

»Der Katechismus der Katholischen Kirche« aus orthodoxer Sicht*

von Theodor Nikolaou, München

Als Papst Johannes Paul II. am 7. Dezember 1992 den neuen »Katechismus der Katholischen Kirche« präsentierte, bezeichnete er seine Veröffentlichung als »eines der größten Ereignisse der jüngsten Kirchengeschichte«¹. Inzwischen haben zahlreiche römisch-katholische Theologen hiezulande durch zum Teil sehr kritische Stimmen die verheißene Bedeutung des Werkes vielfach in Zweifel gezogen. Die »Herder Korrespondenz«² hat sogar nach der Veröffentlichung des Werkes in deutscher Sprache (im Mai 1993) eine »zunehmende religiöse und theologische Polarisierung« zwischen den »Großkritikern« und den »Affirmativen« ausgemacht; von besonderem Interesse ist hierbei folgende Nachricht: »Buchhändler berichten, daß zahlreiche Käufer geradezu entschuldigend an der Kasse darauf hinweisen, man müsse und wolle aus beruflichen Gründen oder allgemeinem Interesse wissen, was drin stehe.«

Angesichts einer solchen ambivalenten innerkatholischen Lage kamen mir zwar Bedenken, ob ich der an mich herangetragenen Bitte um Übernahme dieses Beitrages entsprechen sollte. Aber der tröstliche Gedanke, daß ich aufgrund der Zugehörigkeit zu einer anderen Kirche wohl nicht automatisch Gefahr laufe, zu diesen »bekannten Typen« des »Großkritikers« bzw. des »Affirmativen« hinzugezählt zu werden, hat die Entscheidung erleichtert. Meine Ausführungen enthalten außerdem sowohl Affirmatives als auch Kritisches. Letzterem, den kritischen Anfragen, entnehmen Sie bitte theologisches und vor allem ökumenisches Interesse.

Meine Ausführungen gliedern sich in zwei Teile; der erste Teil trägt den Titel »Vom ›Wesentlichen‹ und dem Umfang der römisch-katholischen Lehre« und wendet sich allgemeinen Gesichtspunkten, insbesondere dem relevanten Aspekt der Katechismusquellen, zu; der zweite Teil behandelt »Einige Spezifika des Katechismus bezüglich der orthodox-katholischen Lehrunterschiede«.

1. Vom »Wesentlichen« und vom Umfang der römisch-katholischen Lehre

Der Katechismus legt, nach eigenen Angaben, »eine organische Synthese der wesentlichen und grundlegenden Inhalte der katholischen Glaubens- und Sittenlehre vor«

* Dieser Artikel ist der unveränderte Text eines Vortrages, der am 13. Januar 1994 im Rahmen der vom »Seminar für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie« der Universität München veranstalteten Ringvorlesung »Der Katechismus der Katholischen Kirche in der Diskussion« abgehalten wurde.

¹ Ulrich Ruh, Ein hoher Anspruch stößt an seine Grenzen. Der neue »Katechismus der katholischen Kirche«, *Herder Korrespondenz* 47 (1993) 25.

² 47 (1993) 329–330.

(Nr. 11)³. Es handelt sich demnach um ein durchaus begrüßenswertes Unterfangen nicht nur für die eigenen Gläubigen, sondern auch für alle Christen. Denn schließlich möchte jeder die »wesentlichen« Lehrinhalte der größten christlichen Kirche kennenlernen. Aber berücksichtigt man den beträchtlichen Umfang des Werkes, insgesamt 717 Seiten (ohne Register), so wird man sich fragen müssen, ob alles, was darin enthalten ist, zum »Wesentlichen« gehören kann. Diese Frage wird noch interessanter, wenn man bedenkt, daß das Wesentliche der christlichen Botschaft in der Alten ungeteilten Kirche in wenigen Sätzen (z. B. in den Taufbekenntnissen) bzw. in den kurzen Formulierungen der Entscheidungen der Ökumenischen Konzile festgehalten wurde. Das beste Beispiel hierfür bildet das Nizäno-Konstantinopolitanum, das heißt jenes Glaubensbekenntnis, welches die Entscheidungen der Ökumenischen Konzile von Nikaia (im Jahr 325) und Konstantinopel (im Jahr 381) umfaßt und auch heute die gesamte Christenheit im Wesentlichen vereint (vgl. Nr. 195).

Andererseits läßt der Katechismus trotz seines Umfangs einige Problemfelder außer acht: Beispielsweise die Evolutionstheorie oder die Frage nach der Existenzberechtigung des Vatikanstaates. Hat aber der heutige Christ mit seinem Demokratieverständnis nicht unbedingt ein Recht darauf, von einem so umfangreichen Katechismus zu erfahren, mit welcher biblischen bzw. theologischen Begründung ein solcher theokratischer Staat aufrechterhalten werden kann?

Ein weiteres grundlegendes Problemfeld, mit dem der Katechismus sich nicht ausreichend auseinandersetzt, ist die Frage nach der Lehrinstanz, welche die »wesentlichen« Inhalte nicht nur des Glaubens, sondern auch der Sittenlehre bestimmt. Der Katechismus setzt in diesem Punkt das römisch-katholische Dogma vom »obersten Lehramt« voraus, das dem Papst zugestanden wird, und nimmt für sich in Anspruch, auch solche Fragen zentral zu regeln, welche z. T. den pastoralen Bedürfnissen der Kirche vor Ort in den verschiedenen Regionen der Welt obliegen. Verlangen aber die Frage etwa der Empfängnisverhütung oder die Problematik der Befreiungstheologie z. B. in Westeuropa nicht eine andere Beurteilung als in Lateinamerika? Jedenfalls hat dieser Sachverhalt dem Katechismus den auch in meinen Augen berechtigten Vorwurf eingebracht, daß er »eine universale Indoktrination in tausend Einzelfragen versucht«⁴.

Mit der Beanspruchung eines »obersten Lehramtes« durch den Papst hängt auch der ebenfalls von römisch-katholischen Theologen stammende Einwand zusammen, daß der Katechismus die »gesicherten Ergebnisse solider wissenschaftlicher Arbeit aller theologischen Disziplinen« nicht berücksichtigt; vor allem gilt dies in bezug auf die »Erkenntnisse der strengen Bibelwissenschaft«, die »einfach de facto ignoriert (werden)«.⁵ Mit diesem Einwand berührt man allerdings aus orthodoxer Sicht ein äußerst delikates und gleichzeitig kompliziertes theologisches Problem. Denn es geht hierbei nicht nur um die Erläuterung und das Begreiflich-Machen des christlichen Glaubens, sondern auch und vor allem um seine Inhalte. Wohl verursacht durch die Überbetonung päpstlicher An-

³ Vgl. auch Nr. 18: Er sei »eine organische Darlegung des ganzen katholischen Glaubens«.

⁴ So z. B. Norbert Greinacher, in: *Süddeutsche Zeitung*, 1.10.1993, S. 13.

⁵ R. Heinzmann, *Zum Menschenbild, zur Debatte* 23/5 (1993) 3.

sprüche, wird im Westen seit Thomas von Aquin⁶ »zwischen einem ›magisterium cathedrae pastoralis‹ und einem ›magisterium cathedrae magisterialis‹ unterschieden, das heißt ... zwischen einem Lehramt der Amtskirche und einem Lehramt der wissenschaftlichen Theologie«⁷. Hält man diese Unterscheidung für stichhaltig, wird man einerseits Verständnis haben müssen für den Vorwurf von Theologen, daß die wissenschaftliche Theologie »im Ganzen draußen vor der Tür!«⁸ geblieben ist. Andererseits aber muß man auch den doktrinären Charakter des Katechismus hinnehmen, wenn »das Lehramt der Amtskirche« letzten Endes dem Papst allein zugestanden wird. Die »apostolische Konstitution ›fidei depositum‹«, welche dem Katechismus vorangeschickt wird, liefert den Beweis dafür, daß der Papst in diesem Katechismus von seinem vermeintlichen Lehramt als »Nachfolger Petri« (S. 34) Gebrauch macht. Er führt aus, daß er den Katechismus »approbiert« und seine »Veröffentlichung ... kraft (seines) apostolischen Amtes« angeordnet habe (S. 33); überdies erklärt er ihn zur »sicheren Norm für die Lehre des Glaubens« und zum »sicheren und authentischen Bezugspunkt für die Darlegung der katholischen Lehre und in besonderer Weise für die Ausarbeitung der örtlichen Katechismen« (S. 34).

Aus der Sicht der orthodoxen Theologie muß man gegen beide Richtungen, das »Lehramt der wissenschaftlichen Theologie« und das »Lehramt der Amtskirche« in ihrer spezifisch römisch-katholischen Ausprägung, schwerwiegende Einwände erheben, denn beide entbehren der biblisch-patristischen Grundlage. Leider kann ich in diesem Zusammenhang auf diesen überaus wichtigen Fragenkomplex nicht näher eingehen. Nur andeutungsweise läßt sich zunächst den Verfechtern eines »Lehramtes der wissenschaftlichen Theologie« sagen, daß die Theologie zwar die Aufgabe hat, den überlieferten Glauben zu reflektieren, nach Möglichkeit einsichtig und verständlich zu machen, daß sie aber gleichzeitig im Dienste dieses Glaubens steht und seine wesentlichen Inhalte (z. B. den Inhalt des Glaubensbekenntnisses) nicht durch wissenschaftliche Erkenntnisse verändern bzw. erweitern oder gar ersetzen darf.

Auch dem sogenannten »Lehramt der Amtskirche« gegenüber muß ich mich hier aus zeitlichen Gründen auf wenige Aussagen beschränken, obwohl dieses für den Katechismus, wie bereits erwähnt, eine grundlegende Rolle spielt. Nach den Worten des Katechismus ist damit insbesondere »das Charisma der Unfehlbarkeit« gemeint, wessen »sich der römische Bischof, das Haupt des Kollegiums der Bischöfe, kraft seines Amtes (erfreut), wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt, eine Lehre über den Glauben oder die Sitten in einem endgültigen Akt verkündet ...« (Nr. 891). Diese Beschreibung des »obersten Lehramtes« (Nr. 891) entstammt dem Vatikanum II (LG 25). Während aber in »Lumen Gentium« der nächste Satz die ausschlaggebenden Worte des Vatikanum I enthält, daß nämlich »daher ... die Definitionen (sc. des Papstes) mit Recht aus sich und nicht erst aufgrund der Zustimmung der Kirche unanfechtbar (heißen)«, fehlen diese im Katechismus. Diese gewiß beabsichtigte Auslassung des berühmten und höchst problematischen Ausdrucks »ex sese, non

⁶ Quaestiones Quodlibetales III, q. 4, a. 1 (9). Vgl. auch W. Schachten, Hirtenamt und Lehramt. Ihre Eigenart und Verbundenheit nach Thomas von Aquin, *Franziskanische Studien* 74 (1992) 1–9.

⁷ Norbert Greinacher, Römisch statt katholisch. Der neue Weltkatechismus ein Desaster, *Süddeutsche Zeitung*, 9./10. Januar 1993, S. 113.

⁸ Ebd.

autem ex consensu Ecclesiae« des Ersten Vatikanums wirkt beim orthodoxen Theologen wohlthuend und ist positiv zu bewerten.

Dadurch wird aber die Frage der Unfehlbarkeit — besser gesagt der Bewahrung und Verteidigung des christlichen Glaubens, welche nach orthodoxem Verständnis dem gesamten Volk der Kirche, Klerus und Laien, obliegt und im Ökumenischen Konzil⁹ ihre höchste Gewährleistung erfährt — leider nicht klarer. Denn das Zitat aus *Lumen Gentium* (25) heißt in seinem weiteren Wortlaut: »Die der Kirche verheißene Unfehlbarkeit wohnt **auch** der Körperschaft der Bischöfe inne, wenn sie das oberste Lehramt zusammen mit dem Nachfolger des Petrus ausübt«, vor allem auf einem Ökumenischen Konzil (LG 25)« (Nr. 891; vgl. auch z. B. Nr. 85 und Nr. 2034 f.). Sieht man zunächst davon ab, daß die Worte »vor allem auf einem Ökumenischen Konzil« im Kontext von *Lumen Gentium* nicht vorkommen und im Grunde eine wertvolle Ergänzung bedeuten, muß man sich gleichzeitig nach dem Sinn des Ausdrucks »auch« in diesem Zitat fragen. Welches ist das genaue Verhältnis zwischen der Unfehlbarkeit des Papstes und der der Bischöfe? Sind die angehängten Worte »vor allem auf einem Ökumenischen Konzil« nicht bedeutungslos, wenn man bedenkt, daß nach geltendem römisch-katholischem Kirchenrecht das Ökumenische Konzil eine Angelegenheit des kanonischen Rechts in der Hand des Papstes darstellt?¹⁰

Diesen Exkurs über die Unfehlbarkeit könnte man wegen der immensen Bedeutung des Themas in seiner Beziehung zum Katechismus weiter ausführen. Ich will ihn aber mit folgender Frage abschließen: Setzt die Tatsache, daß ein so umfangreiches Werk vom Papst zu einer »sicheren Norm für die Lehre des Glaubens« erklärt wird, nicht vielleicht sein »oberstes Lehramt« aufs Spiel?¹¹

Diese und ähnliche kritische Fragen betreffen das »Lehramt« des Papstes als Quelle des Katechismus, das der alten Kirche und dementsprechend der orthodoxen Theologie und Kirche unbekannt ist. Dagegen finden die »Heilige Schrift und die apostolische

⁹ Vgl. Näheres zu dieser Problematik aus orthodoxer Sicht: B. Bobrinskoy – O. Clément – B. Fize – J. Meyendorff (Hgg.), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961. Stylianos Harkianakis, *Περὶ τὸ ἀλάθητον τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Θεολογίᾳ*, Athen 1965. Chrys. Konstantinidis, *Autorität in der orthodoxen Kirche*, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 31–47. Th. Nikolaou, *Zur »Theologie« des Ökumenischen Konzils am Beispiel des Konzils von Konstantinopel (381)*, in: *Μνήμη Συνόδου Ἀγίας Β' Οἰκουμένης*, Thessaloniki 1983, S. 289–309. Ders., *Lehramt kirchliches*, II. Orth. Theol., in: *Marienlexikon*, hrsg. von R. Bäumer – L. Scheffczyk, Bd. 4, St. Ottilien 1992, S. 85–87.

¹⁰ Dies ergibt sich sowohl aus dem alten (can. 222–229), als auch dem neuen Codex Iuris Canonici von 1983 (can. 336–341). Nach dem neuen Codex sind Ökumenische Konzile Versammlungen von Bischöfen und »einigen anderen, die nicht Bischöfe sind« und »(können) von der höchsten Autorität der Kirche (sc. dem Papst) berufen werden« (can. 339 – § 2); es steht »allein dem Papst ... zu, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, ihm persönlich oder durch andere vorzusitzen, ebenso das Konzil zu verlegen, zu unterbrechen oder aufzulösen und dessen Dekrete zu genehmigen« (can. 338 – § 1); »Wenn im Verlauf des Konzils der Apostolische Stuhl vakant wird, ist das Konzil von Rechts wegen unterbrochen, bis der neue Papst dessen Fortführung angeordnet oder es aufgelöst hat« (can. 340).

¹¹ Noch zwei weitere Fragen: Hat Johannes Paul II. das französische Original so genau studiert, daß er diese Aussage machen kann? Wie verhält es sich zwischen dem »obersten Lehramt« der Römisch-katholischen Kirche und der Zusicherung von Kardinal Ratzinger, daß »keine Zeile dieses Textes ... in Rom geschrieben worden« sei? (Joseph Ratzinger, *Ein Katechismus für die Weltkirche? Eine Stellungnahme*, *Herder Korrespondenz* 44, 1990, 341–343). Vgl. auch I. Baumer, *Der »Katechismus der katholischen Kirche«*, *IKZ* 83 (1993) 193–232, hier S. 199; in den Anmerkungen dieses Aufsatzes findet man weitere Literaturhinweise.

Überlieferung«, welche in der Konstitution »Fidei depositum« als weitere Quellen des Katechismus genannt (S. 32 und 34) und im Text laufend zitiert werden, aus orthodoxer Sicht selbstverständlich prinzipiell volle Zustimmung. In der Tat setzt sich der Katechismus im großen und ganzen aus Zitaten dieser »drei« Quellen zusammen. Besonders erfreulich ist es, daß die allermeisten Zitate aus der Heiligen Schrift stammen: Von den zweiundfünfzig Seiten, die das »Register der zitierten Stellen« (S. 719–770) umfaßt, erstrecken sich die Bibelverweise auf dreißig Seiten! Dies darf man nicht aus den Augen verlieren, auch wenn die Bibelzitate im Text des Katechismus vom Umfang her sich bei weitem nicht mit den übrigen Zitaten vergleichen lassen.

Die Lektüre des Katechismus, aber auch das Register der zitierten Stellen verdeutlichen die Gewichtung und die Relation der einzelnen Quellen zueinander aus römisch-katholischer Sicht, die sich aber bekanntlich mit der orthodoxen nicht deckt. Die zitierten Stellen aus »Päpstlichen Dokumenten« nehmen etwa dreieinhalb Seiten des Registers in Anspruch (S. 755–759). Dabei ist es bezeichnend für die Entwicklung des Papsttums, daß »päpstliche« Zitate aus dem ersten Jahrtausend kaum ein Siebtel der Gesamtzahl ausmachen. Einige weitere Beobachtungen im Hinblick auf die Zitierung aus der Überlieferung: Die Zitate aus den Entscheidungen der sieben gemeinsamen Ökumenischen Konzile nehmen trotz der unbestreitbaren Höherwertigkeit dieser Konzile gegenüber den westlichen Generalsynoden späterer Zeit einschließlich des Vatikanum II den bescheidenen Umfang von eins zu vierzehn ein. Ähnlich verhält es sich bei den kirchlichen Schriftstellern und Kirchenvätern des ersten Jahrtausends. Allein die Verweise auf den heiligen Augustin wiegen zahlenmäßig fast alle Zitate aus den Werken griechischer Schriftsteller und Kirchenväter auf (im Vergleich machen sie etwa drei Viertel aus). Ganz zu schweigen ist in diesem Zusammenhang davon, daß Kirchenväter und Theologen der Orthodoxen Kirche aus dem zweiten Jahrtausend gar nicht vorkommen. Dies ist selbstverständlich das gute Recht der Verfasser, da sie den Auftrag hatten, einen Katechismus der Römisch-katholischen Kirche anzufertigen. Man wird sich aber in einer Zeit der allseits ersehnten ökumenischen Annäherung fragen müssen, ob eine Art Zensur der christlichen Überlieferung bezüglich der »wesentlichen« Lehrinhalte die gesamte Christenheit nicht in eine Sackgasse führt; ob man sich nicht zumindest damit hätte auseinandersetzen sollen; ob schließlich der Anspruch der Römisch-katholischen Kirche, »katholisch« nicht nur im Sinne des universalen Anspruchs, sondern auch im Sinne der qualitativen Katholizität zu sein, nicht Gefahr läuft, das eigene Sonderlehrgut zu verabsolutieren.

Meine Bemerkungen über die ungleiche Behandlung der kirchlichen Überlieferung in bezug auf die griechischen Kirchenväter und entsprechend auf die Bedeutung der griechischen Kultur für das Christentum sollen auch herausstellen, daß die entgegengesetzte Kritik mancher römisch-katholischer Theologen an dem Katechismus aus der Sicht eines orthodoxen Theologen nicht zutrifft. So z. B., wenn Norbert Greinacher meint, daß der Katechismus eine Sicht der Kirche vermittelt, welche »auf einer statischen, hellenistischen Sicht von Gott und Mensch und Welt (beruht)«¹². Die Lehre des Katechismus über

¹² Norbert Greinacher, Römisch statt katholisch. Der neue Weltkatechismus ein Desaster, *Süddeutsche Zeitung*, 9./10. Januar 1993, S. 113.

die Kirche ist eindeutig durch die Entwicklung der lateinischen Kirche nach dem achten Jahrhundert bestimmt. Denn die Ekklesiologie der griechischen Kirchenväter setzt das biblische Verständnis von der Existenz der Einzelkirchen fort und hat das Pentarchiesystem bzw. die autokephale Struktur der Orthodoxen Kirche hervorgebracht. Der durch Alexander den Großen begonnene Hellenismus mit seinem übernationalen und multikulturellen Charakter hat dem Christentum zu seinem Universalismus und der christlichen Lehre zum geeigneten sprachlichen Gewand und Instrumentarium verholfen. Dies ist ein geschichtliches Faktum, an dem man heute nichts ändern kann. Die spätere Existenz des Christentums »in der keltischen, germanischen, slawischen und ägyptischen Kultur«, von der Greinacher¹³ spricht, knüpft zweifelsohne an die erste grundlegende und unüberholbare Inkulturation und Verbindung des Christentums mit dem Hellenismus an. Auch dies bleibt ein geschichtliches Faktum. Als Fazit muß man feststellen, daß das »Traditionsargument« an sich nicht falsch ist, wie der Einwand von Johannes Gründel¹⁴ lautet, wohl aber seine einseitig selektive Verwendung.

Das »Wesentliche« der römisch-katholischen Lehre legt der Katechismus in vier Teilen dar. Während im ersten Teil die grundlegenden Glaubensfragen von der Heiligen Trinität bis zum Leben nach dem Tode entsprechend dem Aufbau des Glaubensbekenntnisses behandelt werden (S. 44–301), befassen sich die drei weiteren Teile im Grunde mit einem Thema, mit »dem Leben in Christus«. Es ist deshalb nach patristischer und orthodoxer Auffassung¹⁵ nicht ganz einsichtig, warum diese Überschrift nur dem »Dritten Teil« (S. 453–639) gegeben wird, während »Die Feier des christlichen Mysteriums« (Zweiter Teil, S. 303–451) und »Das christliche Gebet« (Vierter Teil, S. 641–717) durch ihre gesonderte Abhandlung als nicht feste Bestandteile des Lebens in Christus erscheinen. Unabhängig von dieser eher systematischen Anmerkung muß ich mit Freude feststellen, daß der Katechismus — wie es auch nicht anders zu erwarten war — keine Neuerungen enthält. Wenn es um kritische Fragen geht, gibt er im Grunde die Aussagen des Zweiten Vatikanums wieder. Dies trifft auch auf seine Ausführungen im Hinblick auf die Orthodoxe Kirche zu. Mit diesen letzten Bemerkungen gehe ich zum zweiten Teil der Ausführungen über.

2. Einige Spezifika des Katechismus bezüglich der orthodox-katholischen Lehrunterschiede

Betrachtet man den Katechismus aus der Perspektive der althergebrachten Lehrunterschiede zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, so beinhaltet er

¹³ Ebd.

¹⁴ Johannes Gründel (Hilfe oder Hindernis? zur Debatte 23/5, 1993, 6) bezeichnet die Vorgehensweise des Katechismus als Vorbringen eines »Autoritäts- und Traditionsargumentes«.

¹⁵ Vgl. Röm 6,10–11; Gal 2,20; 2 Tim 3,12. Siehe auch die vielen patristischen Belege bei G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1982, s.v. ζωή E und F (S. 594–595). Bezeichnend ist hierfür das Werk Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς (Vom Leben in Christus) von Nikolaos Kabasilas (PG 150, 493–725), in dem insbesondere die Bedeutung der Initiationssakramente (Taufe, Salbung und Eucharistie) dargelegt wird; vgl. auch die deutsche Übersetzung: E. v. Ivanka (Hg.), Nikolaos Kabasilas. Das Buch vom Leben in Christus, aus dem Griech. übers. v. G. Hoch, Freiburg 1991.

in der Tat »keine Neuerungen«. Dies ist auf jeden Fall sehr positiv zu verstehen, weil der klassische Vorwurf der orthodoxen Theologen gegen die Römisch-katholische Kirche darin besteht, daß sie in einigen Lehrpunkten die gemeinsame altkirchliche Tradition verlassen habe und »Neuerungen« (νεωτερισμοί, καινοτομίες) anhänge. Vergleicht man die hier gemeinten römisch-katholischen »Neuerungen« mit der gesamten Lehre der Kirche, wird man zunächst folgende von Papst Paul VI. stammende Aussage des Katechismus begrüßen: In Nr. 838 heißt es, daß »die Gemeinschaft mit den *orthodoxen Kirchen* so tief (ist), »daß ihr nur wenig fehlt, um zu der Fülle zu gelangen, die zu einer gemeinsamen Feier der Eucharistie des Herrn berechtigt«. Gleichzeitig wird man aber festhalten müssen, daß das, was aus der Sicht des Papstes und entsprechend des Katechismus als »nur wenig« bewertet wird, im Sinne des obengenannten Vorwurfs und in den Augen orthodoxer Theologen als »zu viel« erscheint.

Unabhängig von dieser perspektivisch bedingten Beurteilung der Lehrunterschiede wird man aus orthodoxer Sicht im Katechismus auch Ansätze entdecken, die Grund zu Hoffnung und Optimismus geben.

Ich möchte diesen Aspekt nicht vom äußeren Rahmen her, das heißt von der ökumenisch unvergleichlich positiveren Behandlung der Orthodoxen Kirche gegenüber den aus der Reformation hervorgegangenen »kirchlichen Gemeinschaften« im Katechismus (vgl. z.B. Nr. 1399 und 1400) beurteilen. Vielmehr reizt es mich, das Herz der römisch-katholischen Ekklesiologie anzusprechen. Diesbezüglich hält sich der Katechismus an die Lehre von »Lumen Gentium 8« des Zweiten Vatikanums: Die »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche«, »in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in [subsistit in] der katholischen Kirche, die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird« (Nr. 816). In diesem Abschnitt interessiert mich wiederum weniger der Alleinanspruch der Römisch-katholischen Kirche, »die einzige Kirche Christi« zu sein, zumal auch die Orthodoxe Kirche denselben Absolutheitsanspruch erhebt. Besondere Aufmerksamkeit verdient vielmehr die Frage, worauf die Kirche aufgebaut wird. Sowohl am Anfang dieses Abschnittes als auch an anderen Stellen des Katechismus wird ausgesagt, daß die Kirche »auf Petrus gebaut« wurde (Nr. 552 ff.; vgl. auch Nr. 880 ff.). Dies ist die bekannte ekklesiologische Position der Römisch-katholischen Kirche.

Diese Position wird herkömmlicherweise vor allem mit den Versen Mt 16,16 ff. begründet. Römisch-katholischerseits vertritt man hierbei die These, daß »der Fels«, von dem in Mt 16,18 die Rede ist und auf den Jesus Christus seine Kirche baut, der heilige Apostel Petrus sei. Daraus leitet man bekanntlich eine vermeintliche Sonderstellung Petri im Apostelkollegium und dementsprechend einen universellen Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom her. Dagegen hat man bereits in der Alten Kirche unter dem Begriff »Fels« dieses Verses nicht den Apostel, sondern sein Bekenntnis »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes« verstanden¹⁶. Von daher lehrt die Orthodoxe Kirche, daß

¹⁶ Diese Auslegung stammt aus der antiochenischen Schule; siehe *Johannes Chrysostomos*, In Matth. 54,2: PG 58, 534 f: »Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, d.h. auf den **Glauben** deines **Bekenntnisses**«. Vgl. auch [*Johannes Chrysostomos*], In Pent. 1: PG 52, 806: »Er hat nicht 'auf Petrus' gesagt; auch nicht auf den Menschen, sondern auf den Glauben hat er (sc. Christus) seine Kirche gebaut. Und was ist der Glaube: Du bist Christus ... « Vgl. dazu *J. Ludwig*, Die Primatsworte Mt. 16,18.19 in der altchristl. Exegese,

Jesus Christus seine Kirche auf diesem Bekenntnis aufbaut, welches in der Tat den Kern seiner frohen Botschaft ausmacht. Überraschenderweise fährt Nr. 424 des Katechismus, wo dieses Bekenntnis angeführt wird, mit den Worten fort: »Auf den Felsen dieses Glaubens, den der hl. Petrus bekannte, hat Christus seine Kirche gebaut (Mt 16,18; Leo d. Gr., serm. 4,3; 51,1; 62,2; 83,3).« Diese Auslegung ist sehr begrüßenswert, weil sie zweifelsohne einen überaus wichtigen neuen ekklesiologischen Ansatz enthält. Dieser Ansatz deckt sich völlig mit der altkirchlichen Praxis und der orthodoxen Auffassung, daß es in der Kirche Christi nur einen Ehren-, aber keinen Jurisdiktionsprimat gibt. Die in den Katechismus aufgenommene Auslegung hilft somit entscheidend, den hauptsächlichen Lehrunterschied zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche aus der Welt zu schaffen: Es handelt sich dabei um die Papstdogmen, den »universellen Jurisdiktionsprimat« und die »Unfehlbarkeit«, welche selbst nach den Worten von Papst Paul VI. »ohne Zweifel das schwierigste Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus«¹⁷ darstellen. Sie sind wirklich der Prüfstein der orthodox-katholischen Beziehungen, weil sie auf radikale Weise die Fundamente des Kirchenverständnisses berühren. Diesen Dogmen gegenüber lehrt die Orthodoxe Kirche erstens die Gleichheit aller Bischöfe und ihre Kollegialität und zweitens, daß die höchste Lehrautorität (ἀθροevρία) der Kirche, wie bereits ausgeführt, beim Ökumenischen Konzil liegt.

Ein weiterer zunächst positiver Ansatz des Katechismus betrifft die Frage der Gotteserkenntnis und der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Er zitiert nämlich jene patristische Unterscheidung zwischen »Theologia« und »Oikonomia« (Nr. 236); in der patristischen Terminologie heißt es genauer zwischen dem »Dogma der Theologie« (gemeint ist die Gottes- und Trinitätslehre) und dem »Mysterium der Oikonomia« (worunter das Geheimnis des Heilsplanes zu verstehen ist). Die Kirchenväter von Gregor dem Theologen und Basileios dem Großen bis zu Maximos dem Bekenner, Johannes Damaskenos, Theodoros Studites, Gregorios Palamas usw., die diese biblisch begründete Unterscheidung machen¹⁸, lehren gleichzeitig, daß das Dogma der Theologie, d.h. Gott in seinem inneren Leben, in seinem Wesen, dem menschlichen Begreifen unzugänglich ist und wir uns deshalb in erster Linie mit apophatischen Kategorien darüber begnügen (unkörperlich, unbeschreibbar, unsichtbar, immateriell, ohne Gestalt etc.). Während das Wesen Gottes unbegreiflich bleibt, bezieht sich die menschliche Gotteserkenntnis nach dem klassischen Ausdruck von Basileios dem Großen auf das Wirken Gottes, auf seine mannigfachen »Energien«, die »auf uns herabsteigen«¹⁹. Dies bedeutet, daß unsere Gotteserkenntnis sich auf das »Mysterium der Oikonomia« erstreckt (vgl. auch Nr. 39 ff.). Indem der Katechismus aber diese letztere Unterscheidung zwischen der Wesenheit und den

Münster 1952, S. 53 ff. Auf S. 55 bemerkt Ludwig mit Recht, daß die Homilie In Pentecosten dem Chrysostomos »irrig zugeschrieben« wurde. Siehe dazu J. A. de Aldama, Repertorium Pseudochrysostomicum, Paris 1965, S. 133, 353.

¹⁷ Information Service, 1967/2, S. 4 f.

¹⁸ Vgl. Gregor der Theologe, Or. 38, 8: PG 36, 320 B. Basileios der Große, Adv. Eunomium 2, 3: PG 29, 577 A. Maximos der Bekenner, Disputatio cum Pyrrho: PG 91, 348 C. Johannes Damaskenos, De fide orth. 1, 2: Kotter II, 8. Theodoros Studites, Ant. I, 2: PG 99, 329 C ff. Ant. II, 4: PG 99, 353 D. Ant. III, 3: PG 99, 428 B. Refutatio: PG 99, 453 B. 456 BD. Problemata: PG 99, 484 C. Adv. icon.: PG 99, 496 D f. Ep. II, 158: PG 99, 1493 D f.

¹⁹ Basileios der Große, Epist. 234, 1: PG 32, 869 AB.

Energien Gottes nicht anwendet, werden letzten Endes Aussagen gemacht, die problematisch sind: daß z. B. »die Werke Gottes uns sein inneres Wesen (offenbaren)« (Nr. 236; richtig dagegen Nr. 237: Gott habe »in seinem Schöpfungswerk und in seiner Offenbarung im Laufe des Alten Bundes Spuren seines trinitarischen Wesens hinterlassen. Aber sein innerstes Wesen als heilige Dreifaltigkeit stellt ein Geheimnis dar, das der Vernunft nicht zugänglich ist und vor der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Sendung des Heiligen Geistes auch dem Glauben Israels unzugänglich war«).

Mit der Erkenntnis Gottes hinsichtlich seines inneren Wesens hängt auch die traditionelle Lehrdifferenz zwischen Ost- und Westkirche vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater »und vom Sohn« zusammen, welche allgemein unter dem Stichwort »filioque« bekannt ist. Der Katechismus nennt zwar in diesem Kontext (Nr. 248) die einzige neutestamentliche Stelle, welche ausdrücklich vom Ausgang (ἐκπόρευσις) des Heiligen Geistes vom Vater spricht (Joh 15,26: »der vom Vater ausgeht«); ebenfalls ringt er sich zu der Aussage durch: »Das *filioque* kam im Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) nicht vor ... Die von der lateinischen Liturgie vorgenommene Einfügung des »filioque« in das Credo von Nizäa-Konstantinopel (sc. zwischen dem 8. und dem 11. Jahrhundert) stellt jedoch noch heute einen für die orthodoxen Kirchen strittigen Punkt dar« (Nr. 247); und kommt schließlich zum Ergebnis: »Werden diese berechtigten, einander ergänzenden Sehweisen (sc. die östliche und die lateinische) nicht einseitig überbetont, so wird die Identität des Glaubens an die Wirklichkeit des einen im Glauben bekannten Mysteriums nicht beeinträchtigt« (Nr. 248). Eine eingehende Auseinandersetzung mit diesem Fragenkomplex ist an dieser Stelle nicht möglich. Es genügen hier wohl folgende drei kritische Fragen: 1. Ist die »östliche Tradition« durch den Verweis auf die Konstitution »Ad Gentes« (2) des Zweiten Vatikanums richtig dargelegt? 2. Kann man von zwei berechtigten »Sehweisen« sprechen, wenn die eine Seite sich auf das Zeugnis von Joh 15,26 und die Entscheidung eines in Ost und West anerkannten Konzils stützen kann, während die andere lediglich nachträgliche und sekundäre Belege zugrundelegt? 3. Warum streicht die Römisch-katholische Kirche nicht diese spätere Einfügung aus dem Credo und entschärft dadurch die Kontroverse?²⁰

Auch bei den übrigen Lehrunterschieden zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche hält sich der Katechismus an die späteren, im Westen aufgekommenen Sonderlehren. So vertritt er beispielsweise die Auffassung, daß die »unbefleckte Jungfrau von jedem Makel der Erbsünde bewahrt (wurde)« (Nr. 966; das Zitat stammt aus LG 59), obwohl es diesem Dogma der unbefleckten Empfängnis an jeglicher biblisch-patristischen Begründung mangelt. Ähnlicherweise wird auch die leibliche Aufnahme der heiligen Jungfrau in die himmlische Herrlichkeit postuliert; sie sei, heißt es, »eine einzigartige Teilhabe an der Auferstehung ihres Sohnes und eine Vorwegnahme

²⁰ Zumindest hätte man in diesem Punkt den Text der Gemischten Internationalen Orthodox-Katholischen Kommission, den sie in München 1982 erstellt hat, stärker berücksichtigen können: »Ohne daß wir jetzt auch noch die Schwierigkeiten lösen wollten, die zwischen Ost und West hinsichtlich der Beziehung von Sohn und Geist bestehen, können wir schon gemeinsam sagen, daß dieser Geist vom Vater als der einzigen Quelle in der Dreieinigkeit ausgeht (Joh 15,26) und für uns zum Geist unserer Sohnschaft geworden ist (Röm 8, 15), weil er auch der Geist des Sohnes ist (Gal 4,6), uns in besonderer Weise in der Eucharistie durch den Sohn, auf dem er in der Zeit und in der Ewigkeit ruht (Joh 1,32), mitgeteilt wird« (OFo 3, 1989, 221).

der Auferstehung der anderen Christen« (Nr. 966). Interessanterweise führen die Verfasser im Anschluß an diese Stelle das Apolytikion vom orthodoxen Fest der Entschlafung Mariens am 15. August als Beleg an. Aber die Übersetzung gibt leider den zweiten und entscheidenden Teil des Originals nicht getreu wieder. Hier zunächst die Übersetzung des Katechismus: »Bei deiner Niederkunft hast du die Jungfräulichkeit bewahrt, bei deinem Entschlafen hast du die Welt nicht verlassen, o Mutter Gottes. Du bist zurückgekehrt zum Quell des Lebens, die du den lebendigen Gott empfindest und durch deine Gebete unsere Seelen vom Tod befreien wirst« (Nr. 966). Im Original lautet der zweite Teil dieses Hymnus: »Du bist ins Leben übergegangen (μετέστης πρὸς τὴν ζωὴν), die du Mutter des Lebens (sc. Jesu Christi) bist (μήτηρ ὑπάρχουσα τῆς ζωῆς) und du befreist durch deine Fürbitten unsere Seelen vom Tod (καὶ ταῖς πρεσβείαις ταῖς σοῖς λυτρούμενη ἐκ θανάτου τὰς ψυχὰς ἡμῶν)«. Der Hymnus drückt den tiefen Glauben und die absolute Zuversicht der Gemeinschaft der Gläubigen aus, daß die Mutter Gottes des Heils teilhaftig wurde. Das Verb μετέστης und das daraus abgeleitete Substantiv »μετάστασις« bedeuten in der griechischen Patristik so viel wie die übrigen und zur Bezeichnung des Todes aller Gläubigen geläufigen Ausdrücke: z. B. κοίμησις (Entschlafung), ἔξοδος (Ausgang), ἐκδημία (Weggang), μετάβασις (Gehen an einen anderen Ort). Er bedeutet keinesfalls »leibliche Aufnahme«. In einem anderen Hymnus desselben Festes wird dies klar ausgedrückt; dort werden Maria die Worte in den Mund gelegt: »Ihr Apostel, die ihr euch hier, am Orte Gethsemane, von den Weltenden versammelt habt, beerdigt meinen Leib, und du, mein Sohn und mein Gott, nimm meinen Geist auf« (Exaposteilarion des Festes der Entschlafung). Die hier beschriebene Szene deckt sich auch völlig mit dem beliebten ikonographischen Motiv zur Darstellung des Festes der Entschlafung in der Orthodoxen Kirche.

Es ist nicht möglich, hier weitere Beispiele aus den in der Kirchengeschichte aufgetretenen Streitpunkten zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche anführen und besprechen zu wollen. Außerdem sind einige dieser Lehrdifferenzen theologisch betrachtet von völlig untergeordneter Bedeutung. Erwähnenswert scheint mir trotzdem, daß der Katechismus zum einen an einigen dieser Lehrunterschiede in ihrer lateinischen, erst später aufgekommenen Sicht festhält: z. B. in bezug auf das Fegefeuer (Nr. 1030 ff.); den Begriff der »Erbsünde« (Nr. 396 ff); daß die Wandlung der Gaben »im *Einsetzungsbericht*« stattfindet (Nr. 1353); bezüglich der Verehrung der geweihten Gaben »auch außerhalb der Meßfeier« (Nr. 1378) etc. Zum anderen versuchen die Autoren des Katechismus ganz offensichtlich, manche Akzente zu setzen, die der Praxis der Alten und entsprechend der Orthodoxen Kirche nahekomen; so heben sie beispielsweise die theologische Bedeutung und den Zusammenhang der drei Initiationssakramente (Taufe, Firmung und Eucharistie) als »die *Grundlagen* des ganzen christlichen Lebens« hervor (Nr. 1212); sie meinen auch, daß die Taufe »am ausdrucksvollsten ... durch dreimaliges Eintauchen in das Taufwasser vollzogen (wird)« (Nr. 1239); sie erwähnen, daß in der Ostkirche das Sakrament der Ehe »durch den Priester oder Bischof gespendet (wird)«, während in der »lateinischen Kirche ... man allgemein der Auffassung (ist), daß die Brautleute selbst als Übermittler der Gnade Christi einander das Ehesakrament spenden« (Nr. 1623); oder sie übernehmen die für die sogenannte eucharistische Ekklesiologie bezeichnende orthodoxe Ansicht, daß »die Eucharistie ... die Kirche (baut)« (Nr. 1396 und 1407).

Das letzte Beispiel, das ich hier anführen möchte, betrifft den Zölibat: »Mit Ausnahme der ständigen Diakone werden alle geweihten Amtsträger der lateinischen Kirche normalerweise aus den gläubigen Männern gewählt, die zölibatär leben ...« (Nr. 1579). Es ist zunächst positiv zu werten, daß die Römisch-katholische Kirche durch die Einführung der verheirateten »ständigen Diakone« das Problem des Zölibats etwas gemildert hat. Den zitierten Worten des Katechismus entnimmt man überdies, daß der Klerus »normalerweise« aus den Zölibatären berufen wird. Bedeutet der Begriff »normalerweise«, daß man vielleicht den Zölibat lockern möchte? Wenn dies der Fall ist, warum sagt man es nicht deutlicher? Was soll vor allem die geschichtlich unzutreffende Äußerung im nächsten Absatz (Nr. 1580), daß in den Ostkirchen »seit Jahrhunderten eine andere Ordnung (gilt)«, die »schon seit langem als rechtmäßig erachtet (wird)«? Wer hat denn den Pflichtzölibat eingeführt und welche ist die gemeinsame ältere Praxis der Kirche?

* * *

Will man abschließend eine Gesamtbetrachtung und -würdigung des »Katechismus der Katholischen Kirche« anhand der obigen Erörterungen liefern, so lassen sich folgende zwei Feststellungen machen:

1. Man geht wohl nicht fehl, wenn man das Pontifikat von Papst Johannes Paul II. als eine entscheidende Entwicklungsphase der Römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beurteilt. Das Besondere dieser Entwicklung liegt in einer Konsolidierung und festeren Anbindung der Römisch-katholischen Kirche an Rom und das Papsttum. Damit sind nicht so sehr die Bischofsernennungen, die Visitationsreisen des Papstes in die ganze Welt, der neue Theologeneid und ähnliches gemeint. Die Besonderheit dieser Entwicklung ergibt sich vielmehr aus der Konstitution »Fidei depositum«, in der Papst Johannes Paul II. selbst diesen Katechismus als »einen sehr wichtigen Beitrag zum Werk der Erneuerung des gesamten kirchlichen Lebens« bezeichnet (S. 31). Im Hinblick auf diese »Erneuerung«, d.h. Regelung des gesamten kirchlichen Lebens von Rom aus, nennt er im selben Atemzug auch die zwei weiteren Werke seines Pontifikats, den neuen »Codex Iuris Canonici« von 1983 und den neuen, zum ersten Mal in der Kirchengeschichte konzipierten, »Codex canonum ecclesiarum orientalium« von 1990.

2. Der neue Katechismus enthält aus orthodoxer Sicht viel Begrüßenswertes und Erfreuliches, welches in einem Vortrag nicht alles erwähnt und erst recht nicht angemessen gewürdigt werden kann. Die Beispiele, welche behandelt wurden, haben gezeigt, daß er in bezug auf die orthodox-katholischen Beziehungen zwar nichts grundlegend Neues enthält, daß er aber doch einige wichtige positive Ansätze, wie z. B. die Auslegung von Mt 16,16 ff. (Nr. 424) aufweist, die konsequent weiter vertieft werden sollten. Was hierbei sehr hilfreich sein könnte, ist eine stärkere Berücksichtigung der gemeinsamen altkirchlichen Überlieferung, zumal diese die beiden Schwesterkirchen aufs engste verbindet und somit für die Verwirklichung der ersehnten Wiedervereinigung sehr förderlich ist.