenntnisse der Bibelwissenschaft, daß gegen die gesicherten Ergebnisse bei der Erforschung der Theologieggeschichte, vor allem gegen Thomas von Aquin, den offiziellen Lehrer der Kirche, daß gegen eindeutige Konzilsentscheidungen und gegen die Einsichten systematischer Dogmatik⁵ in diesem Katechismus ein dezidiert anthropologischer Dualismus vertreten wird, läßt den Leser ratlos und ohne Antwort zurück.

III. Zur Auferstehung Christi

Ich komme zu einem kurzen letzten Punkt (631, S. 194–646, S. 199), von dem allerdings das Ganze des Christentums abhängig ist: zur Auferstehung Christi. Paulus bekennt ausdrücklich (1 Kor 15): Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann verfällt alles der Sinnlosigkeit und gerade weil alles davon abhängt, wird der Leser diesen Seiten besondere Aufmerksamkeit schenken.

Zwei Anmerkungen dazu seien mir noch erlaubt. Gleich zu Beginn (639, S. 197) heißt es: »Das Mysterium der Auferstehung Christi ist ein wirkliches Geschehen, das sich nach dem

⁵ Vgl. hierzu *G. Greshake/J. Kremer*, *Resurrectio Mortuorum*. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986.

Zeugnis des Neuen Testamentes geschichtlich feststellbar manifestiert hat.« Gegen diese Behauptung muß Einspruch erhoben werden. Das Neue Testament kennt gerade keine Zeugen der Auferstehung, sondern nur Zeugen des Auferstandenen. Das, so denke ich, ist ein wesentlicher Unterschied. Das leere Grab verliert dadurch an Bedeutung und ließe bibeltheologisch und systematisch sicherlich auch andere Interpretationen zu als die historisch-realistische, wie sie im Katechismus (640, S. 197) vorgenommen wird. Darauf soll aber hier nicht weiter eingegangen werden.

Die problematischste Aussage in dem Traktat über den auferstandenen Christus ist nach meiner Überzeugung folgender Satz: »Angesichts dieser Zeugnisse ist es unmöglich, die Auferstehung als etwas zu interpretieren, das nicht der physischen Ordnung angehört, und sie nicht als ein geschichtliches Faktum anzuerkennen« (643, S. 198).

Wenn ich die Begriffe »physische Ordnung« und geschichtliches Faktum« im üblichen Sinne verstehe, dann ist dieser Satz eine Häresie, die dem Christentum das Fundament entzieht. Denn was der physischen Ordnung angehört, kann nicht das sein, was Auferstehung Christi meint.

Ohne zu zögern unterstelle ich allerdings, daß solches nicht die Absicht des Katechismus ist. Um so nachdrücklicher muß aber gleichzeitig die Forderung erhoben werden, ein so subtiles und schwieriges Problem weniger mißverständlich zu behandeln. Neben vielen anderen Dogmatikern könnte bei einem solchen Versuch Josef Ratzinger hilfreich sein. In seiner »Einführung in das Christentum«⁶ schreibt er zu der Frage der Auferstehung Christi, daß ein scharfer Kontrapunkt gesetzt werden muß, »der gegenüber einem bloß innerweltlichen, quasi physikalischen Realismus den christlichen Realismus als Realismus jenseits der Physik, als Realismus des Hl. Geistes herausstellt«.

⁶ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, S. 298.

Es war nicht meine Absicht, hier ein fertiges Pauschalurteil über dieses Buch vorzulegen. Durch einen kurzen Einblick in die Methode und anhand eines begrenzten, mir vorgegebenen Themas versuchte ich, Kriterien aufzuzeigen, die Ihnen im Umgang mit dem Katechismus ein eigenes Urteil ermöglichen. Einige Prämissen dazu habe ich angesprochen; die conclusio müssen Sie selbst finden. Diese muß, so hoffe ich, nicht für alle Teile gleich ausfallen! Aber darüber zu sprechen war nicht meine Aufgabe.