

## Thema

### Das Ganze der Moral im Katechismusformat

#### Eine Analyse des dritten Teils »Leben in Christus« des neuen Weltkatechismus

##### 1. Aus dem kirchenpolitischen Blickwinkel

Das Erscheinen eines »Katechismus der Katholischen Kirche« (im folgenden abgekürzt: KKK) im Jahr 1992 (deutsch: 1993) ist bereits als solches als kirchenpolitisches Ereignis zu werten. Denn der letzte gesamtkirchliche Katechismus ist der Catechismus Romanus, erschienen im Jahr 1566, der vom Konzil von Trient in Auftrag gegeben worden war. Auch wenn der neue Katechismus sich nicht dem Auftrag eines Konzils verdankt, versteht er sich als Instrument zur Erneuerung des kirchlichen Lebens, wie sie vom II. Vatikanum gewollt und eingeleitet wurde (vgl. Apostolische Konstitution »Fidei depositum«: KKK S. 31).

Katechismen sind nicht einfach irgendwelche theologischen Bücher, die zum Glauben hinführen oder diesen im Überblick darstellen wollen. Im Unterschied zum Genus des Sach- bzw. Lehrbuchs sind sie – wenigstens seit Martin Luther

– ein offizielles Buch der Kirche, in dem diese ihr Verständnis von Glauben formuliert und als Bezugstext für jede Unterweisung verbindlich macht. Dieser Anspruch auf Authentizität und Verbindlichkeit wird auch bezüglich des neuen Katechismus ausdrücklich und unumwunden erhoben. In der Apostolischen Konstitution, die ihm vorangestellt ist, sagt der Papst: »Der »KKK«, ... dessen Veröffentlichung ich kraft meines apostolischen Amtes anordne, ist eine Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre, wie sie von der Heiligen Schrift, der apostolischen Überlieferung und vom Lehramt der Kirche bezeugt oder erleuchtet wird. Ich erkenne ihn als gültiges und legitimes Werkzeug im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft an, ferner als sichere Norm für die Lehre des Glaubens.« (Fidei depositum: KKK S. 33f.)

In seiner Architektur folgt der neue Katechismus demselben Schema, das

der Catechismus Romanus, aber zuvor auch schon Luther gewählt hatte: die Artikel des Glaubensbekenntnisses (und zwar des Apostolischen), die Sakramente, die Zehn Gebote, die Bitten des Vaterunser. Dieses Schema hat eine lange Tradition, die über die religiöse Unterweisung im Mittelalter bis in die altkirchliche Taufvorbereitung zurückreicht. Seine Funktion bestand damals allerdings mehr darin, die Inhalte selbst zu benennen, die ein Christ unbedingt kennen müsse. Erst in den gedruckten Katechismen gewann das Schema auch die Aufgabe, den Gesamtstoff des Glaubens zu gliedern. Eine interessante Modifikation des in diesem Sinne klassischen Schemas nimmt der neue Katechismus insofern vor, als er der Behandlung der einzelnen Elemente eines Komplexes jeweils einen ausführlichen allgemeinen Teil vorschaltet: der Erörterung des Glaubensbekenntnisses eine Abhandlung über Glauben und Offenbarung, den Ausführungen über die sieben Sakramente einen Abschnitt über Liturgie, der Explikation der Zehn Gebote einen Teil über die Berufung des Menschen (der thematisch weitgehend das enthält, was man in der universitären Terminologie »allgemeine« bzw. »Fundamentalmoral« nennt) sowie der Auslegung der Vaterunser-Bitten Ausführungen über das Gebet. Eine weitere, zunächst formale Eigenheit dieses Katechismus gegenüber anderen Büchern dieser Gattung besteht in der großen Menge an Zitaten aus Bibel, kirchlichen Dokumenten, Liturgie und kirchlichen Schriftstellern<sup>1</sup>, die in den Text eingefügt sind, ohne daß sie in ihrem Entstehungskontext näher erläutert, in ihrer Funktion präzisiert oder in ihrer Wichtigkeit erkennbar differenziert würden.

Welchen Einschätzungen der aktuellen kirchlichen Situation verdankt sich das Vorhaben, einen Katechismus verfassen zu lassen, und welche Erwartungen verbinden sich mit der konkreten Ausführung im »KKK«? Auf diese Frage geht der Katechismus explizit nicht ein. Gleichwohl kann man der Antwort auf die Spur kommen, wenn man der Vorgeschichte nachgeht und den Kontext beachtet, in dem dieses Buch steht. Die Vorgeschichte ist nämlich insofern aufschlußreich, als der Wunsch, einen Weltkatechismus zu erstellen, erst seit der Bischofssynode von 1985 zum Programm wurde<sup>2</sup>; und dies, obschon die Thematik Erneuerung der Katechese bei der Vorbereitung des II. Vaticanum, bei der Verfertigung und Beratung seiner Dokumente und auch in der Zeit zwischen Konzil und Bischofssynode von 1985 eine wichtige Rolle spielte. Zum letztgenannten Zeitpunkt lagen allerdings bereits die ersten Ergebnisse der Bemühungen um regionale bzw. na-

tionale Katechismen bzw. Glaubensbücher vor, so (nach dem schon unmittelbar nach Ende des II. Vaticanum erschienenen, weltweit beachteten Holländischen Katechismus) für Italien, für Frankreich, für Belgien und für Deutschland. Solche regionalen Katechismen waren schon von den mit der Vorbereitung des Konzils befaßten Kommissionen befürwortet worden, in ausdrücklicher Abgrenzung von Vorschlägen eines welteinheitlichen Katechismus. Auch das vom Konzil in Auftrag gegebene, 1971 erschienene »Direktorium für die katechetische Unterweisung des christlichen Volkes« und das die Anregungen der Bischofssynode von 1977 verarbeitende Apostolische Schreiben »Catechesi tradendae« von 1979 fordern nur zur Schaffung regionaler Katechismen auf, die – freilich in Übereinstimmung mit dem Apostolischen Stuhl – den kulturellen Gegebenheiten und den verschiedenen Altersgruppen Rechnung tragen sollen. Insofern war der 1985 gefaßte Vorsatz, der vom Papst entschlossen aufgegriffen wurde, kein punktuell Vorhaben, sondern eine Korrektur oder der Versuch einer Korrektur einer postkonziliären Entwicklung.

Die Vermutung, daß eine der primären Funktionen, die mit dem Katechismus verbunden sind, die regulative ist, findet eine weitere Bestätigung im Kontext, in dem dieses Projekt steht. »Fidei depositum« stellt es in eine Reihe mit den Festlegungen bezüglich der Erneuerung der Liturgie, der Neukodifizierung des kanonischen Rechts, der Fertigstellung eines Rechtsbuchs für die katholischen Ostkirchen (KKK S. 31) – eine Reihe, die man noch ergänzen könnte durch die Moralenzyklika Veritatis splendor. Unter diesen Dokumenten besteht nicht nur inhaltliche Nähe, sondern auch ein vielfältiger und ausdrücklicher Verweisungszusammenhang in Gestalt von Zitaten und Fußnoten. Gemeinsam ist auch ihre Ausrichtung nach innen: Sie sollen – so die päpstliche Konstitution zum Katechismus explizit – einen wichtigen Beitrag »zum Werk der Erneuerung des gesamten kirchlichen Lebens leisten, wie es vom Zweiten Vatikanischen Konzil gewollt und eingeleitet wurde«, der Katechismus sogar einen »sehr wichtigen Beitrag« und zwar dadurch, daß er »Bezugstext für eine aus den lebendigen Quellen des Glaubens erneuerte Katechese« ist (ebd.) bzw. »als sicherer und authentischer Bezugstext für die Darlegung der katholischen Lehre und in besonderer Weise für die Ausarbeitung der örtlichen Katechismen dient« (KKK S. 34).

Das hier ausdrücklich ausgesprochene Ziel einer Konsolidierung der Kirche, das nur dann Dringlichkeit gewinnt, wenn die bisherige Entwicklung als ge-

fährlich beurteilt wird, schlägt sich auch in der formalen Anlage des Textes nieder. Der KKK bietet nämlich weder einen fortlaufenden Text wie der deutsche Erwachsenenkatechismus, noch bedient er sich des traditionellen Frage-Antwort-Schemas; vielmehr besteht er aus etwa 3000 Abschnitten, die unabhängig von der inhaltlichen Gliederung von Anfang bis Ende durchnummeriert sind. Eine derartige Struktur ist am ehesten aus Gesetzestexten vertraut. Was solcherart numerierbar und in kleine, oft nur wenige oder sogar einen Satz umfassende Elemente aufgliederbar ist, erweckt in jedem Fall den Eindruck, in seinen einzelnen Inhalten eindeutig, wenig erklärungsbedürftig und leicht faßbar zu sein und aufs Ganze gesehen etwas systematisch streng geordnetes Vollständiges zu bieten.

## 2. Explizite und implizite Adressaten

Die spezifisch katechetische Aufgabe umschreibt das Inkraftsetzungsdokument mit den Worten »das christliche Geheimnis besser erkennen zu lassen und den Glauben des Volkes Gottes neu zu verlebendigen« (KKK S. 32). Bessere Erkenntnis und Verlebendigung können allerdings nur gelingen, wenn der Text nicht einfach eine durch die Lehre der Schrift, der Überlieferung und des Lehramts bis ins kleinste Detail festgelegte Größe ist, sondern in irgendeiner Weise auch auf die Adressaten eingeht oder ihnen wenigstens Raum gibt, das Gesagte an ihre Denk- und Verstehensmöglichkeiten anzuschließen bzw. ihr Vorwissen und ihre Lebenserfahrung in Auseinandersetzung damit weiterzuentwickeln. Erlaubt der Text das nicht, bleibt er in seiner katechetischen Zielsetzung unfruchtbar.

Vier Gruppen von Adressaten werden ausdrücklich aufgeführt:

- die Hirten und die Gläubigen, wenn sie das Evangelium verkünden und zu einem Leben nach dem Evangelium aufrufen;
- alle Gläubigen, die die Kenntnis des Heils vertiefen möchten;
- die, die sich aus dem Wunsch nach Einheit aller Christen um die Ökumene mühen;
- alle Menschen, die kennenlernen möchten, was die Katholische Kirche glaubt. (KKK S. 34)

Nicht genannt werden hingegen:

- die, die glauben wollen, aber Zweifel haben;
- die, die eine Unbedingtheit in der sittlichen Beanspruchung anerkennen, aber die dahinterstehende Instanz nicht mehr als Gott identifizieren können;
- die, die den christlichen Glauben in seiner Substanz bejahen, aber mit seiner Repräsentation durch eine

sichtbare Kirche nicht zurecht kommen;

- die, die angesichts der vielen konkurrierenden Sinn- und Orientierungsangebote sich nicht rasch zu Entscheidungen und Klärungen durchringen können;
- die, die in ihrer Biographie Erfahrungen gemacht haben, die ihre Skepsis gegenüber Glaubensgewißheiten bzw. Mißtrauen gegenüber Wahrheitsansprüchen von seiten der Kirche unüberwindbar oder gar geboten erscheinen lassen.

Tatsächlich werden diese Menschen, deren Glaube sich im Status eines lebensgeschichtlichen Experiments, eines Aushaltens von »einerseits – andererseits«, des Sich-ausgesetzt-Findens zwischen »vielleicht« und »vielleicht auch nicht« befindet, nicht nur nicht ausdrücklich unter den Adressaten genannt, sie tauchen auch im Text als mögliche, verbreitete und achtenswerte Positionen gar nicht auf. In weitesten Teilen spricht der KKK vom Menschen nur auf zwei Weisen: nämlich als »dem« Menschen und als katholisch Glaubenden. Daß beides Abstraktionen sind, die die Wirklichkeit vereinfachen, wird auch durch den Umstand nicht verändert, daß der Katechismus affirmativ formuliert und dem Leser ganz unmittelbar einen Platz im »Wir« der katholisch Glaubenden zuteilt. Daß mit Typologien und Abstraktionen dieser Art gearbeitet wird, ist kaum zu kritisieren. Bedenklicher ist das Fehlen ihrer Problematisierung. Und erst recht müßte geprüft werden, ob die eigentliche katechetische Herausforderung der Gegenwart – jedenfalls in den modernen Industriegesellschaften – nicht gerade in der Frage liegt, wie man vom einen zum anderen kommen kann, also vom Mensch-sein zum Glauben bzw. sogar zum katholisch Glauben.

Diese Vernachlässigung der Adressaten ist auch für den Moralteil des Katechismus charakteristisch. Nirgendwo wird die ethische Situation der Gegenwart skizziert (»Pluralismus« ist ebenso wenig ein Stichwort wie »Moderne« oder »Neuzeit«), oder es wird bei konkreten Fragen in einer Weise argumentiert, daß andere als die empfohlenen Handlungs- oder Sichtweisen nicht nur als Verweigerung eines sittlichen Anspruchs, sondern als mögliche oder gar achtbare Alternativen erscheinen<sup>3</sup>. Besonders massiv tritt die Distanzierung von den geschichtlichen, kulturellen, sozialen und lebensgeschichtlichen Konstitutionsbedingungen der konkreten Subjekte und damit inklusiv auch der vom Katechismus erreichten Adressaten naheliegenderweise im Artikel über das natürliche Sittengesetz zutage. Selbstverständlich ist diese Lehre keine

Erfindung des Katechismus, sondern integraler Bestandteil christlicher Ethik wenigstens seit Augustinus. Und natürlich ist dieses Thema nach wie vor gehaltvoll, vertretbar und letztlich notwendig (sonst könnte es so etwas wie Menschenrechte nicht geben). Aber die Bestimmtheit, mit der hier Allgemeingültigkeit, Gemeinsamkeit durch alle Kulturen und geschichtliche Unveränderlichkeit in wenigen Sätzen statuiert bzw. beschworen wird (1956–1959), um sie im Nachhinein etwas kleinlaut dann doch einzuschränken, um die Notwendigkeit von Gnade und geschichtlicher Offenbarung plausibel zu machen (1960, 1961 ff.), kann weder die Fachleute noch die Leser mit Allgemeinbildung zufriedenstellen. Und daß hier nicht nur die Chance für Fremdverstehen und Aufbrechen von etablierten Abgrenzungen begründet liegt, sondern auch gefährliche Möglichkeiten kultureller Selbststilisierung und kolonialer Enteignung des Andersartigen, wurde wohl kaum bedacht. Das heute jedermann zugängliche Wissen um die tatsächliche Vielfalt der Bemühungen im Laufe der Ethikgeschichte, das universell Geltende auszumachen, und die heute bereits im alltäglichen Leben erlebte Veränderbarkeit könnten entgegen der Absicht der Autoren gerade den Verdacht aufkeimen lassen, die starke Betonung zeitloser und universeller Gültigkeit sei ihrerseits Ausdruck einer sehr partikulären, möglicherweise sogar interessegeleiteten Sichtweise. Setzte sich dieser Verdacht aber erst einmal fest, geriete viel mehr ins Rutschen als das, was man hier möglicherweise an Einzelnormen der Tradition festigen wollte.

Aber davon abgesehen bleibt das generelle Nicht-Eingehen auf die geschichtliche Kontextualität traditioneller Normen wie auch das Außerachtlassen der subjektiven Verfaßtheit des Glaubens heute katechetisch zweifach fragwürdig: Zum ersten wird dadurch die Urteilsfähigkeit des einzelnen Lesers in keiner Weise gestärkt. Das aber sollte man von einem Katechismus heute erwarten dürfen, daß er nicht nur präsentiert, was alles festgehalten wurde im Lauf der Geschichte der Kirche, sondern daß es auch in seinen Gründen, Zusammenhängen, Entstehungsbedingungen und in seiner geistlichen Wirkungsgeschichte verstehbarer wird. Zum zweiten wird das Ausschalten eines Adressatenbezugs der Situation des Glaubenden, die in irgendeiner Form an ihrem Glauben »arbeiten«, nicht gerecht. Einerseits werden sie mit Erwartungen, Forderungen und Verurteilungen konfrontiert, aber gleichzeitig vermittelt ihnen der Katechismus das Signal, daß ihre eigenen Suchbemühungen, ihre

Schwierigkeiten, ihre Lebenserfahrungen, auch ihr Bedürfnis nach Begründungen für die eine oder andere Weisung keine Rolle spielen. Oder vermag es sie erkenntnistäufig irgendwie voranzubringen bzw. ihren Glauben lebendiger werden lassen, wenn sie im Kapitel über das erste Gebot über die verschiedenen Weisen, gegen den Glauben, gegen die Hoffnung und gegen die Liebe zu sündigen, folgende Erläuterungen erhalten: »*Freiwilliger Glaubenszweifel* besteht in der Vernachlässigung oder Weigerung, für wahr zu halten, was Gott geoffenbart hat und die Kirche zu glauben vorlegt. *Unfreiwilliger Zweifel* [auch er wird unter die Sünden gezählt!] besteht im Zögern, zu glauben, in der Mühe, über Einwände gegen den Glauben hinwegzukommen, oder auch in der Angst, die durch das Dunkel des Glaubens hervorgerufen wird. ...« (2088) »*Unglaube* besteht in der Mißachtung der geoffenbarten Wahrheit oder in der willentlichen Weigerung, ihr zuzustimmen. ...« (2089) »In der *Verzweiflung* hört der Mensch auf, von Gott sein persönliches Heil, die Gnadenhilfe, um zum Heil zu gelangen, oder die Vergebung seiner Sünden zu erhoffen.« (2091) »Es gibt zwei Arten von *Vermessenheit*: Der Mensch überschätzt seine Fähigkeiten, indem er hofft, er könne das Heil ohne die Hilfe von oben erlangen; oder er hofft vermessen, er könne von der Allmacht und dem Erbarmen Gottes Vergebung erlangen, ohne sich zu bekehren, und selig werden, ohne es zu verdienen.« (2092)

### 3. Ein Einteilungsschema mit Tradition

Den Stoff der konkreten Ethik ordnet der KKK nach den Zehn Geboten. Damit ist aber weniger eine Entscheidung für einen bestimmten biblischen Anschlußtext bzw. theologischen Bezugspunkt getroffen als ein Gliederungsschema aufgenommen, das in der sittlichen Unterweisung, in Verkündigung und Praxis des Bußsakraments sowie in der akademischen Moralthologie eine lange Tradition hat. Auch der Katechismus Romanus und die Katechismen der Reformatoren, ebenso die Handbücher der Moral vom 16. bis weit ins 20. Jahrhundert (z. B. Mausbach-Ermecke, aber auch Häring im »Gesetz Christi«), legten in Fortführung des Verfahrens der mittelalterlichen Beichtsummen ihrer Darstellung der materialen ethischen Verpflichtungen den Dekalog zugrunde.

Freilich wies die Moralthologie, die sich in der Geschichte mit diesem Grundgerüst verband, bestimmte Eigenheiten auf. So interessierte sie sich fast ausschließlich für die objektiv festliegende Beurteilung ganz bestimmter Handlungsweisen bzw. normative

Antworten auf ganz spezielle Probleme, die sie als durch Deduktion zu gewinnende und zeitlos gültige Anwendungen der als Prinzipien genommenen Gebote verstand. Nach dem Vorbild der Zehn Gebote, die in Wirklichkeit ja fast alle Verbote sind, entfaltete sie die Moral als Instrument der Sünden-Vermeidung. Der Grundgedanke Warnung oder gar Drohung ist stärker als der Gestus der Ermutigung zum rechten sittlichen Verhalten.

Wegen dieser faktischen Verquickung mit der Kasuistik wandte sich die Moraltheologie in unserem Jahrhundert vom Dekalog als oberstem Einteilungsschema der konkreten Moral ab. Sie erinnerte sich, daß bis ins 16. Jahrhundert, also auch bei Thomas von Aquin, die Ethik als Tugendlehre entfaltet worden war, erprobte aber auch neue Möglichkeiten der Stoffeinteilung, etwa nach Gegenstandsbereichen des menschlichen Handelns<sup>4</sup>. Die Distanzierung vom Dekalog als materialer System-Struktur machte gleichzeitig den Weg frei, den Dekalog in seinem biblischen und heilsgeschichtlichen Kontext wiederzuentdecken und ihn sowohl in seiner Inhaltlichkeit als auch in seiner theologischen Konzeption schätzen zu lernen.

Es wäre verwunderlich, wenn diese in der Fachdisziplin längst standardisierten Korrekturen und Umorientierungen an den Verfassern des KKK spurlos vorüber gegangen wären. Und tatsächlich unterscheidet sich ihr Produkt auch nicht unwesentlich von früheren Darstellungen der Moral auf der Folie des Dekalogs. So berücksichtigt sie viel stärker die biblische Herkunft und innerkirchliche Rezeptionsgeschichte der Zehn Gebote. Dies schlägt sich nicht nur in einer vergleichsweise ausführlichen Einleitung über den Dekalog in der Heiligen Schrift und in der Überlieferung der Kirche nieder (2052–2082), sondern auch in einer vorangestellten Synopse (S. 528f.), in der die beiden Textüberlieferungen von Ex 20 und Dtn 5 sowie die verkürzte (bzw. verstümmelte) Fassung der katechetischen Überlieferung zusammengestellt sind. Eine gewichtige Korrektur gegenüber der kasuistischen Tradition stellt zum anderen die Tatsache dar, daß der Behandlung der Zehn Gebote ein umfangreicher allgemeiner Teil vorangestellt ist, in dem die grundlegenden Themen Freiheit, Gewissen, Tugend, Sünde, Sozialität, Sittengesetz, Gnade bzw. Rechtfertigung ausführlich zur Sprache gebracht werden.

Am systematischen Schema des Dekalogs selbst hält der KKK allerdings fest und beruft sich hierfür auf den biblischen Gedanken, daß in den zehn Worten Gottes Gesetz zusammengefaßt sei

(2058). Für ein solches Festhalten sprechen zunächst einmal gute Gründe: 1. Die Zehn Gebote sind schon seit dem Altertum Bestandteil des »katechetischen Minimums«. In einer Zeit des beschleunigten Wandels und des rasanten Verbrauchs (auch innerhalb der Religionspädagogik!) an Texten, Modellen, Bildern, Liedern und sogar Theorien muß es nicht unbedingt etwas Schlechtes sein, einige fundamentale Normen des Zusammenlebens durch Wiederholung und Schematisierung im allgemeinen Bewußtsein zu halten. (Der Moralteil des KKK hält auch noch an weiteren Schemata und Reihen fest, die eine lange Tradition haben und denen in den weitgehend auf Mündlichkeit angewiesenen Kulturen der Vergangenheit eine erhebliche Bildungsfunktion zukam wie etwa: das Zwei-Wege-Schema [1696. 1950. 1970. 2057], die Seligpreisungen [1716–1719], die Tugenden, die Früchte und Gaben des Heiligen Geistes, die Hauptsünden, die Werke der Barmherzigkeit [2447].<sup>5</sup>) 2. Die Hervorhebung des Dekalogs macht heute wie schon im Altertum (die Manichäer betrachteten nur das neue Gesetz als von Gott herkommend!) sichtbar, daß die Offenbarungsgeschichte schon vor Jesus im Gang war und daß die Anfänge mit Jesus nicht einfach obsolet geworden sind. 3. Der Dekalog umreißt eine Elementarethik, die auch in anderen Religionen und im allgemeinen Sittlichkeitsbewußtsein Entsprechungen hat. 4. Der Dekalog eignet sich durch seine Kürze und die (der Zahl der Finger entsprechende) Zehnzahl der Ge- bzw. Verbote sehr gut zum Merken.

Soweit so gut. Fragwürdig wird es jedoch dann, wenn der Dekalog nicht nur als didaktisches Raster dient, das die verschiedenartigen Inhalte gruppiert und somit auf der Grundlage einer gewissen inhaltlichen Nähe überschaubarer macht, sondern auch als systematisches Zuordnungs- und Einteilungsprinzip. Dadurch wird der offenbarungsgeschichtliche und historische Kontext irrelevant gemacht, dafür jedoch Ableitungen und Unterordnungen hergestellt oder nahegelegt, die sich bei näherem Hinsehen als willkürlich erweisen. Dafür einige kleine, aber sehr deutliche Beispiele:

Bei den Ausführungen zum zweiten Gebot heißt es u.a.: »Das zweite Gebot verbietet den Mißbrauch des Namens Gottes, das heißt jeden unziemlichen Gebrauch des Namens Gottes, Jesu Christi, aber auch der Jungfrau Maria und aller Heiligen.« (2146) – Und weiter unten: »Das Verbot der Gotteslästerung erstreckt sich auch auf Worte gegen die Kirche Christi, die Heiligen oder heilige Dinge.« (2148) – Beim vierten Gebot wird erläutert: »Das vierte Gebot wen-

det sich ausdrücklich an die Kinder und betrifft ihre Beziehungen zu Vater und Mutter, denn diese ist die grundlegendste aller Beziehungen. Es schließt auch die Verwandtschaftsbeziehungen mit den übrigen Familienmitgliedern ein. Es verlangt, den älteren Verwandten und den Vorfahren Ehre, Liebe und Dank zu erweisen. Schließlich erstreckt es sich auch auf die Pflichten der Schüler gegenüber dem Lehrer, der Arbeitnehmer gegenüber den Arbeitgebern, der Untergebenen gegenüber ihren Vorgesetzten, der Bürger gegenüber ihrem Vaterland und gegenüber denen, die es verwalten und regieren.« (2199) Das ist nicht nur exegetisch unzutreffend und darüber hinaus logisch falsch, sondern auch sozial bedenklich – und dies, ob schon Familien- und Standesethik in der Tradition immer miteinander verkoppelt wurden, was immerhin so lange eine gewisse Berechtigung hatte, als man von der strukturellen Gleichheit von Familie, Schule, Belegschaft, Staat und Kirche ausgehen konnte.<sup>6</sup> – Schließlich dürfte im Bestreben, die Logik des traditionellen Schemas einzuhalten, die Erklärung dafür liegen, daß im Artikel über das siebte Gebot das Thema Arbeit (2427f. 2433. 2436. 2460) nicht zu einem eigenen Kapitel wurde, obschon seine Bedeutung in der Sozialverkündigung dieses Papstes sonst doch so stark herausgestellt wurde!

#### 4. Die Lehre über das Gewissen als Nagelprobe

Es gibt – sieht man einmal vom korrespondierenden Thema Normen ab – wohl kaum ein Sujet, um das sich die Moraltheologie im 20. Jahrhundert so bemüht hat wie um das Gewissen. Das erklärt sich nur zu einem geringen Teil aus den Fragen, die durch den tiefenpsychologischen Aufweis mannigfaltiger Bedingtheiten und Fremdbestimmungen des Gewissens aufgeworfen wurden. Weit bedeutsamere Faktoren waren das Selbstverständnis des Menschen in der Moderne und die Wiederentdeckung der durch Jesu Botschaft angestoßenen und in der großen Theologie immer wieder zum Tragen gekommenen Einsicht, daß Glauben und sittliches Handeln als dem Menschen qua Menschen inhärierende Möglichkeiten begriffen werden müssen, die trotz vielfach möglicher Brechungen zur Realisation finden können. Stärker als je zuvor wurde angesichts der Erfahrung totalitärer staatlicher Herrschaft, der Segmentierungsdynamik der Gesellschaftsentwicklung und auch vielfacher Möglichkeiten der Außenlenkung der Raum, der traditionell dem Gewissen zugeteilt wurde, nämlich Instanz der Anpassung des Urteilens und Handelns an autoritativ oder traditionell vorgegebene Bestimmungen zu sein, in unserem

Jahrhundert als ungenügend empfunden. Die Herausarbeitung des Gewissens im Sinne der sittlichen Urteilsfähigkeit des einzelnen als Konstitutivum der Person und seiner streng verpflichtenden Kraft fanden ihre offizielle Anerkennung auf dem II. Vaticanum (Gaudium et spes Art. 16 und Dignitatis humanae).

Genau hier setzt der Gewissensartikel des Katechismus auch an. Fingerrahmt durch zwei größere Zitate aus den genannten Konzilsdokumenten (1776 u. 1782) ist hauptsächlich von den Funktionen die Rede, in denen das Gewissen erfahren wird: Gebieten, zustimmend bzw. mißbilligend Urteilen, Bezeugen der moralischen Wahrheit, Wahrnehmung der Moralprinzipien und deren Anwendung in konkreten Situationen. Zwei miteinander konkurrierende Deutungen des Gewissens, Stimme Gottes (1777) und Urteil der Vernunft, durch das der Mensch die Anordnungen des göttlichen Gesetzes erkennt (1778), stehen unvermittelt nebeneinander. Der weitere Text lenkt den Blick auf die Tatsache, daß das Gewissen nicht schon aus sich heraus gesichert ist, sondern auf Formung in der Erziehung, auf Information und andauernde Erhellung angewiesen ist. Diese Aufgaben werden unter dem Begriff »Gewissensbildung« zusammengefaßt. Bedroht sieht der Text das Gewissen von schlechten Einflüssen und der steten Versuchung, »dem eigenen Urteil den Vorzug zu geben und die Lehren der kirchlichen Autorität zurückzuweisen« (1783). Entsprechend werden als Mittel zur Gewissensbildung vorgestellt: die Aneignung des Wortes Gottes im Glauben, Beten und Tun, Unterstützung durch das Zeugnis und die Ratschläge anderer sowie die Leitung durch die Lehre der Autorität. (1785)

Für die konkrete sittliche Entscheidung ergeben sich daraus drei Möglichkeiten, nämlich die, daß das Gewissen richtig urteilt, die, daß es unsicher ist, und die, daß es sich irrt. Die eigentlich spannende und eklesiologisch brisante Frage ist die, wie es um die Verbindlichkeit des Gewissensspruchs im dritten Fall bestellt ist. Der Katechismustext antwortet auf dieses nur generell und damit inklusiv (»Dem sicheren Urteil seines Gewissens muß der Mensch stets Folge leisten.«: 1790), geht aber stattdessen ausführlich auf die moralische Verantwortlichkeit für das Fehlurteil ein. Er stellt dabei zunächst einmal klar, daß der Betreffende an der dem Fehlurteil des Gewissens zugrundeliegenden Unkenntnis oft selbst schuld sei (1791). Als Beispiele für selbstverschuldete Unkenntnis, aus der Fehlurteile erwachsen, werden aufgezählt: »Unkenntnis über Christus und sein Evangelium,

schlechte Beispiele anderer Leute, Verstrickung in Leidenschaften, Anspruch auf eine falsch verstandene Gewissensautonomie, Zurückweisung der Autorität der Kirche und ihrer Lehre, Mangel an Umkehrwillen und christlicher Liebe« (1792). Offensichtlich viel seltener und auch nicht weiter exemplifiziert wird mit der anderen Möglichkeit gerechnet, daß dem Fehlurteil des Gewissens eine unüberwindliche und vom Urteilenden selbst nicht zu verantwortende Unkenntnis zugrunde liegt, was aber lediglich zur Folge hat, daß die entsprechende Tat nicht dem Täter zuzurechnen ist, wohingegen ihre böse Qualität erhalten bleibt (1793). Was der Leser gern erfahren würde, aber nicht beantwortet bekommt, ist, woran ein irrendes Gewissen zu erkennen ist. Sicher muß er sich in einem inneren Konflikt befinden; aber kann und darf ungeprüft davon ausgegangen werden, daß irgendein Irrtum aufseiten des Subjekts vorliegen müsse, wenn jemand anders urteilt als Autorität, Tradition, Mehrheit bzw. bevollmächtigte Repräsentanten einer Institution? Und läßt sich von vornherein ausschließen, daß zwischen gewissenhaftem individuellem Gewissensurteil und einer Lehre des Lehramts ein Konflikt entstehen kann?

Diese Art, die Frage nach der Verbindlichkeit auch des irrigen Gewissens zu behandeln, revidiert die auf dem II. Vaticanum bestätigte Gewissenslehre zwar nicht, aber sie verschiebt einige Akzente beträchtlich:

- Statt eine Lanze für die unbedingte Verbindlichkeit des Gewissens als regula proxima und den sozialen Achtungsanspruch der Urteilsfähigkeit jedes einzelnen zu brechen, zielt in der Darstellung des Katechismus der Duktus darauf ab, die Anfälligkeit des individuellen Gewissens für Fehlurteile und schlechte Einflüsse herauszustreichen.
- Nach dem Wortlaut haftet an einem irrigen Gewissensurteil immer, also auch dann, wenn es nicht selbst verschuldet ist, ein objektiver sittlicher Mangel. Irrige Gewissensurteile müssen deshalb Anstrengungen auslösen, sie zu beheben.
- Orientierung seines Gewissens an den Lehren der kirchlichen Autorität garantiert per se Richtigkeit auch des subjektiven Urteils, eine gute Gewissensbildung sowie Bewahrung vor schuldhafter Unkenntnis. Daß auch einmal das Lehramt eine sittlich fragwürdige Position vertreten könne oder auch nur eine, im Vergleich zu der die von einem einzelnen vertretene moralisch überlegen ist, kommt von vornherein überhaupt nicht in den Blick.

Somit entsteht der Eindruck, daß die

Fehlbarkeit des individuellen Gewissens herausgestellt wird, weniger um die zweifellos bestehende Verpflichtung zu Wachsamkeit und Sorgfalt durch Erweiterung der Urteilskompetenz und durch Selbstprüfung zu kultivieren, als um das Vertrauen ins eigene Urteil zugunsten der amtlich definierten Anforderungen zu schmälern. Dieser Eindruck verstärkt sich durch folgende Beobachtungen am Text: Das einleitende ausführliche Zitat aus Art. 16 der Pastoralkonstitution läßt ausgerechnet den Hinweis auf die Verbundenheit der Christen mit den übrigen Menschen durch das Gewissen weg, vor allem aber den zentralen Satz: »Nicht selten jedoch geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert.« – In den Kurztexten taucht das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit, das zuvor in einem eigenen Abschnitt (1782) mit einem Zitat aus der Erklärung über die Religionsfreiheit vorgestellt worden war, nicht mehr auf. Wenn die Kurztexte tatsächlich »den wesentlichen Lehrinhalt« eines Artikels »in knappen Formulierungen« zusammenfassen wollen (22), ist dieses Nichtvorkommen in bedenklicher Weise aussagekräftig hinsichtlich der Einschätzung dieses vielleicht bedeutsamsten theologischen Schrittes des II. Vaticanum. – Schließlich findet sich im Kapitel über die Kirche als Lehrerin der Moral ganz explizit die Feststellung: »Es ist nicht angemessen, das persönliche Gewissen und die Vernunft dem moralischen Gesetz oder dem Lehramt der Kirche entgegenzusetzen.« (2039) Daß diese Aussage nicht nur auf die Loyalitätspflicht der Amtsträger eingeschränkt wird, sondern alle Christen einschließen möchte, zeigen die wechselseitigen Querverweise zwischen 1783 und 2039.

## 5. Achtung vor dem menschlichen Leben

Die Palette der ethischen Probleme, die in der Behandlung der einzelnen Gebote ausgebreitet werden, läßt sich in einem kritischen Prüfgang wie diesem nicht flächendeckend abschreiben. Deshalb wird die Analyse im folgenden exemplarisch vorgehen. Ausgewählt werden dafür einerseits die beiden wichtigsten und umfangreichsten Themenbereiche der speziellen Moral, nämlich Lebensethik und Beziehungsethik, sowie die Soziallehre als ein Themenfeld, das keinen angestammten Platz im Katechismus hat und insofern ein Novum darstellt.

Der Artikel über das fünfte Gebot ist von zwei Grundgedanken getragen: dem, daß menschliches Leben Gabe (nach 2280 sogar: bloß anvertrautes bleibendes Eigentum) Gottes ist, und: daß es

von Anfang an und allüberall Gewalttätigkeit des Menschen gibt, die das Leben des jeweils anderen stets bedroht. In einem ersten Teil des Artikels werden als elementare Formen des Tötens, die unter das Verbot des fünften Dekalog-Worts fallen, abgehandelt: Mord, Abtreibung, Euthanasie und Selbstmord. Überraschenderweise ist diesen Themen eine Darlegung der Notwehr vorangestellt, deren Sinn es aber im Unterschied zu den anderen Abschnitten ist, zu zeigen, daß die Notwehr – vorausgesetzt, die Verhältnismäßigkeit bleibt gewahrt – nicht ein Fall des Tötungsverbots ist. In einem zweiten Teil, dessen innere Zusammengehörigkeit sich dem Leser nicht recht zu erschließen vermag, werden gleichsam »Verlängerungen« des Achtungsgebots gegenüber dem menschlichen Leben sowie Verfehlungen dagegen verhandelt: Vermeidung von Ärger gegenüber den Nächsten, Sorge für die Gesundheit, Achtung der menschlichen Würde bei der wissenschaftlichen Erforschung des Menschen und deren Anwendungen, Respektierung der körperlichen Unversehrtheit, schließlich die Hilfe für die Sterbenden und ehrfürchtiger Umgang mit den Gestorbenen. Der dritte Teil des Artikels ist ganz der Friedensproblematik vorbehalten. Er geht auf die zentralen Fragen der Konfliktstehung, der Verpflichtung zur Kriegsvermeidung und der Friedenserhaltung ein. Insgesamt darf man sagen, daß die Ausführungen zum fünften Gebot im wesentlichen Kurzfassungen der traditionellen Positionen beinhalten. Dies springt vor allem bei der Behandlung von Notwehr (2263–2267), Euthanasie (2276–2279) und den Bedingungen für einen sittlich gerechtfertigten Krieg (2309) in die Augen. Man sollte bei diesem Eindruck allerdings nicht übersehen, daß es auch durchaus bemerkenswerte Zuspitzungen gibt. So kommt etwa ein Unterabschnitt der Erörterung über den Mord auf die Möglichkeit, indirekt zu töten, zu sprechen und führt dann als Beispiele außer »wucherischen und profitgierigen Geschäften« auch das Hinnehmen mörderischer Hungersnöte durch die menschliche Gesellschaft, ohne sich um Hilfe zu bemühen, an (2269). Genauso wird im Abschnitt über die Achtung der Toten die Organspende für erlaubt und verdienstvoll bezeichnet (2301). Kriegshandlungen und Befehle, die gegen das Völkerrecht verstoßen, werden auch dann als unentschuldig bezeichnet, wenn die Betroffenen einer Gehorsamspflicht unterlegen waren (2313). Das in »Gaudium et spes« ausgesprochene und anderswo wiederholte strikte Verbot unterschiedsloser Zerstörungsmaßnahmen im Zuge eines Kriegs wird bekräftigt (2314). Eindringlich wird vor Rü-

stungswettlauf, Waffenfabrikation und Waffenhandel gewarnt und die Staaten in die Pflicht genommen (2315f.). Wichtig und festhaltenswert ist ohne Zweifel auch, was über den ursächlichen Zusammenhang von Unfrieden und Ungerechtigkeit ausgesagt wird (2317). Von einem Katechismus eine Vorreiterfunktion für den ethischen Diskurs zu verlangen, wäre sicher unrealistisch und vielleicht auch ungerecht. Und erst recht muß ein Katechismus nicht alle historischen Differenzierungen berücksichtigen, die in einer theologischen Abhandlung nötig sind (etwa hinsichtlich der Aussagen über die kontinuierliche Verurteilung der Abtreibung in 2271). Aber man sollte schon erwarten dürfen, daß er nicht zurückfällt hinter Konsense, die in den letzten Jahrzehnten weltweit und auch innerhalb der Theologie erreicht wurden. Unter diesem Blickwinkel ist besonders unbefriedigend, was im KKK zur Todesstrafe ausgeführt wird. Auch wenn sie als gesellschaftliche Notwehr dargestellt und ihre Verhängung an strenge Bedingungen geknüpft wird (2266), sprechen alle Erfahrungen und empirischen Beobachtungen dafür, daß der moderne Staat über andere Mittel verfügt, sich und seine Bürger zu schützen, und daß keiner der klassischen Strafzwecke mit Ausnahme der Vergeltung, also Wiedergutmachung, Abschreckung und Besserung, durch die Androhung und Durchführung der Todesstrafe realisiert wird.<sup>7</sup> Noch verwunderlicher ist, daß die Inkonsistenz zur Argumentation über die Folter nicht erkannt wird, obschon die internationale Diskussion über die Abschaffung der Todesstrafe, auch auf der Ebene der Vereinten Nationen, die Todesstrafe gerade wegen der Qualen und des Schreckens, denen die Verurteilten vor und während der Hinrichtung ausgesetzt sind, als spezielle Form der Folter behandelt! Im Abschnitt über die Folter, nur etwa 30 Nummern nach dem Abschnitt über die Todesstrafe, heißt es nämlich: »In neuerer Zeit setzte sich die Einsicht durch, daß solche grausame Handlungen weder für die öffentliche Ordnung notwendig sind, noch den legitimen Menschenrechten entsprechen, sondern im Gegenteil zu schlimmsten Verirrungen führen. Man muß sich für ihre Abschaffung einsetzen.« (2298) Warum sollten diese Sätze nicht ebenso gut auf die Todesstrafe zutreffen? Und ist den Verantwortlichen in Rom nie die Befürchtung gekommen, daß autoritäre Regimes in Ländern der sog. Dritten Welt mit katholischer Bevölkerung Stellungnahmen wie die des KKK dazu benutzen könnten, die Forderung nach Abschaffung der Todesstrafe und nach Humanisierung des Strafvollzugs, die auch und gerade von den Ortskirchen dort energisch vorgetragen wird, abzu-

wehren?<sup>8</sup>

Ganz unbefriedigend sind auch die Ausführungen zum Selbstmord (2280–2283). Schon die Wahl dieses Begriffs unterstellt eine Verwerflichkeit in der Absicht, die den unzähligen Forschungsbeiträgen zufolge, die seit Emile Durkheim und Sigmund Freud erstellt wurden, in der überwiegenden Zahl der Fälle gar nicht belegbar sind. Wenn sich auch in der ethischen Diskussion längst die Ersatzbezeichnung »Suizid« etabliert hat, so geht es nicht darum, die Selbsttötung zu einem Akt der Freiheit hochzustilisieren, aber wohl darum, zu vermeiden, daß ungeprüft und ohne Kenntnis der konkreten psychischen Verfaßtheit (die ja auch vom Katechismus als Parameter der Verantwortlichkeit anerkannt wird: 2282) von einer frevelhaften und per se verächtlichen Handlung ausgegangen wird. Nicht nur – wie im Katechismus nahegelegt – im einzelnen Fall offen zu sein für eine verständnisvolle Zurückhaltung, die sich einer endgültigen Beurteilung enthält, sondern überdies auch die Korrektur des generellen, normativen Sprechens über die Selbsttötung hat vor allem den Sinn, impliziter und automatischer Diskriminierung die semantische Basis zu entziehen. Möglicherweise wird dadurch aber auch noch ein Selbstschutzmechanismus des Beobachters beseitigt: Die Selbsttötung erscheint nämlich nicht mehr zwangsläufig und ausschließlich als isolierte Tat eines einzelnen, sondern als Endprodukt einer Entwicklung, die sich unter vielen anderen zugetragen und dramatisiert hat. Die Möglichkeit einer derartigen indirekten Mitverursachung durch das persönliche Umfeld bzw. eine schicksalhafte soziale Prägung artikuliert der Katechismus ebenso wenig wie die Verpflichtungen zur Intervention und zur Prävention. Noch stärker fällt ins Gewicht, daß der Katechismus seinen Leserinnen und Lesern keinerlei Hinweis darauf gibt, daß Selbsttötungswünsche und -versuche in den meisten Fällen extrem geäußerte Bitten um Hilfe sind. Statt dessen nennt er als einzige konkrete Motivation für einen Selbstmord, »als Beispiel – vor allem für junge Menschen – zu dienen« (2282). Ob die Verfasser nicht besser daran getan hätten, anstelle dieses literarischen Topos respektable Formen des Selbstopfers aus jüngerer Zeit vorzustellen und/oder die Tradition des Märtyrertums anzusprechen?

## 6. Ethik der Beziehungen

Während es dem sechsten Gebot sowohl im Zusammenhang der Bundestheologie Israels als auch nach der die Ungleichheit der Maßstäbe für Frau und Mann korrigierenden Interpretation Jesu nur um den Schutz von Ehe und

Familie geht, bezieht der Katechismus es in Weiterführung der Tradition auf den Gesamtbereich menschlicher Geschlechtlichkeit. Daß er diese Weiterung ausdrücklich nennt (2336), spricht für ihn. Freilich hängt damit auch eine weitreichende Vorentscheidung zusammen, nämlich daß die Geschlechtlichkeit insgesamt unter der Perspektive der Ehe und mit der schnurgeraden Zielrichtung Ehe verstanden und beurteilt wird. Dies schlägt sich auch im Aufbau des Artikels nieder, in dessen Zentrum die Ausführungen über die »eheliche Liebe« (III) stehen. Ihr Pendant haben sie im zweiten Teil, der unter dem Leitgedanken der Keuschheit den Umgang mit der Sexualität vor und außerhalb der Ehe thematisiert. So wie dem Kapitel über die Ehe ein Kapitel über »Verstöße gegen die Würde der Ehe« folgt (behandelt werden Ehebruch, Scheidung, Polygamie, Inzest und Verhältnis), so folgt der Darlegung »Berufung zur Keuschheit« ein (nicht eigens numerierter) ausführlicher Teil über »Verstöße gegen die Keuschheit«, in dem Masturbation, Unzucht, Pornographie, Prostitution, Vergewaltigung und Homosexualität (in dieser Reihenfolge!) behandelt werden.

Vorangestellt ist den genannten Teilen ein Grundsatzkapitel über das Mann- und Frau-Sein des Menschen. Hier wird man am ehesten das ausgesprochen und gebündelt finden, was theologische Anthropologie und Moralthologie in den letzten Jahrzehnten gegenüber dem verdächtigenden Blick einer mächtigen Tradition an positiver Einstellung etablieren konnten. Liebe und Gemeinschaft der Menschen als Mann und Frau erscheinen von vornherein als personale Liebesgemeinschaft, die an der göttlichen Liebe abbildlich partizipiert (2331). Geschlechtlichkeit prägt den ganzen Menschen in all seinen Dimensionen (2332). Sie muß als je meine angenommen und entfaltet, das heißt negativ ausgedrückt: sie darf nicht verdrängt werden (2333). Klargestellt wird schließlich auch, daß die Verschiedenheit im Geschlecht keinen Unterschied in der personalen Würde bedingt (2334). Die Definition der Keuschheit als »geglückter Integration der Geschlechtlichkeit in die Person« (2337) liegt in der Linie dieses ganzheitlichen Ansatzes. Die weiteren Explikationen zur Keuschheit halten am Gedanken der Ganzheitlichkeit fest, nehmen aber zwei semantische Transformationen vor, die in eine ganz bestimmte Richtung lenken: Zum einen wird das Wort »Integration« durch das Wortfeld »Unversehrtheit« ersetzt, zum anderen wird die Integration als eine Aufgabe, die prozessual und möglicherweise auch interaktiv erst aufzubauen ist, unter der Hand zu einer Gegebenheit, die das Individuum hat

und die es zu »wahren« gilt. Die Tugend, die zunächst in der Bejahung eines aktiven Gestaltungsauftrags zu bestehen schien, soll nun plötzlich als (den Stufen der Entwicklung entsprechend zu stärkende) Entschlossenheit verstanden werden, die in einem angelegten Lebens- und Liebeskräfte unversehrt zu bewahren (2338). Könnte es aber nicht gerade sein, daß wer immer nur darum besorgt ist, sich selbst zu bewahren und der-/dieselbe Persönlichkeit zu bleiben, unfähig wird, für einen anderen wirklich Partner sein zu können?

Da die Selbsthingabe als inneres Ziel der Keuschheit vorgestellt wird (2346), stellt die prinzipielle Forderung nach »Ganzheit der Selbsthingabe« den argumentativen Anschluß her zu den konkreten Normen, die in den Abschnitten »Verstöße gegen die Keuschheit« und »gegen die Würde der Ehe« zusammengetragen sind.

Die einzelnen Positionen sind ebenso wie die Bedenken, die zu einigen Punkten seitens der theologischen Ethik vorgebracht worden sind, so bekannt, daß sie an dieser Stelle nicht erneut referiert werden müssen. Statt dessen soll anhand dreier Erscheinungen, die im Katechismus moralisch verurteilt werden, gezeigt werden, welche Sichtweisen auf dem Boden der grundsätzlichen Feststellungen im ersten Teil des Artikels auch möglich sind.

Das erste sind die nichtehelichen Lebensgemeinschaften. Immerhin erkennt der Katechismus »unterschiedliche Situationen« und unterscheidet mit *Familiaris consortio* zwischen denen, die sich weigern, ihrer Beziehung eine öffentliche Rechtsform zu geben, und denen, die zu heiraten beabsichtigen, aber eine Art Versuchsrecht beanspruchen (2391); bezüglich der ersten Gruppe trennt er noch einmal zwischen Konkubinat, Ablehnung der Ehe als solcher und der Unfähigkeit, sich langfristig zu binden (2390). Solche Unterschiede schreien förmlich nach unterschiedlicher Bewertung, betreffen sie doch gerade den Willen zur Dauerhaftigkeit und die Bereitschaft, sich an den Partner mit Verantwortung zu binden. Aus der Sicht des Katechismus sind solche Unterschiede für die moralische Beurteilung allerdings völlig irrelevant; hier gilt als einziger Maßstab, »daß der Geschlechtsakt [...] ausschließlich in der Ehe stattfinden [darf]« (2390, vgl. 2353, 2390). Abschnitt 2353 definiert jede »körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind«, sogar als Unzucht – eine Qualifizierung, die an anderer Stelle (2388) für den Inzest gebraucht wird! Daß viele, die in nichtehelichen Lebensgemeinschaften leben, ihre Beziehung nachweislich

nicht als verantwortungsfrei auffassen, sondern sich moralischen Werten wie Treue, Wahrhaftigkeit, Bereitschaft, eigene Ansprüche zurückzustellen, Offenheit bei Konflikten u.ä. verpflichtet wissen, läßt der Text nicht einmal erahnen. Ebenso wenig wird er dem erheblichem Maß an Selbst- und Partnergewißheit, der Notwendigkeit, sich über die konkrete Gestalt der Partnerschaft erst zu einigen, und dem Risiko, die Lebensform Ehe unter den heutigen Gegebenheiten durchzuhalten, gerecht, wenn das Bedürfnis nach Erprobung der Beziehung nur als Beanspruchung eines Versuchsrechts auf Geschlechtsverkehr behandelt wird. Es muß in diesem Zusammenhang auch daran erinnert werden, daß die Kirche hinsichtlich der Lebensform in einem Orden stets auf einer gestuften Verantwortungsübernahme auf der Basis vorausgehender und zeitlich befristeter Versuche bestanden hat. Ein zweiter, auch innerkirchlich äußerst umstrittener Punkt ist die Regelung der Fruchtbarkeit. Der Katechismus anerkennt die grundsätzliche Berechtigung der Eltern, »für Abstände zwischen den Geburten ihrer Kinder sorgen [zu] wollen« (2368), aber er wiederholt mit unverminderter Schärfe (»verwerflich«) das Verdikt über jede Methode außer Enthaltsamkeit und Zeitwahl aus »*Humanae vitae*« (2370). Zur Begründung wird ausführlich auf jene Passage aus *Familiaris consortio* verwiesen, die die These, daß der Geschlechtsakt von seinem Wesen und seiner inneren Zielrichtung her auf Zeugung ausgerichtet sei, dahingehend verschärft, daß aktive Verhütung von Empfängnis der Sexualität den Charakter der »Ganzhingabe« nähme. Ließe sich aber der innere Zusammenhang zwischen Sexualität und Fruchtbarkeit nicht viel angemessener erfassen, wenn er als Zusammenhang zwischen ganzheitlicher Liebe der Partner und der Offenheit für andere und diese Offenheit für andere ihrerseits wieder als Wachstumsstufe in der Liebe begriffen würde, wie es etwa Erik Erikson in seiner Theorie der Persönlichkeitsentwicklung vorgedacht hat?<sup>9</sup> Und wäre das nicht auch eine Perspektive, die der Aussage des Katechismus, daß Kinder ein Geschenk sind (2373–2379), viel mehr Plausibilität und Erfahrungsnähe gäbe als die jetzige Umgebung von »müssen«, »nicht dürfen« und »verwerflich«? Auch unter dieser veränderten Sichtweise ergäben sich ja noch eine Reihe von Normen für einen verantwortlichen Umgang mit der Fruchtbarkeit, die sich mit essentiellen Anliegen theologischer Moral deckten. Dazu gehörten beispielsweise: die Vermeidung leichtfertiger Zeugung, Prävention anstelle von Abtreibung, die Verpflichtung, Kindern einen Raum der Annahme und der Entfaltung zu ge-

währleisten, die Offenheit für neues Leben unter Einbeziehung der konkreten familiären Gegebenheiten, Behutsamkeit in der Wahl der Methode, Gemeinsamkeit der Verantwortung, Widerstand gegen staatlichen Zwang im Bereich der Weitergabe des Lebens.

Schließlich zur Ehescheidung. Daß Scheidung nach dem Willen Jesu nicht sein soll (2382), duldet keinen Zweifel. Ob Jesus aber auch sagen wollte, daß die Zerstörung einer Ehe gar nicht vorkommen könne? Es verwundert, mit welcher Selbstverständlichkeit der Katechismus von der Ebene eines moralischen Phänomens (Versprechen) und einer moralischen Weisung auf die Ebene eines rechtlichen Sachverhalts (Vertrag, Eheband) und juristischer Regeln überwechselt. Damit aber verheddert er sich auch noch in ein exegetisches Problem: Während das Verbot zu schwören im Rahmen des Artikels über das zweite Gebot mit dem Hinweis relativiert wurde, daß die Überlieferung der Kirche in Anlehnung an Paulus das Wort Jesu so verstanden habe, »daß es den Eid dann, wenn er sich auf eine schwerwiegende und gerechte Sache ... bezieht, nicht verbietet« (2154), wird Vergleichbares beim Verbot Jesu, den Partner zu entlassen, das ja im selben Text überliefert wird, nicht erwogen, ob schon auch diesbezüglich die urkirchliche, im Neuen Testament dokumentierte Praxis Ausnahmen kannte. Man muß einem Katechismus zugestehen, daß er die rechtlich fixierte geltende Praxis nicht aufheben kann oder auch nur ernsthaft in Frage stellen will. Aber dürfen deshalb schon einfach alle, die sich zu einer Scheidung entschlossen und sich wiederverheiratet haben, pauschal als schwere öffentliche Sünder und Ehebrecher bezeichnet werden (2384)? Verlangte nicht schon die Achtung der menschlichen Person, die im Abschnitt 1933 ausdrücklich auch auf die bezogen wurde, die anders denken oder handeln als wir, und sogar auf die Schuldigen, sowie das Verbot der Diskriminierung (1935), die Verpflichtung zur Rücksicht auf das Gemeinwohl der Kirche (2024, vgl. auch 2039), schließlich auch noch das Verbot übler Nachrede (2479) ein anderes Sprechen? Sicherlich, es gibt viel Leichtfertigkeit, es gibt Untreue, es gibt vorschnelle Resignation, und es gibt Versagen. Aber ist nicht wenigstens im einen oder anderen Fall der Entschluß zu einer Scheidung auch ein Akt der Notwehr, der notwendigen Selbstachtung oder auch die Beendigung einer Leidensgeschichte für die von einer zerrütteten Ehe betroffenen Kinder? Und versuchen nicht viele, in der zweiten Ehe zu realisieren, was ihnen in der ersten nicht gelang? Und warum sollte es hier partout keine Neu-

anfänge geben dürfen, wie sie sonst gegenüber allen Verfehlungen möglich erscheinen, obschon die aus dem Treueversprechen der ersten Ehe erwachsenen Versorgungs- und Erziehungspflichten weiterbestehen?

## 7. Ein Novum: Soziallehre im Katechismus

Auch wenn »Soziallehre der Kirche« als Überschrift nur über einem Teil des Artikels über das siebte Gebot (die dazugehörigen Grundsatzreflexionen und die Prinzipien werden bereits im dritten Artikel des allgemeinen Teils entwickelt: 1877–1948!) steht, befassen sich auch die anderen Teile nicht nur mit dem Thema Eigentum, sondern mit dem gesamten Bereich der Gesellschaftsethik. Die Achtung der Schöpfung (auch hier wieder: in ihrer »Unversehrtheit«, die es in dieser Form nicht geben kann, wenn sich die Menschheit legitim als Kulturfaktor betätigt) wird ebenso behandelt wie das Wirtschaftsleben mit Themen wie Arbeit, Recht auf wirtschaftliche Unternehmung, gerechter Lohn, Streik, Gerechtigkeit und Solidarität in der internationalen Dimension. Ein weiteres Kapitel über die Liebe zu den Armen nimmt die theoretischen Überlegungen des dritten Abschnitts über die Soziallehre wieder auf, wirkt allerdings durch seine Platzierung am Ende des Artikels etwas nachgeschoben. Möglicherweise ist das aber nicht unbeabsichtigt, weil diese Sonderstellung der vorrangigen Liebe für die Armen (2448) ihre politische und kirchenpolitische Sprengkraft nimmt und das, was eigentlich als Ansatz für das Kirchesein unter den Bedingungen der Ungerechtigkeit und Ausbeutung gemeint war, zu einer Form individueller Engagiertheit und spiritueller Einstellung macht.

Sicherlich befriedigen auch die Ausführungen zur Sozialethik nicht in jeder Hinsicht. So wird Solidarität betont als Tugend bezeichnet (1942 u. 1948), was de facto heißt: nicht als Qualität von Strukturen oder sozialen Institutionen, sondern als persönliche Haltung einzelner Individuen. Der Abschnitt über Versprechen und Verträge (2410) paßte von der Sache her besser in den Artikel über die Wahrhaftigkeit. Die Erläuterungen über den Begriff der Gerechtigkeit (2411) beschränken sich auf die traditionellen Unterscheidungen und bleiben befremdlich dürr. Die Ausführungen über die Schöpfungsethik werden bei all denen auf Kritik stoßen, die im anthropozentrischen Denkansatz selbst schon den eigentlichen Sündenfall des heute offenkundig werdenden Raubbaus ausmachen. Ein besonders mißlicher Sachverhalt ist die inkonsistente Bezugnahme auf »Menschenrechte« bzw.

»Grundrechte«, die sich übrigens durch den gesamten Moralteil zieht. Das Verzeichnis am Ende des Katechismus verweist unter dem Stichwort Menschenrechte nur auf den Abschnitt 1930, der aber den Begriff selbst vermeidet. »Menschenrechte« taucht erst ab dem fünften Gebot auf (2298, 2306, 2344, 2431), allerdings ohne als *die* zentrale Bezugsgröße der Sozialethik zu fungieren. Hier wird systematisch etwas zurückgenommen, was in vorausgehenden amtlichen Dokumenten (vgl. nur die Sozialzyklen *Pacem in terris*, *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*) eigentlich erreicht schien, möglicherweise in einzelnen Konsequenzen aber immer noch Bedenken auslöst. Verwundern kann auch, daß der grundlegenden Erörterung der Autorität ein so hoher, den klassischen vier Sozialprinzipien der Soziallehre ebenbürtiger Rang zugeteilt wird (vgl. 1897–1904) – und das, ohne auch nur einmal das Wort »Demokratie« zu erwähnen (Dieses Stichwort fehlt übrigens auch – ebenso wie »Mitbestimmung« und »Partizipation« [trotz 1913–1916] – im thematischen Register).

Alles in allem genommen gelingt dem Katechismus aber in den Darlegungen zur Sozialethik eine gute Gesamtdarstellung und eine Reihe bemerkenswerter Formulierungen zu grundlegenden Aspekten der christlichen Sorge um mehr Gerechtigkeit im Zusammenleben. Zu nennen sind hier die Vorstellung des sog. Rechts des Armen (»Mundraub«) in 2408; der ausführliche Hinweis, daß es auch mannigfache Formen eines Diebstahls »von oben« gibt, die sich zwar in den Mantel der Einhaltung der bürgerlichen Gesetze einhüllen, aber sittlich gesehen eine Aneignung fremden Guts sind (2409); die Kritik an modernen Formen der Ausbeutung im Wirtschaftsleben (2414 – allerdings mit einem sachlich äußerst fragwürdigen Verweis auf den Philemon-Brief, der ja gerade die Institution der Sklaverei überhaupt nicht antastet!); die Würdigung der Tiere als Geschöpfe Gottes und die Verpflichtung zu ihrer sorgsamsten Behandlung (2416–2418); die Feststellung, daß die Verantwortlichen in einem Unternehmen sich nicht nur an den Gewinnchancen ausrichten dürfen, sondern auch auf das Wohl der Menschen bedacht sein und für die wirtschaftlichen und ökologischen Folgen ihrer Tätigkeit einstehen müssen (2432). Aus der sozialen Gerechtigkeit ergebe sich auch die Verpflichtung, die Beiträge zur Sozialversicherung zu entrichten (2436). Der Graben, der zwischen reichen und armen Nationen weltweit besteht und sich durch Mechanismen der Kreditvergabe, der Handelsbeziehungen und des Rüstungswettlaufs noch an-

dauernd vergrößert, wird mit einer Deutlichkeit, die nicht leicht zu beruhigen ist, ins Bewußtsein gerufen (2437–2440). Schließlich ist unter theoretischem Blickwinkel zu begrüßen, daß, obschon die Soziallehre ein weiteres Mal als »Lehrgefüge« verstanden wird (2422), die Unterscheidung zwischen drei Ebenen normativen Sprechens und damit gleichzeitig auch eine Abstufung in der Verbindlichkeit festgehalten wird (2423), nämlich: Grundsätze für die Reflexion, Maßstäbe des Urteilens und Wegweisungen zum Handeln. Im Artikel über die soziale Gerechtigkeit innerhalb des allgemeinen Teils werden schließlich sogar die ungerechten Unterschiede zwischen Männern und Frauen (in der Gesellschaft!) als in offenem Widerspruch zum Evangelium stehend angeprangert (1938).

#### 8. Im Spannungsfeld von Anspruch, Erwartungen und Rezeption

Der Heidelberger evangelische Neutestamentler Klaus Berger hat in einer ganzseitigen Besprechung der FAZ<sup>10</sup> dem Weltkatechismus höchste Achtung gezollt und ihn im voraus gegen Theologenschelte verteidigt. Bringt er letztere assoziativ in die Nähe von »Bierernst« und »Wehleidigkeit«, so sieht er im Katechismus selber »ein buntes, reiches Buch« und eine »schöne, imponierende Prozession«, die eine »verkannte, verloren geglaubte Welt« neu erschließe. Nach dem Motto »Hauptsache, das Chaos wird eingedämmt« feiert Berger im Katechismus einen Beweis für die Vitalität des fortbestehenden Imperium Romanum, wohl die Gefahr sehend, daß Ordnung auch kleinlich geraten und tyrannisch gebraucht werden kann.

Glaube und Moral nach dem Katechismus also ein achtbares Ganzes, aber letztlich doch nur unter dem Gesichtspunkt, Sediment der Kulturgeschichte zu sein, schärfer ausgedrückt: Kuriositätenkabinett zu sein, in das in nächster Zeit auch noch »afrikanische Trommeln« gestellt werden und eine »Abteilung mit Umbanda-Hexen« und »aztekischen Göttern« aufgemacht wird. Bei dieser Sicht wird man es theologisch kaum belassen können, denn der Katechismus erhebt einen anderen Anspruch, und er muß darin beim Wort genommen werden, auch wenn das Urteil dann um der Sache willen kritischer ausfällt als das von Berger.

Was aber ist die Sache? Es ist nichts anderes als das Sinnerschließungspotential, die Deutungsressourcen und der Orientierungswert des christlichen Glaubens für die individuelle Existenz, für das Zusammenleben und für die Gesamtzusammenhänge in der Welt von heute. Dies ist natürlich genauso die Sache der Kirche und der Theologie,

und ein Katechismus kann nicht mehr sein als ein Instrument, dessen Wirkung auch davon abhängt, was die Kirche in der Gesellschaft gilt und den einzelnen bedeutet.<sup>11</sup> Kirche und Katechismus können noch so viel normieren, eines jedoch können sie nicht: von sich her die heutige Welterfahrung definieren, festlegen, ob etwas trägt oder nicht, Ansprechbarkeit in den Menschen erzeugen, an die sie sich richten, Fragen und Zweifel aus der Welt schaffen, den Horizont von Bewußtsein, Lebenserfahrung und Wissen durch einen völlig anderen ersetzen. Ihre Chance liegt nur darin, sich von all dem bewegen und herausfordern zu lassen und ihr Sprechen von Gott, Mensch und Welt aus diesem Horizont heraus zu entwickeln.

Von dieser Warte aus soll der Moralteil des Katechismus abschließend noch einmal nach vier Richtungen geprüft werden. Die erste ist *Inhalt und Sprache*. Bei allem Respekt vor dem Reichtum der kirchlichen Tradition muß man doch ernsthaft fragen, ob Dinge wie die aristotelische Bestimmung der Klugheit als *auriga virtutum* (1806), die Theorie von der eingegossenen Gnade (1813), die Lehre von der Liebe als Form der Tugenden (1827 u. 2346), die (nicht weiter erklärte) Differenzierung von »Gaben« und »Früchten« des Heiligen Geistes (1831f.), der Begriff (nicht die Sache) der *praeparatio evangelii* (1964), die Unterscheidung zwischen habituellem, helfendem und vorbereitendem Gnade (2000), das Laster der *acedia* (= »Überdruß an geistlichen Dingen«: 2094), die Unterscheidung dreier Sorten von Begierde (2514 u. 2534) oder die keineswegs unmißverständliche Metapher von der Familie als Urzelle des gesellschaftlichen Lebens (2207) wirklich zum essentiellen Überlieferungstoff gehörten, der in die Ausarbeitung lokaler Katechismen einfließen muß. Daß der Text sich seinem Leser nicht in versachlichender Distanziertheit präsentiert, sondern ihn unmittelbar einzubeziehen versucht, war bereits erwähnt worden. Bezüglich der biblischen Texte hat dies zur Folge, daß mancherorts die mythische Sprache ungebrochen fortgeführt wird (Beispiele finden sich in 1736, 1884, 2056).<sup>12</sup> Schließlich ist unverständlich, wie die Verfasser in einer Zeit weltweit wachsender Sensibilität für Sexismus die männlichen Formen und Bilder (insbesondere »Brüderlichkeit«) auch dort benutzen, wo ausdrücklich alle Menschen gemeint sind (vgl. z. B. 1878, 1931, 1939, 2073, 2179). In den 897 nummerierten Abschnitten des Moralteils gibt es nur eine einzige Ausnahme (1931)!

Ob der Text des Katechismus Menschen in ihrer Welterfahrung trifft und betreffen machen kann, ist aber nicht nur eine

Frage der Inhalte und der Sprache, sondern noch mehr eine der *kommunikativen Grundstruktur*. Zu prüfen ist deshalb, welche Funktionen der Katechismus den Glaubenden, an die er sich richtet, und das sind ja immerhin Erwachsene und sogenannte Multiplikatoren, einräumt und welche Funktionen er für sich selbst beansprucht. Eine Analyse der einschlägigen Passagen im Moraltel ergibt eine eindeutige, ausnahmslose Zweiteilung der aufeinander bezogenen Aktionen:

2382). Bei formeller Mitwirkung an einer Abtreibung (2272) wird sogar auf die dort festgelegte Strafe der Exkommunikation verwiesen, bei Wiederverheiratung nach Scheidung (2384, vgl. aber schon 1650) und einem Verhältnis gleich welcher Qualität (2390) auf den Ausschluß vom Empfang der Kommunion. Dieses Verfahren wirft aber nicht nur die Frage nach der Verhältnismäßigkeit dieser Strafen im Vergleich zu anderen Verfehlungen auf (z.B. bei Menschenhandel, Waffenschieberei,

Die Kirche		Die Gläubigen/Getauften
Nummer		
2030	- gibt dem Getauften das Beispiel der Heiligkeit	- empfangen das Wort Gottes einschließlich der Weisungen des Gesetzes Christi - empfangen die Gnade der Sakramente - erkennen, gewahren, entdecken die Heiligkeit
2032	- verkündet die sittlichen Grundsätze - urteilt über menschliche Dinge jedweder Art	
2034	- lehrt die Gläubigen die zu glaubende Wahrheit, die zu lehrende Liebe u. die zu erhoffende Seligkeit	
2036	- erinnert die Menschen daran, was sie vor Gott sein sollen	
2037		- haben das Recht, in den göttlichen Geboten unterwiesen zu werden - haben die Pflicht, die Anordnungen und Vorschläge der kirchlichen Autorität zu beobachten
2040	- mütterliche Sorge - vermindert die Barmherzigkeit Gottes - spendet die Nahrung des Wortes und der Eucharistie	- Haltung kindlicher Liebe zur Kirche
2041	- erläßt positive Gesetze, um das sittliche Streben zu sichern	- sind verpflichtet, die Kirchengebote zu befolgen (Näheres: 2042f.)
2419	- bescheinigt dem Menschen seine Würde u. seine Berufung - lehrt den Menschen die Forderungen der Gerechtigkeit u. der Liebe	
2420	- fällt sitliches Urteil auf wirtschaftlichem u. sozialem Gebiet - kümmert sich um die zeitlichen Belange des Gemeinwohls	
2422	- deutet die geschichtlichen Ereignisse	- nehmen die Soziallehre der Kirche an - lassen sich in ihrem Verhalten von ihr bestimmen

Nimmt man hinzu, daß auch der Raum für eigenständige Deutungen der jeweiligen Inhalte – wie sie sowohl eine Inkulturation in lokale Katechismen als auch eine lebensgeschichtliche Rezeption voraussetzen – durch die detaillierten Festlegungen, harschen Urteile und eine unüberhörbare Grundstimmung des fraglosen Bescheidwissens von vornherein beschränkt wird, nimmt es nicht Wunder, daß der Text nur an sehr wenigen Stellen Impulse in Gang setzen kann, die befreien von Ängsten und Sinnlosigkeit, Hoffnung aufbauen und zum Handeln motivieren oder auch einfach bloß Interesse wecken.

Offensichtlich trauen aber auch die Verfasser selbst ihren Darlegungen, Interpretationen und Argumenten wenig Kraft zu. Denn immer wieder nehmen sie – und dies an entscheidenden Stellen – Zuflucht zum *Kodex des Kanonischen Rechts* (z.B. 2148, 2154, 2177, 2185,

Vergewaltigung, Ausbeutung oder Korruption), sondern auch die andere nach der Angemessenheit für die betreffenden Situationen. Wäre es nicht viel angebrachter, denen ein Wort des Lobes und der Anerkennung zu widmen, die ihr Kind trotz einer schwierigen Konfliktsituation annehmen bzw. durch Rat und Tat solches ermöglichen? Und denen, die von ihrem Partner enttäuscht oder verlassen wurden, ein Wort des Trostes und der Ermutigung?

Zuletzt ist noch genauer zu betrachten, wie nach dieser offiziellen Darstellung des katholischen Glaubens die Kirche selbst ihr Verhältnis zu dem von ihr erhobenen moralischen Anspruch bestimmt. Es ist klar, daß sie nicht beansprucht, über diesem zu stehen, sondern nur, ihn gültig zu formulieren. Aber noch mehr: Die an einigen wenigen, aber dafür prominenten Stellen gewählte Redeweise von der »Heiligen

Kirche« (z. B. 1814 u. 2016) ist nicht nur als normative Selbstverpflichtung gemeint, sondern wird offensichtlich als empirisch ablesbarer Wesenszug verstanden. Daß die Kirche immer auch eine Kirche der Sünder ist und bis hinein in ihre Strukturen und Vollzüge verstrickt ist in die Sündigkeit ihrer Glieder (einschließlich der Amtsträger), kommt dabei zu kurz. Nur in wenigen Abschnitten finden sich Formulierungen, die Distanzierung (2005), Warnung an die eigene Adresse (2125) und Bedauern (2298) gegenüber eigener Praxis ausdrücken. Dabei liegen in den Forderungen, die an die einzelnen, an die Gesellschaft und an den Staat gerichtet werden, doch vielfältige Anlässe zur Selbstkritik nahe. Als Beispiele seien bloß die Stichwörter Simonie (2118), Bilderverehrung (2131f.), Aberglaube und Magie (2111), Gotteslästerung (2148; hinsichtlich der Rechtfertigung von Kreuzzügen, Glaubenskriegen, Inquisition, Folter, Vertreibung, Zwangsmissionierung!), die Gefahr, bei der Ausübung von Autorität Gemeinwohl und persönliche Interessen zu verwechseln (2236), Ärger geben (2286), Doppelzüngigkeit (2480) genannt. Der Anspruch, der Wahrheit zu dienen und den Menschen die Forderungen der Gerechtigkeit und der Liebe gültig weisen zu können, würde durch solche Bußfertigkeit keineswegs diskreditiert, sondern gewänne im Gegenteil ein erhebliches Stück Glaubhaftigkeit hinzu (vgl. auch 2104f., 2238 u. a.).

*Prof. Dr. Konrad Hilpert,  
Lehrstuhl für Praktische Theologie  
und Sozialethik, Institut für  
Kath. Theologie an der Universität  
des Saarlandes, Saarbrücken*

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Unter dieser Rubrik findet man im Stichwortverzeichnis verwunderlicherweise auch Cicero (KKK S. 765)!
- <sup>2</sup> Über die Vorgeschichte informiert gut U. Ruh, *Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen*, Freiburg 1993.
- <sup>3</sup> Freilich verrät die Auswahl der konkreten Probleme da und dort eben doch einen zeitgeschichtlichen Bezug. Dies ist besonders deutlich im Artikel über das fünfte Gebot der Fall, wo etwa im Abschnitt über die Gesundheit eine »neuheidnische Auffassung« kritisiert wird, die dazu neige, einen »Körperkult« zu treiben und »ihm alles zu opfern, körperliche Tüchtigkeit und sportlichen Erfolg zu vergötzen« (2289).
- <sup>4</sup> Näheres dazu bei R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, München 1963, 275–287.
- <sup>5</sup> Zur Rolle dieser und weiterer didaktischer Reihen s. u. a. das informative Buch von E. Paul, *Geschichte der christlichen Erziehung*, Bd. I, Freiburg/Basel/Wien 1993, 198–214.
- <sup>6</sup> S. dazu in Kürze K. Hilpert, Familie als Zelle der Gesellschaft. Bedeutung und Funktion eines Topos der Katholischen Soziallehre, in: *Festschrift für Helmut Weber*, Trier 1995.
- <sup>7</sup> Näheres dazu in K. Hilpert, *Die Menschenrechte: Geschichte – Theologie – Aktualität*, Düsseldorf 1991, 282–288.
- <sup>8</sup> Derartiges wurde von einigen Beauftragten der Bischofskonferenzen südostasiatischer Staaten beim Weltkongreß für Gefängnisseelsorge im September 1993 in Hoeven/NL berichtet, an dem der Autor als Referent teilnahm.
- <sup>9</sup> Z. B. *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1987, 261f.
- <sup>10</sup> Ausgabe vom 27. 05. 1993, S. 38.
- <sup>11</sup> G. Biemer hat dieses Verhältnis als religionspädagogischen Zirkel näher beschrieben. S. z. B. ders., Verantwortung für einen Katechismus. Vermächtnis der Geschichte und Postulate der Gegenwart, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 23 (1980) 40–47.
- <sup>12</sup> Die fehlende hermeneutische Reflektiertheit bzw. Willkürlichkeit nicht nur gegenüber den biblischen Texten, sondern auch gegenüber den Dokumenten des Zweiten Vaticanum ist Hauptpunkt der Kritik von H. Verweyen, *Der Weltkatechismus: Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993.