

Die Lebendigkeit des Wortes Gottes

Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger

Thomas Söding, Münster

1. Der Kontext

Die Theologie der Offenbarung ist die große Neuentdeckung der Neuzeit.¹ Die ganze Theologie auf Offenbarung zu gründen, erlaubt es, angesichts des Erklärungsdrucks, der von den Natur- und den Geisteswissenschaften ausgeht, die Unersetzlichkeit und Vernünftigkeit der christlichen Glaubensrede zu verstehen, zu verteidigen, zu vertiefen. Die neuzeitliche Offenbarungstheologie profiliert sich in der Kritik aufklärerischer Offenbarungskritik – und kann doch nur reüssieren, wenn sie ihrerseits nicht nur die Aufklärung kritisiert, sondern auch über die Vernunft des Glaubens aufklärt und sich darin der Methoden heutiger Wissenschaft bedient. Den christlichen Glauben in der Neuzeit zu vertreten, kann die Offenbarungstheologie nur deshalb hoffen, weil in der Bibel selbst die Offenbarung Gottes – dem Worte und der Sache nach – als das Alpha und Omega des Glaubens gilt: ob in prophetischen Visionen oder weisheitlichen Inspirationen, ob in vollmächtiger Verkündigung oder in ohnmächtigem Leiden, ob in geschichtlichen Ereignissen oder transhistorischen Prozessen: Inkarnation und Auferstehung, Schöpfung und Erlösung. Die Vernunft des Menschen ist ebenso geschaffen wie die ganze Welt; die natürliche Theologie ist deshalb im Grunde eine kreatürliche und insofern keine Alternative zur Offenbarungstheologie, sondern das Pendant zur Glaubenswissenschaft.

Die neuzeitliche Offenbarungstheologie, so wichtig und erfolgreich sie ist, steht aber von Anfang an in einer doppelten Gefahr. Das Erste Vatikanum hat sie als Fideismus einerseits, als Rationalismus andererseits identifiziert – aber seinerseits nur einen instruktionstheoretischen Offenbarungsbegriff dagegenhalten kön-

¹ Vgl. *Avery Dulles, Was ist Offenbarung*, Freiburg – Basel – Wien 1970; *ders., Models of Revelation*, Garden City 1983.

nen, der auf die inhaltliche Richtigkeit und die formale Zuständigkeit des Redens fixiert blieb.² Das 20. Jahrhundert sieht im Protestantismus auf der einen Seite die Dialektische Theologie Karl Barths³ mit der großartigen These einer auf sich selbst bezogenen Theologie des Wortes Gottes, aber der Gefahr einer Abwendung von den Religionen, auf der anderen Seite die existentielle Theologie Rudolf Bultmanns⁴ mit der ebenso großartigen These einer theologischen Hermeneutik des Religiösen und der Gefahr einer Erklärung des Christentums als Synkretismus⁵. Im Katholizismus steht auf der einen Seite Hans Urs von Balthasar⁶ mit seiner kosmischen Theodramatik und der Frage, welchen Stellenwert bei ihm die Widersprüche und Widerstände des Faktischen haben, und auf der anderen Karl Rahner⁷ mit seiner transzendentalen Freiheitstheologie, die fragen lässt, wie sich bei ihm die geschichtlichen Zeugnisse des Glaubens, Schrift und Tradition, zur Subjektphilosophie verhalten.

Joseph Ratzinger, eine Generation jünger, hat sich nicht durch die Erforschung der neuzeitlichen Theologiegeschichte den Weg in die Wissenschaft gebahnt, sondern, von Gottlieb Söhngen geleitet, durch das Studium patristischer und mittelalterlicher Theologie.⁸ Das hat ihm geholfen, eine eigene Linie in der modernen Debatte zu finden. Diese Linie ist nicht am Lineal gezogen; sie kennt Windungen und Wendungen, aber sie ist eine Linie: Sie zeigt ein stetes Vorwärtstreben, das nicht nur der intellektuellen Neugier, dem Forscherdrang, der Wahrheitsliebe verdankt ist, sondern auch einer hohen Fähigkeit, neue Entwicklungen – meist kritisch – wahrzunehmen und an den eigenen Standpunkten zu überprüfen. Abbrüche lassen sich nicht erkennen, Entwicklungen schon. Offenbarung ist nicht sofort, aber wird sehr schnell das große Thema Joseph Ratzingers. Er würde nicht wie Wolfhart Pannenberg, mit dessen Theo-

² Vgl. *Max Seckler*, *Der Begriff der Offenbarung*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie I-IV*, Freiburg – Basel – Wien 1985–1988, II (1985) 60–83: 64ff.

³ *Kirchliche Dogmatik*. Erster Band: *Die Lehre vom Wort Gottes*, 2. Halbband, Zürich 1948, 505–598 (§ 19).

⁴ *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. O. Merk (UTB 630), Tübingen ⁹1984 (¹1958).

⁵ Vgl. *Rudolf Bultmann*, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich – München ⁵1986 (¹1949).

⁶ *Theodramatik I: Prolegomena*. Einsiedeln 1973, 26–29; *Theodramatik II/1: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 81–122; *Theodramatik II/2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 53–135.

⁷ *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg – Basel – Wien 1976.

⁸ Wichtige Hinweise geben seine *Memoiren: Aus meinem Leben*, Stuttgart 1998.

logie ihn viel verbindet, „Offenbarung als Geschichte“⁹ verstehen. Der Weg seines Denkens führt ihn dazu, vom Primat des Wortes Gottes vor der Schrift wie vor der Tradition auszugehen, aber die Tradition und in ihr die Schrift als qualifiziertes, glaubwürdiges, vernünftiges Zeugnis des einen, sich offenbarenden Gottes in der Geschichte zu verstehen.¹⁰ Das hält zum einen den essentiellen Zusammenhang von Offenbarung und Kirche fest, führt aber nicht zu einer Abwendung von der Welt der Religionen, sondern zu einer Hinwendung zu ihnen, und hat zum anderen einen personalistischen Grundzug, der die Freiheit immer als befreite und zu befreiende Freiheit in der Gemeinschaft der Glaubenden und aller Menschen sieht.

2. Die Orte

Die Offenbarungstheologie Joseph Ratzingers ist, wie jede Wissenschaft, am Schreibtisch entworfen: Er ist ein Mann des Nachdenkens, des Studiums, des Schreibens, weniger vielleicht des kritischen Dialoges, gar der produktiven Konfrontation, eher schon des freundlichen Gedankenaustausches, des klugen Gespräches von Gleichgesinnten und bestens Informierten. Er ist aber nicht nur Professor, sondern auch Priester: ein Mann des Gebetes, der Liturgie, der Schriftlesung. Offenbarung ist ihm nicht nur ein Gegenstand des Nachdenkens; seine ganze Lebensgeschichte, seine Spiritualität, soweit er sie zu erkennen gibt, ist von der Erfahrung des lebendigen Gotteswortes geprägt.

a) Universität und Kirche

Die Offenbarungstheologie Ratzingers ist an der Universität entstanden. Ihr akademischer Ort ist die Theologische Fakultät. Joseph Ratzinger ist kein Grenzgänger, der auf weiten Wanderungen in die Welten des Wissens seine Erfahrungen gesammelt hat, sondern ein Liebhaber seiner Heimat, die er so genau wie möglich erkundet, um anderen von ihr erzählen zu können. Weil der Dogmatiker auch Fundamentaltheologe ist (oder umgekehrt) und über Religionsphilosophie lesen musste, ist der Blick über die Grenzen

⁹ *Wolfhart Pannenberg u. a.*, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen ⁵1982 (¹1961); ausgearbeitet in: *Systematische Theologie I–III*, Göttingen 1988–1993.

¹⁰ Schlüsseltexte sind wieder abgedruckt in: *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.*, *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, hg. v. Peter Hünermann – Th. Söding, Freiburg – Basel – Wien 2005.

der Theologie hinaus früh eingeübt; aber der point of view liegt innerhalb. Bis in die päpstlichen Verlautbarungen hinein zeigt sich eine umfassende humanistische Bildung, die dem Theologen unangestrengt zur Verfügung steht – der aber doch immer Theologe bleibt. Die Quellen seiner Offenbarungstheologie sprudeln im Binnenraum der Kirche; in der Heiligen Schrift, in der Zeit der Kirchenväter, in der Liturgie, in der Scholastik, nicht in der Gegenreformation, nicht bei Bossuet, schon gar nicht in der Neuscholastik, aber dann wieder in der liturgischen Bewegung, der Jugendbewegung, der Bibelbewegung. Weit weniger lässt er sich von der Theologie der Aufklärung beeinflussen, von der historisch-kritischen Methode, von der politischen Theologie des 70er Jahre, geschweige von postmodernen Pluralismus- und Konstruktivismustheorien. Nicht, dass er sie nicht kannte und nutzte; aber die Glut seiner Offenbarungstheologie entfacht er dort, wo er sich mit einer aus der Bibel, aus den frühen Bekenntnissen und Gebeten, aus den großen Denkern der Christenheit gespeisten Theologie Menschen von heute verständlich machen kann – den einfachen Leuten wie denen, die gelernt haben, sich ihres eigenen Verstandes ohne fremde Anleitung zu bedienen. Es ist eine Theologie, die traditionell, aber nicht traditionalistisch ist und sich nichts vergibt, sondern die Schatztruhe der Liturgie und Katechese, auch der Spiritualität und Caritas weit öffnet. Dass der Papst, was manche ihm verübelt haben, bei seinem Pastoralbesuch 2006 in Bayern noch einmal das professorale Katheder gesucht hat¹¹, zeigt, welche hohe Erwartungen an akademischer Kompetenz in seinen Augen die Kirche einschließlich ihres Lehramtes haben sollte und wie wichtig ihm der Beitrag der Theologie für den Glauben der Kirche und das amtliche Lehren ist. Der Weg aus der Regensburger Fakultät auf den Münchner Bischofsstuhl und von der Isar an den Tiber zur Aufsicht über die Glaubenskongregation ist deshalb, im Rückblick betrachtet, nicht ohne Konsequenz. Ebenso wenig erscheint, von heute aus gesehen, die Wahl zum Bischof von Rom als biographischer Bruch. Selbst die ganz ungewöhnliche Absicht, als Papst ein Jesusbuch zu publizieren, das der freien Diskussion anheimgestellt werden soll¹², lässt sich kaum als Stilbruch kritisieren. Eher scheint ein neuer Stil des Papsttums entwickelt zu werden, der so nur einem Theologen auf der Kathedra Petri möglich ist. Jedenfalls bietet

¹¹ *Benedikt XVI.*, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodore Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg – Basel – Wien 2006.

¹² *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

sich eine große Chance für eine neue Begegnung des kirchlichen Lehramtes mit der wissenschaftlichen Theologie.

b) Das Zweite Vatikanische Konzil

Die Offenbarungstheologie Joseph Ratzingers ist Theologie aus der Universität für die Kirche. Dass Kardinal Frings dem noch jungen Theologen die Gelegenheit geboten hat, als Berater beim Zweiten Vatikanischen Konzil mitzuarbeiten¹³ und sich besonders mit dem überaus schwierigen, am meisten umstrittenen Offenbarungstraktat zu befassen, hat bei ihm einen starken Impuls ausgelöst, die Offenbarungstheologie als Theologie des Wortes Gottes zu entwickeln, die sowohl in eminenter Weise kirchlich ist als auch in eminenter Weise geöffnet für die Theologie der Religionen wie für den Dialog mit der Welt.

Die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*¹⁴, die immer mehr Beobachtern als theologisch wichtigster Konzilstext erscheint¹⁵, auch wenn er der spannungsgeladene, widersprüchlichste ist¹⁶, hat seine besondere Qualität darin, dass er bis in den narrativen Stil hinein den geschichtlichen Grundzug des christlichen Offenbarungsverständnisses ernstnimmt¹⁷. Das geht auf die Interventionen der großen französischen Theologen zurück, Henri de Lubac und Jacques Danielou, auch Yves Congar, auf holländische Theologen wie Piet Smulders und ebenso auf deutsche wie Karl Rahner, Alois Grillmeier, Otto Semmelroth und den damaligen Youngstar Joseph Ratzinger. Dass sie sich, ihrerseits unterschiedlich interessiert, nicht auf der ganzen Linie gegen die starke römische Scholastik durchsetzen konnten, merkt man dem Text an. Aber wer *Dei Verbum* im Lichte des „authentischen“ Kommentars im „Lexikon für Theologie und Kirche“¹⁸ sowie der reflektierenden Auf-

¹³ Vgl. *Norbert Trippen*, Joseph Kardinal Frings (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 104), Paderborn 2005, bes. II 210–511.

¹⁴ Vgl. *Helmut Hoping*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III*, Freiburg – Basel – Wien 2005, 695–831.

¹⁵ Zur schwierigen Genese vgl. *Giuseppe Alberigo*, *Storia del Concilio Vaticano II*, I–V, Bologna 1995–2001.

¹⁶ Vgl. *Otto Hermann Pesch*, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse*, Würzburg 2001 (1993), 271–290.

¹⁷ Vgl. *Peter Hünemann*, *Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses*, in: Dietrich Wiederkehr (Hg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche* (QD 133), Freiburg – Basel – Wien 1991, 45–68, bes. 47–57.

¹⁸ *Kommentar zu Dei Verbum*: LThK.E 13 (1967) 498–528.571–581: 577.

sätze Joseph Ratzingers liest, sieht eine Interpretationsperspektive sich öffnen, die wesentliche Klarheit in der Theologie der Religionen, der Theologie der Tradition, der Theologie der Heiligen Schrift schafft und überdies die großen Zusammenhänge mit der Liturgiekonstitution und der Kirchenkonstitution, mit der Erklärung über die Religionsfreiheit, die Ökumene¹⁹ und den Dialog der Religionen hervortreten lässt.²⁰

Ratzingers eigene Initiative hat Früchte getragen, zuerst dort, wo es zu Beginn des Konzils darum gehen musste, Kardinal Frings mit stichhaltigen Argumenten auszustatten, das Schema der vorbereitenden theologischen Kommission „De fontibus revelationibus“ vom Tisch zu bekommen. Ratzinger nennt sogleich das entscheidende Argument: die Verkürzung des Offenbarungsbegriff durch die Fixierung auf Quellenfragen und die Abschottung vor den Entwicklungen der nachscholastischen Theologie besonders in Frankreich und Deutschland.²¹ Zum anderen hat Joseph Ratzinger in der Schlussphase des Konzils direkt zu einigen besonders glücklichen Formulierungen im Kapitel über die „Heilige Schrift im Leben der Kirche“ beitragen können, wenn er auch im Kommentar zu verstehen gibt, sich nicht ganz durchgesetzt zu haben, als es darum gegangen sei, das Verhältnis von Schrift und Tradition praktisch zu wenden und dabei den hermeneutischen Primat der Heiligen Schrift einzuklagen.

Die Intensität seines Engagements bei der Vorbereitung des Dokumentes und die Klarheit seines Blicks auf dessen ureigene Intention erklärt die Leidenschaftlichkeit seines Engagements und die Strenge seines Blicks auf die Rezeption des Konzils, nicht zuletzt der Offenbarungskonstitution. In einem Erinnerungsbuch lässt er sich auf die pessimistische Diagnose ein, dass vieles „schiefgelaufen“ sei. Er sieht den Grund für die Krise der postkonziliaren Kirche in Westeuropa und Amerika nicht wie seine Kritiker darin, dass die Reformimpulse des Konzils zu wenig ernstgenommen seien und es revisionistische Kräfte in der Kirche gäbe, sondern darin, dass es überzogene Erwartungen gegeben

¹⁹ Vgl. Angelo Maffei, La parola di Dio e la Chiesa. Il significato ecumenico della costituzione Dei Verbum. in: Teologia 31 (2006) 173–213.

²⁰ Einige Beobachtungen habe ich zusammengetragen in: Die Seele der Theologie. Ihre Einheit aus dem Geist der Heiligen Schrift in Dei Verbum und bei Joseph Ratzinger. in: Communio (D) 35 (2006) 545–557.

²¹ Am 10. Oktober 1962 analysiert er vor den in der Anima versammelten deutschen Konzilsbischöfen: „In Wirklichkeit sind ja nicht Schrift und Überlieferung die Quellen der Offenbarung, sondern die Offenbarung, das Sprechen und Sich-selbst-Enthüllen Gottes, ist der *unus fons*, aus dem die beiden *rivuli* Schrift und Überlieferung hervorquellen“ (bei Norbert Trippen, Frings II 314).

habe und von vornherein eine starke Diskrepanz zwischen den Absichten der Konzilsväter einerseits, der öffentlichen Darstellung und medialen Vermittlung des Konzils andererseits (die nicht unwesentlich von Hans Küng beeinflusst worden war):

„Die Väter wollten den Glauben aggiornieren – aber ihn gerade auch dadurch in seiner ganzen Wucht anbieten. Stattdessen bildete sich mehr und mehr der Eindruck, Reform bestände darin, daß wir einfach Ballast abwerfen, daß wir es uns leichtermachen, so daß eigentlich Reform nun nicht mehr in einer Radikalisierung des Glaubens, sondern in irgendeiner Art von Verdünnung des Glaubens zu bestehen scheint. Daß allerdings durch bloße Erleichterungen, Anpassungen und Konzessionen nicht die richtige Form von Konzentration, Vereinfachung und Vertiefung gewählt ist, das zeigt sich jetzt immer mehr. Das heißt: es gibt im Grunde zwei Konzepte von Reformen. Das eine Konzept ist, mehr auf äußere Macht, auf äußere Faktoren zu verzichten, aber um so mehr aus dem Glauben zu leben. Das andere besteht darin, Geschichte bequemer zu machen, um das einmal fast karikatural zu sagen, und dann geht es natürlich schief.“²²

Ob diese Analyse die ganze Wahrheit trifft, wird man fragen können. Signifikant ist die Einschätzung, dass nur eine substantielle, der Schrift und der Tradition verpflichtete Theologie zur „Verheutigung“, zur Verlebendigung des Glaubens beitragen kann und dass es dem Konzil darum gegangen sei, nicht um die Verabschiedung der Tradition. Dass diese Analyse der Wahrheit entspricht, wird man sehr viel weniger bezweifeln können. Ein Stichwort ist „Radikalisierung“. Radikal sein, weiß Ratzinger, heißt an die Wurzel gehen. Die Wurzel des Glaubens aber ist der lebendige Gott, der sich den Mensch offenbart.

c) „Gott ist die Liebe“ – Die erste Enzyklika

Ratzingers Wirken als Professor, Prediger und Präfekt ist wesentlich dadurch geprägt, die Offenbarungstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils durchzuhalten und in seinem Sinne weiterzuentwickeln. Die Wahl Joseph Ratzingers zum Papst führt nicht zu einer nachträglichen Dogmatisierung seiner Dogmatik. Aber seine Theologie prägt sein Pontifikat.

Seine erste, programmatische Enzyklika, „Deus Caritas est“²³, ist

²² Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, München 1996, 79f.

²³ Enzyklika Deus Caritas est von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. Città del Vaticano 2005. Der – im Original deutschsprachige – Text

das bislang umfassendste Zeugnis dieser dynamischen Kontinuität. Die Form seiner Theologie verändert sich durch den Gattungswechsel von der theologischen Abhandlung zum Pastoral Schreiben und von der Exhortatio des Präfekten zur Enzyklika des Papstes. Der Inhalt der Theologie verändert sich nicht. Wohl aber prägt der päpstliche Theologe der Gattung der Enzyklika seinen Stempel auf: Sie beginnt programmatisch mit einem Schriftzitat und ist in einem qualifizierten Sinn Schriftauslegung, basierend auf beiden Testamenten und das geschriebene Wort theologisch auf das geoffenbarte Wort Gottes beziehend. Die Enzyklika nennt die Leitsterne der westlichen Tradition: Gregor den Großen (DCE 7) Augustinus (DCE 17. 19. 28a. 38), Ambrosius (DCE 23), aber auch Dionysios Areopagita (DCE 9), und erstattet den noch älteren Theologen Justin, Tertullian, Ignatius (DCE 22) Reverenz ab. Während Enzykliken sonst dazu neigen, möglichst nur „Autoritäten“ zu zitieren, vorzugsweise Dokumente des römischen Lehramtes selbst, zieht „Deus Caritas est“, ohne Aufhebens davon zu machen, Plato (DCE 11) und Aristoteles (DCE 9), Vergil (DCE 4) und Sallust (DCE 17) heran, aber auch Renè Descartes (DCE 5), Karl Marx und Friedrich Nietzsche (DCE 4). Wie dies geschieht, ergibt sich aus der im Zweiten Vatikanum ausformulierten, tief in der Bibel wurzelnden Offenbarungstheologie. Plato und Aristoteles werden als *praeparatores evangelicae* zitiert: als philosophische Wegführer zur Theologie; Vergil und Sallust werden als Vertreter antik synkretistischer Religiosität zitiert, die zwar vom Christentum im Namen des trinitarischen Monotheismus kritisiert werden müssen, aber menschliche Erwartungshorizonte umschreiben, die vom Christentum gefüllt sein wollen. Descartes, Nietzsche und Marx werden in keiner Weise denunziert, sondern als Kritiker des Christentums zitiert, um in der Gegenkritik das Profil des Christentums zu schärfen.

Die Enzyklika ist nicht nur das Dokument erstklassiger Theologie; sie fordert auch die Theologie, die ganz großen, die unterscheidend christlichen Themen des Glaubens zu bearbeiten, und zwar so, dass sie nicht abstrakt bleiben, sondern sich lebensgeschichtlich konkretisieren, und nicht die Beziehungen zu anderen Religionen, zu allen Menschen guten Willens stören, sondern sie intensivieren. Der Kernsatz „Deus Caritas est“ ist der Spitzensatz biblischer Theologie, formuliert in 1Joh 4,8.16 als eine Kurzformel des Glaubens, die nicht reduziert, sondern konzentriert.²⁴

ist auch erschienen in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 171, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

²⁴ Vgl. *Th. Söding*, „Gott ist Liebe“. 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie,

Ohne Offenbarung ist der Satz nicht zu denken. Mehr noch. Er bringt das Wesen der Offenbarung in letzter Präzision auf den Punkt. Gott offenbart sich, weil er Liebe ist. Indem er seine Liebe offenbart, offenbart er sich selbst. Die Leser des Johannesbriefes werden nicht nur darüber informiert, Gott sei Agape; ihnen wird dieser Satz vielmehr zugesprochen: Sie gehören in Gottes Liebesgeschichte mit der Welt hinein. Das Wort gilt ihnen. Sie kommen in ihm vor. Darin unterscheiden sie sich nicht von den Verfassern, die ihnen die Botschaft überbringen. Die Boten sagen nach dem Prooemium des Briefes von sich selbst, dass ihr Zeugnis auf der geschichtlichen Erfahrung des lebendigen Jesus beruht, den sie gehört und gesehen und berührt haben: das „Wort des Lebens“ (1Joh 1,1f.). Das macht den Unterschied zwischen den Überbringern und Empfängern aus – nicht ein Mehr oder Weniger an Liebe, das sie erfahren hätten, sondern die Art und Weise, wie sie diese Liebe erfahren haben: das eine Mal durch unmittelbare Begegnung, das andere Mal durch Überlieferung. Der Kernsatz „Gott ist Liebe“ legt die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus aus und versteht sie als Aufgipfelung der gesamten Offenbarungsgeschichte, von der die ganze Heilige Schrift Zeugnis ablegt. Im unmittelbar folgenden Satz ist von Offenbarung die Rede (1Joh 4,9): „Darin ist die Liebe Gottes unter uns erschienen, dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben werden“. Im „uns“ und „wir“ sind die Boten und die Empfänger der Botschaft eingeschlossen. Im weiteren Verlauf wird vom Brief geklärt, dass die Sendung des Sohnes den Tod am Kreuz nicht ausnimmt, sondern einschließt, ja, in ihm aufgipfelt, der zur Sühnung, d. h. zur Vergebung der Sünden geschieht (1Joh 4,8.16).

3. Die Horizonte

Die Offenbarungstheologie Ratzingers, am universitären Schreibtisch für die Kirche entworfen, im Büro der Präfekten für eine wahrheitsliebende Wissenschaft profiliert und auf dem Petersplatz in zahllosen Ansprachen für das Volk konkretisiert, öffnet weite Horizonte einer Glaubensrede, deren Kern die Versöhnung von Glaube und Vernunft ist.²⁵

in: ders. (Hg.), *Der lebendige Gott. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*. FS W. Thüsing (NTA 31). Münster 1996, 306–357.

²⁵ Als Leitbild identifiziert von *Helmut Hoping – Jan Heiner Tück* (Hg.), *Die anstöß-*

a) Glaube und Vernunft im Horizont der Theologie

Die Begegnung des jesuanischen, zutiefst alttestamentlich geprägten Evangeliums vom einen Gott mit dem griechischen Denken, das die Metaphysik erschlossen und sich die Wahrheitsfrage deshalb in vorher nie gekannter Intensität gestellt hat, sieht Ratzinger als providentiell an. Deshalb kritisiert er bis in die jüngste Zeit hinein, zuletzt in der Regensburger Rede, immer wieder eine Vernunft, die sich der Begegnung mit der absoluten Wahrheit entziehe und dann notwendig einer instrumentellen Logik anheimfalle. Er kann sich auf Alois Grillmeier²⁶ berufen, wenn er die produktive Kraft der „Hellenisierung“ des Christentums von Paulus bis zu den Ökumenischen Konzilien nachzeichnet, die in Wahrheit eine Taufe des griechischen Geistes gewesen ist. Allerdings sieht er nicht nur das Problem des Relativismus, das er in seinen Predigten vor dem Konklave scharf herausgearbeitet hat, sondern auch des Fundamentalismus, der sich vor der Vernunft abschottet, vor der Kritik immunisiert und am Ende in die Irrationalität abdriftet.

Joseph Ratzinger kritisiert scharf die „Pathologie der Vernunft“; in seiner Ansprache zu Beginn des Konklaves spricht er als Kardinalsdekan gar von einer „Diktatur des Relativismus“ und stellt dem entgegen:

„Wir aber haben ein anderes Maß: den Sohn Gottes, den wahren Menschen. Er ist das Maß des wahren Humanismus.“²⁷

Andererseits aber kritisiert Joseph Ratzinger nicht minder scharf die „Pathologie der Religion“; er setzt bei der Sanierung auf die über sich selbst aufgeklärt Vernunft. 1995 schreibt er in „Communio“:

„Wir müssen auch den Traum der absoluten Autonomie der Vernunft und ihrer Selbstgenügsamkeit verabschieden. Die menschliche Vernunft braucht den Anhalt an den großen religiösen Traditionen der Menschheit. Sie wird die einzelnen religiösen Traditionen durchaus kritisch betrachten. Die Pathologie der Religion ist die gefährlichste Erkrankung des menschlichen Geistes. Sie existiert in den Religionen; sie existiert aber gerade auch dort, wo Religion als solche abgewiesen und relativen Gütern absoluter Rang zugewiesen wird.“²⁸

Bige Wahrheit des Glaubens. Das theologische Profil Joseph Ratzingers, Freiburg – Basel – Wien 2005.

²⁶ Jesus der Christus im Glauben der Kirche I–IV, Freiburg – Basel – Wien 1979–1990.

²⁷ www.kirchensite.de/?myElement=90001.

²⁸ Wieder abgedruckt in: *Joseph Kardinal Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz.*

Diese Kritik und Konstruktion entspricht auf neue Weise alten Einsichten katholischer Theologie. Ratzinger hat aus seinen Väterstudien den tiefen Eindruck gewonnen, wie sehr es zur Glaubwürdigkeit und zum Glauben der Kirche beigetragen hat, dass im Gefolge paulinischer und johanneischer Theologie letztlich kein Gegensatz zur Philosophie aufgebaut, sondern im Gegenteil der Anspruch begründet worden ist, das Christentum sei die „wahre Religion“ und die „wahre Philosophie“, nämlich jene Religion und Philosophie, die der Wahrheit die Ehre gebe und sich nicht damit begnüge, Traditionen zu pflegen und Pietät anzumahnen, sondern zum Verstehen, zur Überzeugung, zur Bekehrung anleite. Augustinus steht Pate. Mit einem naiven Vernunftoptimismus hat das nichts zu tun. Das ist für das ökumenische Gespräch mit den Protestanten von großer Bedeutung. Denn auch nach Ratzinger gibt es eine große Anfälligkeit der Vernunft für die Sünde: für die Versuchung der Macht, für den Sog des Interesses, für die reine Zweckrationalität. Deshalb fordert er eine „Reinigung“ der Vernunft, präziser vielleicht noch: eine Ausweitung der Vernunft, wo sie sich selbst verengt, heißt: der Gottesfrage und der metaphysischen Wahrheit den Abschied gegeben hat. Umgekehrt ist aber auch der Glaube, so wie Menschen ihn leben und verstehen, nicht *eo ipso* vor der Versuchung gefeit. Das ist der große Unterschied zur Glaubensgewissheit Schleiermachers, die als *sui generis* angesehen und mit der wissenschaftlichen Rationalität parallelisiert wird, aber einer rationalen Kritik sich letztlich entzieht. Ratzinger hingegen, der, gut katholisch, den Glauben immer auch von seiner inhaltlichen Bestimmung und seiner lebenspraktischen Konkretion her betrachtet, sieht die Notwendigkeit einer wechselseitigen Selbsterhellung und Selbstbegrenzung von Glaube und Vernunft.

Wer die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft in die Heilige Schrift zurückspiegelt, erkennt die Notwendigkeit der Unterscheidung wie der kritischen Selbstreflexion. Glaube wird nicht in Wissen, Frömmigkeit nicht in Argumentation überführt.²⁹ Jesus preist die Weisheit der Unwissenden – aber nicht als Ungebildeter, sondern aus einem höheren Wissen heraus. Paulus kennt die Torheit des Kreuzes (1Kor 1,23), aber er verkündet das Kreuz als „Lo-

Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg – Basel – Wien 2003. 187-208, hier: 208.

²⁹ Das betont *Klaus Berger*, Jesus predigt keine Werte. Ist das Christentum so vernünftig, wie der Papst behauptet?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 15. Dezember 2006 (Nr., 292) 44. Allerdings fragt sich, worauf die Mahnung zielt, da ja die Regensburger Rede – so wie zuvor der Münchener Dialog mit Habermas – gerade die Unerstlichkeit des Glaubens und dessen ureigenen Logos herausarbeitet.

gos“ (1Kor 1,18) und damit als Gottes Weisheit, die als reine Torheit weiser ist als alle Menschenweisheit (1Kor 1,21–24; 2,1–4). Das gilt es zu glauben – und im Glauben zu erkennen. Was die den Menschen von Gott verliehene Vernunft ohne die Botschaft des Evangeliums, ohne die Tora und die Propheten, ohne den Glauben zu erkennen vermag, hat der Apostel in Röm 1 dargestellt: das Gottsein Gottes, seine Einheit und Ewigkeit (Röm 1,19f.). Weiter sind die traditionellen Gottesbeweise nie gegangen; auf die trinitarischen Spekulationen Hegels haben sie sich nicht eingelassen. Thomas von Aquin klärt, auf den klassischen fünf Wegen zeige sich nicht, was, sondern, dass Gott sei (S.th I 2,3) – und dass, was ein philosophischer Gottesbeweis erhellt, auch dem Gottsein Gottes entspreche, könne nicht bewiesen, wohl aber mit Gründen geglaubt werden (S. th. 13,1). Paulus wird so wenig wie Thomas von Kants Kritik getroffen. Thomas aber weiß mit Paulus, dass keine Philosophie, sei sie noch so hochgestochen, je die Predigt des Evangeliums überflüssig machen kann. Im Gegenteil: Die christliche Logos-Theologie meint, inmitten aller vernünftigen Worte einen stummen Schrei der Vernunft nach dem Wort Gottes hören zu können – so wie Paulus auf dem Areopag inmitten der vielen Kulte, die in Athen zelebriert werden, den unbekanntem Gott bekannt macht, das heimliche Zentrum der griechischen Religiosität; und dass er bei aller Skepsis der Epikureer und Stoiker den Areopagiten Dionysios gewinnen kann, zeigt, dass seine fulminante Rede doch kein Fehlschlag war, sondern durch die Krise der Philosophie den Samen des Glaubens legt (Apg 17).³⁰

So konzipiert das Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Joseph Ratzinger gedacht ist, es stellen sich doch erhebliche Anwendungsprobleme. Sie sind im Falle der Naturwissenschaften durch Arbeitsteilung und Dialog am ehesten zu lösen. Die Theologie hat gelernt, dass ihr Ansatz bei der Offenbarung kein Privileg in der wissenschaftlichen Naturerkenntnis begründet. Sie hat zu lernen, dass Vorstellungen der Schöpfungsordnung, die den Vätern z. B. bei der allegorischen Interpretation der so genannten Naturwunder reflektiert zu Gebote standen, im Gespräch mit der heutigen Naturwissenschaft (die das mechanistische Weltbild allerdings längs hinter sich gelassen hat) nicht mehr überzeugen (ohne dass jene „Wunder“ deshalb als reine Symbolismen gedeutet werden müssten). Die Theologie hat eine erhebliche Aufklärungsarbeit zu leisten, um überzogene Geltungsansprüche der Naturwissenschaften zurückzuweisen,

³⁰ Einige Bemerkungen dazu in meiner Studie: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005, 172–177.

heißt: sie an ihre Perspektivität und ihre Prämissen, an die Notwendigkeit von Deduktionen und an die Gefahr sekundärer Totalisierungen zu erinnern. Das führt aber nicht zu einer Beschränkung, sondern einer Bestärkung der Naturwissenschaften, die, auf ihr ureigenes Gebiet konzentriert, sich am besten entfalten können.

Schwieriger ist das Verhältnis zu den Geisteswissenschaften, namentlich zur Philosophie. Denn so sehr die Theologie die Notwendigkeit der Metaphysik einklagen mag, sieht sie sich doch seit Heidegger und Wittgenstein einem dezidiert nicht-metaphysischen Denken gegenüber. Soweit es sich beim Rückzug aus der Metaphysik um reinen Pragmatismus handelt, um eine methodisch reflektierte Beschränkung des Fragehorizontes³¹, lässt sich durch klare Unterscheidungen das Problem eingrenzen. Wo aber die – klassische, d. h. auf Plato zurückgehende – Metaphysik radikal in Frage gestellt wird, wie in den bestimmenden Strömungen der Gegenwartsphilosophie, fragt sich, was die Theologie über den begründeten Appell zur Öffnung und Reinigung der Vernunft und über die Kritik der postmodernen Verneinung des Subjektes hinaus tun kann: Soll sie in die Bresche springen? Kann sie das? Muss sie sich nicht auch die Frage stellen, was sie im Dialog mit einer Philosophie lernen kann, die – z. B. als Phänomenologie – zwar durchaus dem Anspruch der Wahrheitsfrage sich aussetzt, aber anders, als dies der antiken Konfiguration abgelesen werden kann? Muss die Theologie sich nicht auch ihrerseits fragen lassen, welche Bedeutung in ihr – ohne die philosophische Metaphysik zu verabschieden – empirische, historische, analytische Forschung haben muss?

b) Tradition im Horizont der Offenbarung

In den Auseinandersetzungen um die Offenbarungskonstitution gewinnt Ratzingers Offenbarungstheologie Format. Er trägt erheblich dazu bei, das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell der Neuscholastik zu überwinden, ohne den vielfach befürchteten theologischen Substanzverlust zu erleiden. Im Gegenteil: Es gelingt, die Geschichte als Raum der Offenbarung zu markieren, damit aber auch, die geschichtliche Dimension der Offenbarung selbst zu entdecken. Das wäre Plato nicht möglich gewesen. Augustinus aber ist es, der an dieser entscheidenden Stelle den Platonismus weiter-

³¹ Schillernd ist der Ansatz von *Karl Popper*, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1993; Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung, Hamburg 1979. Der Gefahr, die pragmatische Selbstbegrenzung, die erhebliche Vorteile in der Steigerung der Handlungsfähigkeit beinhaltet, sekundär zu dogmatisieren, ist er nicht ganz entgangen.

entwickelt, genauer: umwandelt, um ihn zur Wahrnehmung von Offenbarung in Geschichte zu befähigen.

Augustinus und Bonaventura

Mit Augustinus hat Joseph Ratzinger sich bereits intensiv in seiner Dissertation beschäftigt.³² Ihr Thema war die Theologie des Hauses und des Volkes Gottes, also die Ekklesiologie. Das verlangt eine geschichtliche Verortung des Glaubens, sonst braucht man von Kirche gar nicht erst zu reden. Im Vorwort zur zweiten Auflage 1992 beschreibt Joseph Ratzinger nicht nur die heimliche Erwartung seines Lehrers Söhngen, die vielleicht damals überakzentuierte Ekklesiologie des Leibes Christi könne durch die vielleicht unterschätzte Ekklesiologie des Volkes Gottes relativiert werden; er schildert auch seine Entdeckung, dass Augustinus ganz beim neutestamentlichen Sprachgebrauch geblieben sei, vom *populus Dei* im Blick auf Israel zu reden, bei der Kirche aber von *ecclesia*. Damit öffnet sich der Blick auf weite Themenfelder, die in der Dissertation nicht zu beackern, aber zu erkennen waren: die Theologie Israels im Horizont des christlichen Glaubens; die Hermeneutik der (alttestamentlichen) Schrift im Lichte des Neuen Testaments und die Frage nach Recht und Grenzen der geistlichen Exegese; das Verstehen der Kirche aus der im Heiligen Geist gewirkten Gemeinschaft mit Jesus Christus, der Gottes Volk neu sammelt. Mehr noch: Ratzinger arbeitet den augustininischen Begriff der *Civitas Dei* gegen einen doppelten Hintergrund heraus: dass es sich weder um eine ideale noch um eine politische Größe handle, sondern um die „realhistorische Gemeinschaft“ der Kirche.³³ Damit ist der Zugang zu seiner Ekklesiologie geöffnet – bis hin zu den differenzierten Verhältnisbestimmungen von Glaube und Politik im zweiten Teil der Enzyklika über die Liebe.

Die Habilitationsschrift, die am Einspruch von Michael Schmaus fast gescheitert wäre, geht einen entschlossenen Schritt weiter auf das Thema der Offenbarungsgeschichte zu. Es ist die „Geschichtstheologie“ des *Doctor Seraphicus*, die Ratzinger fasziniert.³⁴ Im Vorwort zur Neuausgabe 1992 stellt er heraus, was ihm im Rückblick an Bonaventuras Denken besonders wichtig scheint und in seinem Konflikt mit Befreiungstheologen von höchster Aktualität

³² Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Geschichte (1954), St. Ottilien ²1992.

³³ Im (vom Schülerkreis besorgten) Nachdruck bei *Joseph Kardinal Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Freiburg – Basel – Wien 1997, 31.

³⁴ Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (1959), St. Ottilien ²1992.

geworden ist³⁵: die Verhältnisbestimmung von Utopie und Eschatologie einerseits, von sakramental verfasster und geistig aufbrechender Kirche andererseits.

Einige Kritiker Ratzingers sehen in ihm – vielleicht nicht ganz zu Unrecht – eher den Platoniker als den Aristoteliker und argwöhnen deshalb, sein Geschichtsbild sei zu harmonisch, am Ende doch idealistisch, es lasse sich auf die Widersprüche der Geschichte, auf die Sünden der Kirche, auch auf die Kritik an ihr zu wenig ein. In diesem Streit mit Zitaten und Gegenzitaten zu arbeiten, ist wenig hilfreich. Wichtiger ist ein Blick auf den Ansatz. Von seiner Augustinus-Studie leitet Ratzinger bis in die Enzyklika „Deus Caritas est“ hinein ein Konzept der Gewaltenteilung ab, das auf eine Entmythologisierung wie eine sozialetische Verpflichtung der Politik hinausläuft und die Kirche vor politischer Theologie, vor politischem Messianismus und Klerikalismus feilt. Mag dies auch weitgehend im Grundsätzlichen bleiben und alle Konkretisierungsfragen noch offenlassen, ist damit doch eine wesentliche Orientierung gegeben, die ebenso traditionsbewusst wie modernitätskompatibel ist. Die andere Frage lässt sich dahingehend zuspitzen, wie kreuzestheologisch das Geschichtsverständnis Ratzingers ist. Die Antwort lautet: sicher nicht im protestantischen, aber durchaus in einem katholischen Sinn des Wortes, das die Skandalosität des Kreuzes nicht weichzeichnet³⁶, aber Kreuzes- immer mit der Auferweckungstheologie verbindet und über dem radikalen Neuanfang Jesu Christi nie die Treue Gottes zu seinen Verheißungen vergisst.³⁷ Ob die konkrete Umsetzung diesem Programm immer entspricht, mag diskutiert werden. Der Ansatz ist klar; er stößt auf breite Zustimmung – mehr noch außerhalb als innerhalb der Theologie.

Traditionskritik?

Die Pointe der Geschichtstheologie Ratzingers besteht darin, dass er auf eine neue, im Grunde uralte Weise Tradition denken kann: Er hat einen Zugang zur Geschichte des Glaubens. Er ist an der Heiligen Schrift interessiert, auch sofern er die Erkenntnisprozess-

³⁵ Vgl. *Joseph Ratzinger*, Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 279). Opladen 1986.

³⁶ Besonders eindrucksvoll gelingt dies in *Joseph Cardinal Ratzinger*, Verwundet vom Pfeil des Schönen. Das Kreuz und die neue „Ästhetik des Glaubens“ (2002), in: *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 31–40.

³⁷ Vgl. *Joseph Ratzinger*, Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte (Urfelder Texte 4), Bad Tölz 2005.

se und Glaubenswege nachzeichnet, die ihr eingeschrieben sind. Er verfällt nicht einer theologischen Fortschrittsfiktion, als führe die Dogmenentwicklung über das Zeugnis der Heiligen Schrift hinaus und nicht tiefer in ihr Zeugnis hinein. Er gewinnt einen klaren Blick für die Vielfalt des Lebens. Aber sein Herz schlägt, wo er den großen Atem der kirchlichen Überlieferung spürt – den „Geist der Liturgie“³⁸, die geistliche Schriftauslegung, die großen Theologen des Westens und Ostens. Das Auge freut sich an der Fülle des Schönen, das Ohr am Symphonischen. Traditionskritik wird ihrerseits scharf kritisiert, wenn sie nicht bestimmten problematischen Erscheinungsformen des Kirchlichen gilt, sondern die Kirche selbst attackiert. Aber die Grenzen sind fließend. Wird nicht die Kontinuität der Heilsgeschichte durch radikale Diskontinuität, nämlich den Tod des Gottessohnes, kreierte? Was aber heißt das für die Brüche, die sich in der Geschichte ereignet haben? Was muss, was kann geheilt werden? An dieser Stelle wird man gerade dem Präfekten, gar dem Papst intensives Einsatz für eine Versöhnung nicht absprechen können, die nicht auf der Relativierung, sondern der Radikalisierung der Konflikte beruht, d. h. auf ihrer Rückführung in Erfahrungen, Wahrnehmungen, Verständnisse der Wahrheit. Aber lässt sich in diesem Geschichtskonzept, das der Tradition ihren besonderen Platz zuweist, widerspruchsfrei denken, was Paulus den Korinthern *en passant* zuspricht: dass es „Parteien“ (αἰρέσεις) unter ihnen geben müsse, weil nur so „die Bewährten unter euch offenbar werden“ (1Kor 11,19)? Gewiss sind damit keine Kirchenspaltungen gemeint, gegen die Paulus ja gerade mit seinem Schreiben – kreuzestheologisch und pneumatologisch – vorgeht; nicht Exkommunikationen stehen zur Debatte, sondern Motivationen zum Wachstum des Glaubens. Aber es wird den innergemeindlichen Konflikten doch eine prophetische Kraft zugetraut. Die Kritik – die Kunst der Unterscheidung – ist demnach ein *essential* der Tradition. Wo die Kritik zu schwach entwickelt ist, dort auch die Tradition. Es ist die Offenbarungstheologie, die diesen Zusammenhang sieht.

c) Das katholische „et“ im Horizont der Heilsgeschichte

Joseph Ratzinger hat sich als Konzilstheologe engagiert, um das tridentinische *et – et* richtig zu interpretieren und für die Offenbarungstheologie fruchtbar zu machen. Er zielt darauf, die

³⁸ Joseph Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg – Basel – Wien 2000.

Theologie der Offenbarung in die unauflösbare Spannung einzuzeichnen, die zwischen der geschichtlichen Einmaligkeit des Christusgeschehens und dem Wirken des Geistes in der Gegenwart der Kirche herrscht.

Suffizienz der Schrift?

Zahlreiche Reformtheologen standen unter dem Eindruck von Josef Rupert Geiselmann³⁹. Der hatte beobachtet, dass auf dem Konzil von Trient ein *partim – partim* (die Heilswahrheit sei teils in der Schrift, teils durch die Tradition offenbart), wie es starke Strömungen der Theologie vorher und nachher beherrschte, nicht aufgenommen und statt dessen, sei es als Formelkompromiss, sei es als Programmsatz, das berühmte *et – et* formuliert worden war. Die Rezeption der Forschungen Geiselmanns haben, wenn die Anzeichen nicht trügen, einen erheblichen Einfluss ausgeübt, den quellenfixierten Traditionalismus der Kurie und der damaligen Theologenkommission ins Wanken zu bringen. Dadurch wurde zugleich das Traditionsdekret des Konzils von Trient aus seiner anti-reformatorischen Deutungsgeschichte gelöst. Diese ökumenische Richtung der Trientinterpretation unterstützte auch Joseph Ratzinger. Aber er setzte doch ein Fragezeichen hinter die weithin akzeptierte These Geiselmanns.⁴⁰ Seines Erachtens blieb Geiselmann, auf ein *totum in scriptura* und *totum in traditione* zugehend, noch zu stark dem Zwei-Quellen-Modell verhaftet. Da die bestimmenden Konzilsväter und -theologen dies nicht kritisch genug gesehen hätten, sei es zu Unklarheiten gekommen, die zu erheblichen Interpretationskonflikten geführt hätten.

Im Kern geht es um die Frage, worin die – materiale – Suffizienz der Heiligen Schrift bestehe. Tatsächlich ist schwerlich zu leugnen, dass die Dogmen – einschließlich des *homoousios* – zwar um des Schriftzeugnisses willen entwickelt worden sind, aber doch nicht in einer Repetition des alt- und neutestamentlichen Textes bestehen, sondern auf neue Einsichten stoßen und dass die Auseinandersetzung der Kirche mit den jeweiligen Fragen der Gegenwart, ihre Fähigkeit, die Zeichen der Zeit zu deuten, zu einer substantiellen Entwicklung der Lehre geführt hat, denke man nur an

³⁹ Die Heilige Schrift und die Tradition (OD 18). Freiburg – Basel – Wien 1962; *id.*, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen, in: Michael Schmaus (Hg.), Die mündliche Überlieferung, München 1957, 123–206.

⁴⁰ Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.*, Wort Gottes (Anm. 10) 37–81, bes. 62–81.

die Menschenrechte oder die Religionsfreiheit. Es führt zu anachronistischen Projektionen und unhistorischen Interpretationen, die Dynamik der Lehrentwicklung zu relativieren. Deshalb kann die Suffizienz der Schrift schwerlich materialdogmatisch bestimmt werden. Darauf kann freilich theologisch ganz unterschiedlich reagiert werden: entweder wird die spätere Dogmatik als Abfall von der „einfachen“ Lehre Jesu qualifiziert, oder das Wort der Heiligen Schrift wird kleingeschrieben, weil es sich noch nicht zur Größe der Dogmen aufgeschwungen habe.

Das Verhältnis von Schrift und Tradition zeigt sich in einem neuen Licht erst dann, wenn es konsequent unter dem Vorzeichen betrachtet wird, das der Primat des Offenbarungsgeschehens vor dem Offenbarungszeugnis setzt. Das Konzil selbst öffnet einen Weg, indem es die inspirierte Wahrheit der Schrift „Heilswahrheit“ nennt. Dieser Begriff der Wahrheit entspricht der Heiligen Schrift, insofern die Wahrheit die Identität Gottes ist, die sich mitteilt und jene Fakten schafft, die Gegenstand menschlichen Erkennens werden können. Das Konzil meint nicht nur einen bestimmten Teil der Heiligen Schrift, sondern die Bibel insgesamt unter dem Aspekt, dass sie den Menschen Gott so bezeugt, wie er sich zu ihrem Heil offenbart hat. Die Suffizienz der Schrift besteht dann darin, dass sie nichts von dem zurückhält, sondern alles sagt, was zum Heile nötig ist: das Offenbarungshandeln Gottes in der Geschichte, aufgipfelnd in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Die Besonderheit der Bibel besteht dann weiter darin, dass sie das Zeugnis derjenigen enthält, die in diese Geschichte verwickelt sind und sie bezeugen – anders als die späteren Zeugnisse der Tradition, die in demselben Geist denselben Glauben bezeugen, aber durch Menschen, die zwar im Raum der Auferstehungswirklichkeit stehen, aber sich die Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen, seine Zugehörigkeit zum Volk Israel, seine Auslegung der Heiligen Schrift, seine Verkündigung, seinen Tod, seine Erscheinungen zur Sendung der Apostel und Gründung der Kirche von denen bezeugen lassen müssen, die dabeigewesen sind. Diese Einsicht freilich liegt in der Luft – aber steht in Dei Verbum nicht klar geschrieben. Der Grund, so Ratzinger, liegt darin, dass das Thema Schrift und Tradition noch nicht weit genug für die Offenbarungsgeschichte geöffnet worden ist.

Setzt man dort an, klären sich die Verhältnisse. Ein Beispiel liefert Ratzingers Traditionsaufsatz:

„Was kann denn, christlich gesprochen, inhaltliche Suffizienz überhaupt bedeuten? ‚Suffizient‘ ist allein die Christus-Wirklichkeit. Sie kann sich material mehr oder minder explizieren, das ist letztlich nicht

entscheidend, und es kann aus diesem Grunde durchaus auch materiale Explikationen nach der Schrift geben.“⁴¹

Die Aufgabe, die Heilige Schrift in ihrer geschichtlichen, literarischen Gestalt ins Verhältnis zu Jesus Christus zu setzen und von anderen Bezeugungen, mit denen sie literarisch und historisch verbunden ist, zu unterscheiden, ist damit noch nicht gelöst. Ebenso wenig ist schon geklärt, weshalb sich *das* Wort ursprünglich in den Worten der Bibel bezeugt und worin deren besondere Bedeutung besteht. Aber es ist ein Grund gewonnen, auf dem die Arbeit Erfolg verspricht.

Die Tradition und die Traditionen

Das Konzil setzt erheblichen Ehrgeiz darein, einen umfassenden Begriff der Tradition zu entwickeln, verstanden als lebendige Weise des authentischen Glaubenslebens der Kirche; es unterscheidet – wenngleich nicht in begrifflicher Strenge – *die* Tradition (im betonten Singular) von den vielen Traditionen, in denen der Glaube – je nach Kultur, nach Zeit und Raum unterschiedlich – gelebt wird. In einem frühen Alternativentwurf, den Karl Rahner unter Verwendung einiger Formulierungen und Gedanken Joseph Ratzingers vorgelegt hat, um die Diskussion voranzubringen, ist ein ähnlich weiter Traditionsbegriff entwickelt.⁴² Ein so ausgeprägter Begriff schafft zahlreiche hermeneutische Möglichkeiten, die in der Ökumene fruchtbar gewirkt (und die Liturgiereform abgesehen) haben. Auch wenn das Konzil diesen Weg nicht ausdrücklich nennt, kann jede Konfession sich fragen, was sie an sich selbst eher den Traditionen zurechnen würde und wie sie *die Tradition* im Spiegel einer anderen Konfession erkennen kann. Mehr noch: Die Differenzierung erlaubt es der traditionsbewussten katholischen Kirche, Traditionskritik zu treiben – nicht im Sinne einer fundamentalen (am Ende fundamentalistischen) Infragestellung der Tatsache wie des Vorganges von Tradition überhaupt, wohl aber im Sinn einer kritischen Betrachtung und Beurteilung von bestimmten Erscheinungsformen kirchlichen Lebens, die möglicherweise in einer bestimmten Zeit – die Gegenwart nicht ausgenommen – von höchster Prägnanz sind, in einer anderen Zeit aber den

⁴¹ Wort Gottes (Anm. 10) 52.

⁴² Karl Rahner – Joseph Ratzinger, De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta (1962), in: Elmar Klinger – Klaus Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. FS Karl Rahner, Freiburg – Basel – Wien 1984, 33–50.

Zugang zum Evangelium eher behindern oder sich im Rückblick als einseitig erweisen. Allerdings ist das Konzil an dieser Stelle sehr zurückhaltend und nutzt die neuen Möglichkeiten einer differenzierten Traditionskritik noch nicht. Der Kommentator Joseph Ratzinger hält dafür, dass diese Möglichkeit genutzt werden sollte, wenn einmal das Prinzip verstanden ist.⁴³ Wäre man nicht zu sehr an der Neuscholastik und dem Versuch ihrer Modernisierung hängen geblieben, hätte das Konzil schon weitergehen können, mehr noch in die Tiefe und deshalb offener noch ins Weite.

Die Schrift in der Tradition gegenüber den Traditionen

Ein zweites Problem des Konzilstextes – gleichfalls die Quelle kontroverser und produktiver Rezeption – ist zu erkennen, wo es um das genaue Verhältnis von Schrift und Tradition geht. Einerseits schafft *Dei Verbum* Klarheit, weil nur die Heilige Schrift, nicht aber im gleichen Atemzug die heilige Tradition „Wort Gottes“ genannt wird (DV 9). Andererseits leuchtet die Begründung nicht ganz ein, weil nur auf die Inspiration abgehoben wird, die aber die Tradition nicht ausspart, sondern ihrerseits in Kontakt mit Gottes Wort bringt. Erst im Schlusskapitel der Konstitution findet sich die überzeugende Begründung, dass die Heiligen Schriften, „von Gott inspiriert und ein für alle Mal niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen“ (DV 21). An dieser Stelle kommt die Offenbarungsgeschichte zum Zuge – und die prophetische wie apostolische Substanz des biblischen Zeugnisses begründet dessen einzigartige Bedeutung und kanonische Autorität. Damit kann weiter gearbeitet werden. Die Richtung des weiteren Nachdenkens zeigt der Kommentator zu *Dei Verbum* 21:

„Der Verweis auf den spezifischen Normcharakter der Schrift, der sich aus allem Gesagten ergibt, rührt noch einmal an das ... Problem des Gegenübers von Kirche und Schrift. So versteht es sich, daß um die endgültige Form dieses Textes besonders hart gerungen worden ist und daß sie einigermäßen gedämpft erscheint gegenüber der kraftvollen Gestalt, die der Text in Form E gewonnen hatte. Dort war gesagt worden, alle kirchliche Verkündigung und christliche Religion überhaupt müßten auf die Schrift ‚semper respicere tamquam ad normam et auctoritatem quibus iudicantur et reguntur‘.“⁴⁴

⁴³ LThK.E 13, 521–524.

⁴⁴ LThK.E 13, 572.

Keine Frage, dass hier Ratzingers Sympathien liegen. Keine Frage auch, dass die nachvatikanische Theologie – besonders jene, die im ökumenischen Dialog mit den Lutheranern ausgearbeitet worden ist⁴⁵ – diesen Weg weitergegangen ist, allerdings nicht ohne Widerspruch, weil der Konzilstext Unschärfen hat und die Debatte kontrovers verläuft.

Im zweiten Kapitel herrscht noch zu sehr das Paradigma der Offenbarungsquellen. Dadurch verschärft sich ein Problem, das der umfassende Traditionsbegriff auch aus sich heraus aufwirft: Wird die Schrift nicht unter die Tradition subsumiert, wenn die Tradition das ganze Leben des Gottesvolkes erfasst? Zwei Fragen stellen sich: Was ist mit Israel? Und wie kann der Schrift, die ihrerseits mit der neueren Exegese stärker in das Gottesvolk eingebunden wird, innerhalb der Tradition und allen Traditionen gegenüber ihre orientierende, ihre normierende und kritische Kraft entfalten? Beide Fragen werden vom Konzil nicht gestellt und beantwortet, sind aber substantiell. Joseph Ratzinger macht in seinem Kommentar geltend, dass im zweiten Kapitel der Offenbarungskonstitution noch nicht alle Voraussetzungen für eine konstruktive Antwort auf die Anfragen der Reformation an das katholische Traditionsverständnis gegeben sind.⁴⁶ In späterer Zeit hat er sich intensiv mit der christlichen Theologie Israels befasst; in den Konzilsjahren war ihm zwar die erstrangige Bedeutung des sog. „Alten Testaments“ bewusst; deren Einbindung in die Geschichte des Gottesvolkes *ante Christum natum*, soweit sie auch eine jüdische Fortsetzungsgeschichte findet, ist aber noch nicht Gegenstand seiner ekklesiologischer und hermeneutischer Erörterungen.

Die Konsequenzen sind aber enorm. Zwar ist es mit besten Gründen möglich, die Bibel als geschriebene Tradition zu verstehen. Die Textpragmatik der Exegese zeigt dies mehr noch als die alten Studien zum „Sitz im Leben“. Aber dann muss doch reflektiert werden, worin die theologische Bedeutung der Verschriftlichung besteht – nämlich dem Gedächtnis an das Offenbarungsgeschehen verlässliche Dauer zu geben. Und es muss differenziert reflektiert werden, weshalb die Tradition nur deshalb sie selbst ist, weil und wenn sie schriftgemäß ist. Beides sind wesentliche Auf-

⁴⁵ Besonders ambitioniert ist das Projekt des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologie“, dessen korrespondierendes Mitglied Joseph Ratzinger bis heute ist: Verbindliches Zeugnis, hg. v. Wolfhart Pannenberg – Theodor Schneider, I: Kanon – Schrift – Tradition (DiKi 7), Freiburg – Göttingen 1992; II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (DiKi 9), Freiburg – Göttingen 1995; III: Schriftverständnis und Schriftauslegung (DiKi 10), Freiburg – Göttingen 1998.

⁴⁶ LThK.E 13, 524ff.

gaben, an denen die Theologie weiter zu arbeiten hat. Schwieriger noch ist, der Einsicht Rechnung zu tragen, dass die Tradition, wenn sie tatsächlich so umfassend bestimmt werden soll, dass sie die ganze Schrift, also auch das Alte Testament, umfassen würde, nicht ohne eine christliche Israel-Theologie auskommt. Das aber heißt in jedem Fall, dass es bei einem globalen Traditionsbegriff schwerlich bleiben kann, sondern dass – über die Differenzierung von Traditionen hinaus – Unterscheidungen in der Tradition nötig sind, die kaum erst vor Augen stehen.

d) Schriftauslegung im Horizont des Wortes Gottes

Joseph Ratzinger kritisiert eine Exegese, die sich nicht als Theologie versteht; er fordert, die Schriftauslegung in den hermeneutischen Horizont der Offenbarungstheologie einzuzichnen, wie ihn die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils schriftgemäß nachgezeichnet habe. Die Folgewirkung ist eine Aufwertung der Exegese als theologische Schriftauslegung. Diese Position ist gleichwohl sehr umstritten, weil eine Gängelung historischer Kritik, eine Domestizierung der Exegese befürchtet wird, wie es sie ja auch tatsächlich ausgangs des 19. und eingangs des 20. Jahrhunderts durch die Päpstliche Bibelkommission und andere kirchliche Behörden gegeben hat – mit ungunstigen Folgen für den wissenschaftlichen Status katholischer Exegeten und die Freiheit der Theologie in der Kirche. Das Problem der Exegese ist nur, dass sie sich nicht gut über mangelndes Gehör in Theologie und Kirche beklagen kann⁴⁷, wenn sie nicht ihrerseits die Frage nach der theologischen Bedeutung ihrer historischen und philologischen Forschung reflektiert.⁴⁸

Dei Verbum 12

Dei Verbum 12 will die grundlegende theologische Bedeutung der Exegese markieren, hat aber eine Leerstelle.⁴⁹ Der erste Teil des Artikels fordert die Exegese zu genauer Arbeit am Urtext auf, zur Gattungsforschung, zur Erhellung des historischen Umfeldes,

⁴⁷ So der Tenor der meisten Beiträge in *Ulrich Busse (Hg.)*, Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg – Basel – Wien 2005.

⁴⁸ Das Spektrum der Meinungen geht weit auseinander bei *Frank-Lothar Hossfeld (Hg.)*, Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamt-biblichen Theologie (QD 185), Freiburg – Basel – Wien 2001.

⁴⁹ Vgl. *Norbert Lohfink*, Der weiße Fleck in Dei Verbum, Artikel 12, in: TThZ 101 (1992) 20–35.

zur Erschließung der historischen Autorintention. Damit ist keine Position gegen die Integration weiterer Methoden bezogen, auch keine gegen das Interesse am Textsinn und an der Leserrezep-tion⁵⁰. *Dei Verbum* greift nur den damaligen Stand der Diskussion auf und ist für Fortschreibungen prinzipiell offen. Die Päpstliche Bibelkommission hat dies 1993 in ihrer Studie über die „Interpretation der Bibel in der Kirche“ paradigmatisch getan.⁵¹ Entscheidend sind die historische und die philologische Orientierung. Die Exegese nimmt die Schrift als einen Text aus der Vergangenheit wahr. Damit leistet sie eine entscheidende, wenngleich oft unterschätzte, theologische Arbeit: Denn die Offenbarungsgeschichte, wie sie *Dei Verbum* versteht, ist durch einen essentiellen Bezug zur Vergangenheit, zur Zeit der Väter, zur Zeit Jesu und zur Zeit der Apostel, bestimmt. Deshalb ist die Distanz der Bibel von der jeweiligen Gegenwart, ihre Zugehörigkeit zur Vergangenheit, die Voraussetzung ihrer gegenwärtigen Bedeutung, die je neu erschlossen sein will. Aber auch die Vergegenwärtigung muss gelin-gen. Das heutige Interesse am damaligen Text muss aufgeklärt werden. Die prinzipiell unabschließbaren Vorstöße zu immer neuen Differenzierungen der Schriftsinne – durch die Konstruktion von Schichtenmodellen, durch die Erhellung des Eigensinns von Einzelschriften, Einzeltexten, Einzelmotiven, durch die Erschließung historisch differenzierter Textpragmatik etc. – reichern zwar die Schriftkenntnisse der Theologie an, werfen aber die Frage nach der Kohärenz auf, nach Interpretationsgrenzen und innerbibli-schen Gewichtungen.

Diese Aufgabe fasst der zweite Teil von DV 12 ins Auge – aller-dings nur unter einem, freilich zentralen Aspekt. Er fordert, wie es der klassischen Inspirationstheologie entspricht, dass die Heilige Schrift im gleichen Geiste gelesen werde, wie sie geschrieben worden sei, und leitet daraus die Aufgabe ab, es solle die Exegese nicht weniger auf „den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift“ achten, was erfordere, die „lebendige Überlieferung der Gesamt-kirche“ und die „Analogie des Glaubens“ zu berücksichtigen.

Damit ist nicht ein von vielen beargwöhnter, von anderen er-sehnter Rückfall in vorkritische Exegese gefordert; denn der Ge-dankengang des Artikels geht von der historisch-kritischen Diffe-renzierungsarbeit zur Gesamtschau. Es ist vielmehr der Weg zu

⁵⁰ Zur Verhältnisbestimmung vgl. *Thomas Söding – Christian Münch*, *Kleine Metho-denlehre zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 2005.

⁵¹ *Päpstliche Bibelkommission*, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (VApSt 115), Bonn 1993.

einer kanonischen Exegese gebahnt, bevor noch das Wort und die Methodik dafür gefunden waren. Dennoch muss klargestellt werden, dass es zur Aufgabe einer Exegese, die den Text im selben Geist lesen will, wie er geschrieben worden ist, auch gehört, nicht nur den Inhalt, sondern ebenso die Form, mehr noch: gerade die Interdependenz von Form und Inhalt, Sprache und Botschaft zu erhellen: die Exegese ist auch nicht erst in der Suche nach der Einheit der Heiligen Schrift, sondern bereits in der Erforschung der Vielfalt der Bibel bei ihrem theologischen Auftrag. Dass speziell bei der Frage nach dem „Inhalt“ (contentum) und der „Einheit“ (unitatem) der Schrift die Ratio der lebendigen kirchlichen Tradition und der Glaubensanalogie geltend gemacht werden müsse, ist indes keine Zumutung, sondern konsequent, weil ja der Kanon in der Tradition der Kirche entstanden ist, so gut wie die Bibel mit ihrer Botschaft diese Tradition geprägt hat und Kanonisierung als ekklesiale Rezeption zu verstehen ist. Die Glaubensanalogie ist ein dem Neuen Testament durch Paulus (Röm 12,6) vertrautes Prinzip.

Die hermeneutischen Probleme sind damit allerdings erst gestellt: Nur wenn es gelingt, die Tradition als schriftgemäß zu erkennen, kann aus einer Einarbeitung in die Tradition wesentliches zur Schrifterkenntnis erhofft werden. Das erfordert intensive Gespräche zwischen Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik und Fundamentaltheologie, die kaum begonnen haben. Dei Verbum bleibt an dieser Stelle offen. Dadurch konnte der – falsche – Eindruck entstehen, die Exegese solle ans Gängelband gelegt werden. Tatsächlich wird eher die Erwartung laut, dass sie theologisch konstruktiv werde – ohne dass vorgeschrieben würde, wie dies zu geschehen habe.

Das gleiche gilt für den Hinweis auf die *analogia fidei*. Die Konstitution des Konzils führt ihn nicht weiter aus. Klar ist aber, dass an dieser Stelle kein Grundsatz natürlicher Theologie gemeint ist, sondern die Deutung einzelner Stellen im Blick auf das Ganze der Bibel, und das heißt letztlich: auf den Einen, den lebendigen und wahren Gott, der sein Wort der Wahrheit sagt und dadurch sein Volk zusammenruft. So verstanden, wird der Zusammenhang mit der patristischen Hermeneutik der *regula fidei* deutlich, die ihrerseits als schriftgemäß wahrgenommen und dann zur theologischen Schriftauslegung verwendet wird.⁵² Ohne dass dies vom Konzil

⁵² Vgl. Prosper Grech, The „regula fidei“ as hermeneutical principle yesterday and today, in: L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001, 208–231.

ausgeführt würde, ist dann aber auch klar, dass es nicht etwa der Ehrgeiz der Exegese sein kann, die entfalteten Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche bereits in der Bibel selbst wiederzufinden, was zu Verzerrungen und Verkrampfungen führen muss, sondern dass die Analogie des Glaubens dienen soll, die vielen Worte der Bibel auf das eine Wort Gottes zu beziehen, dessen Identität die Einheit der Schrift konstituiert.

Theologische Exegese

Joseph Ratzinger hat das dritte Kapitel der Offenbarungskonstitution nicht kommentiert. Aus den hermeneutischen Aufsätzen der Konzilszeit lässt sich aber früh die Interpretation erkennen, die ihn zu einem starken Kritiker und noch stärkeren Förderer der Exegese hat werden lassen.⁵³ Einerseits erklärt er im Traditionsaufsatz, dass und weshalb der Schriftauslegung ein „Wächteramt“ zukomme⁵⁴: Er spricht von den „berechtigten Sorgen Luthers“, die Kirche könne sich zur Herrin über das Schriftwort aufschwingen; er erhellt, dass Überlieferung immer Auslegung ist; er klagt die „Schriftgemäßheit“ der Tradition ein; er sieht, dass die Exegese „den Literalsinn erforscht und so aller Gnosis entgegen die Bindung an die Sarx des Logos hütet“. Er geht noch weiter und erkennt – deutliches als *Dei Verbum* – „eine Eigenständigkeit der Schrift als eines selbständigen und in vieler Hinsicht durchaus eindeutigen Maßstabes gegenüber dem kirchlichen Lehramt“. Deshalb sei nicht nur einerseits die Heilige Schrift theologisch nach der Glaubensregel auszulegen (was Luther nicht anders gesehen hat), sondern auch andererseits kriteriell, ebenso gegenüber dem Lehramt, geltend zu machen, was die Schrift buchstäblich besage und was mittels Exegese methodisch eruiert werden könne. Es gibt kaum einen katholischen Dogmatiker, der mit so klaren und kritischen Worten die hermeneutische Bedeutung der Schrift und der Exegese proklamiert hat. Dass damit hohe Erwartungen an eine theologisch interessierte, hermeneutisch reflektierte Exegese verbunden sind, versteht sich.

In seiner von Exegeten vielfach kritisierten *Erasmus Lecture* von 1988 zieht Ratzinger diese Linie weiter aus. Im Vorwort zur deutschen Originalausgabe⁵⁵ legt er nicht nur davon Rechenschaft

⁵³ Einen guten Überblick verschafft *Robert Voderholzer*, *Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers*, in: *MThZ* 56 (2005) 400–414.

⁵⁴ *Wort Gottes* (Anm. 10) 51ff.

⁵⁵ *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg – Basel – Wien 1989.

ab, wieviel er der Exegese verdankt, sondern stellt auch klar, dass es ihm nicht im mindesten darum zu tun sei, die Kreise der historisch-kritischen Exegese zu stören, sondern dass er vielmehr im stärksten Maße daran interessiert sei, sie für die Theologie als ganze zu öffnen. Der Vortrag selbst ist allerdings voller Provokationen, die nicht von allen als Aufforderungen zu einem konstruktiven Dialog verstanden worden sind. Wer Solowjews bekannte Geschichte, der Teufel sei als hochgelehrter Exeget von der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen mit dem Ehrendoktor ausgezeichnet worden, an den Anfang stellt, hat die Gegenreaktionen vorprogrammiert; und weil die Kritik auf den Bultmann und Dibelius der „Formgeschichte“ fokussiert wird, mochten sich viele katholische Exegeten gar nicht angesprochen, gar verkannt fühlen.

Aber damit wäre der Beitrag unterschätzt. Tatsächlich folgt auf den Paukenschlag der Eröffnung eine ziemlich eingehende, von hohem Sachverstand geprägte, differenzierende, nun in einem positiven Wortsinn provozierende Analyse, die der Exegese Anstöße geben soll, ihren Weg zu den biblischen Texten und zu den Lesern der Heiligen Schrift, den Hörern des Wortes, zu finden. Ratzinger sieht, wie wenig geholfen wäre, wollte man „Zuflucht zu einer vermeintlich reinen Wörtlichkeit des Verstehen“ suchen oder eine „bloß positivistisch festgehaltene Kirchlichkeit“ einklagen.⁵⁶ Auf der anderen Seite analysiert er auch, dass es nicht damit getan sei, die bisweilen ausufernde Hypothesenfreudigkeit der Exegese – man denke nur an die riskanten Quellenscheidungshypothesen der Pentateuchkritik – einzudämmen:

„Was wir brauchen ist eine Kritik der Kritik, die aber nicht von außen, sondern nur aus dem selbstkritischen Potential des kritischen Denkens, aus seinem Inneren entwickelt werden kann: eine Selbstkritik der historischen Exegese, die sich zu einer Kritik der historischen Vernunft in Fortführung und Abwandlung der kantischen Vernunftkritiken ausweiten lässt.“⁵⁷

Es kann also keine Rede sein, dass der Kardinal einer Unterordnung der Exegese unter die Dogmatik das Wort rede; was er einklagt, ist, dass die Exegese mit der philosophischen Kritik Schritt hält und nicht bei einem Historismus und Rationalismus verharret, der obsolet geworden ist. Seine Rede versteht sich sozusagen als Hilfe zur Selbsthilfe. (Dass solche Angebote nicht immer willkommen sind, ist eine Lebenserfahrung.) Als wesentlich erachtet Jo-

⁵⁶ Wort Gottes (Anm. 10) 91.

⁵⁷ Ebd.

seph Ratzinger, dass die Exegese sich Rechenschaft über ihre Interessen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen ablegt; die Befassung mit der eigenen Geschichte müsse die die Exegese zur Bescheidenheit anhalten (wie andere Disziplinen allerdings auch). Aber das könne die Schriftauslegung erst zu ihrer eigentlichen Aufgabe führen: das Verhältnis von Ereignis und Wort zu bedenken. Ob Bultmann tatsächlich einem Dualismus verfallen ist, dem das Ereignis als irrational und nur das Wort als glaubwürdig erscheint, bleibe dahingestellt, weil Bultmann ja doch – bei allem christologischen Reduktionismus – am *Dass* des Gekommenseins Jesu als Angelpunkt aller neutestamentlichen Theologie festhält.⁵⁸ Aber einleuchtend, weil biblisch fundiert, ist die These, es gebe eine Gleichursprünglichkeit von Wort und Ereignis, die allein den Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung, damit aber auch zwischen beiden Testamenten erkennen lasse.⁵⁹ Dies kann die Exegese aber nur so weit tun, wie die biblischen Texte in ihrer Botschaft diesen Zusammenhang aufdecken. Nichts anderes regt Joseph Ratzinger an. Er fordert eine „gründliche neue Methodenreflexion“ und verbindet dies allerdings mit einer Warnung vor „neuen Hypothesen über Sitze im Leben, über mögliche Quellen und zugehörige Traditionsvorgänge“.⁶⁰ So sehr das eine einleuchtet, so wenig das andere. Denn die Exegese muss nach wie vor, ob gelegen oder ungelegen, ihre historische und philologische Arbeit tun; dazu gehört auch die diachronische Analyse, die Erschließung der Textpragmatik, einschließlich der – gegenwärtig besonders forcierten – Kritik an eindrucksvollen Quellentheorien.

Doch besteht zur Warnung vor Betriebsblindheit aller Anlass. Am Ende der Erasmus-Vorlesung postuliert Joseph Ratzinger, die Exegese müsse vor allem die Bibel „als ein Buch“ nehmen.⁶¹ Beides wird man betonen müssen: das *Buch* und das *eine* Buch, das sich allerdings aus vielen Büchern zusammensetzt. Damit deutet sich der Weg einer kanonischen Exegese an, den der Kardinal in den Folgejahren noch deutlicher verfolgt und unterstützt, zuletzt im Vorwort seines Jesusbuches. Im Lichte des Postulates relativieren sich auch einzelne Vorhaltungen Ratzingers, die Exegese dürfe die Bibel nicht nur als Literatur und nicht nur als historisches Dokument lesen. Zu dieser Kritik besteht nur Anlass, wenn Exegese als Literaturwissenschaft und historische Kritik in anti-

⁵⁸ Theologie des Neuen Testaments (1958), hg. v. O. Merk Tübingen ⁹1984, 1.

⁵⁹ Wort Gottes (Anm. 10) 111.

⁶⁰ A.a.O. 114f.

⁶¹ A.a.O. 116.

theologischer oder – vorgeblich – untheologischer Absicht getrieben wird. Doch wäre diese Absicht ihrerseits inkonsequent. Die Heiligkeit kommt zur Geschichtlichkeit und Buchstäblichkeit der Bibel nicht hinzu, sondern ist ihr eingeschrieben. Auf den Anspruch, Gottes Wort zu bezeugen und sein Walten in der Geschichte nachzuzeichnen, stößt der aufmerksame Bibelleser allenthalben. Geistliche Schriftauslegung ist deshalb konsequente Exegese. Und nur wenn die Exegese Literaturwissenschaft ist – einigermaßen auf der Höhe der heutigen literaturwissenschaftlichen Diskussion – und nur wenn sie sich als Geschichtswissenschaft – gleichfalls im Dialog mit der aktuellen Forschung – ausarbeitet, kann sie theologisch aussagekräftig sein. Dann aber darf die Theologie, darf weder die Dogmatik noch das Lehramt versuchen wollen, der Exegese ihren Widerspruchsgeist auszutreiben – sowenig sich die Exegese mit der Rolle des hermeneutischen Mephistopheles zufrieden geben könnte, der Geist zu sein, der stets verneint. Sie ist als Wissenschaft zur Wahrheit gerufen und kann sie als Theologie nur in Gottes Wort finden wollen, so wie es ihr im Menschenwort der Heiligen Schrift begegnet.

4. Die Bewährungsfelder

Die Offenbarungstheologie Joseph Ratzingers, im Umkreis des Zweiten Vatikanischen Konzils erarbeitet, muss sich auf vielen Feldern bewähren, zumal der Erzbischof von München und der Präfekt der Glaubenskongregation erheblichen kirchenpolitischen Einfluss gewonnen hatten. Der Verdacht der – ehemaligen – Kollegen war immer wieder, er könnte seine Stellung ausnutzen, den eigenen Ideen zum Durchbruch zu verhelfen und Konkurrenten auszuschalten. Andererseits ist er ja gerade wegen seiner Theologie zum Bischof und zum Vorsitzenden der Glaubenskongregation gemacht worden; und auch die Wahl zum Papst kann nur als eine große Bestätigung seiner Theologie verstanden werden.

a) Theologie und Kirche

Der theologische Papst setzt auf eine starke, kirchliche Theologie. Die Kirche ist auf gute Theologie angewiesen; denn was sie eint, ist allein der Glaube. Der Glaube aber ist Bekenntnis und Vertrauen in einem. Er ist ein Glaube, der in eminenter Weise „Ich“ und „Wir“ sagt, weil er es wagt „Du“ zu sagen, nachdem er ein unbedingtes „Du“ und „Ihr“ gehört hat. Der Auslegung des Credo, die den

Hauptteil der „Einführung in das Christentum“ bildet, ist eine eingehende Reflexion, ja Meditation des Glaubens vorangestellt. In ihr wird der menschliche Zweifel nicht verschwiegen, sondern das Wagnis des Glaubens beschworen, die Herausforderung des Glaubens in der Moderne benannt, der Ort des Glaubens in Kirche und Welt markiert, das Glauben als „Stehen und Verstehen“ entdeckt, die „Vernunft des Glaubens“ angesprochen. Zuletzt heißt es:

„Der christliche Glaube ist mehr als eine Option für einen geistigen Grund der Welt; seine zentrale Formel lautet nicht ‚Ich glaube an etwas‘, sondern ‚Ich glaube an dich‘. Er ist Begegnung mit dem Menschen Jesus und erfährt in solchem Begegnen den Sinn der Welt als Person ... So ist der Glaube das Finden eines Du, das mich trägt und in aller Unerfülltheit und letzten Unerfüllbarkeit menschlichen Begegnens die Verheißung unzerstörbarer Liebe schenkt, die nicht nur begehrt, sondern gewährt.“⁶²

Diesem Glauben muss die Theologie dienen. Der Glaube braucht die Theologie, weil er zum Verstehen seiner selbst geführt sein will. Er braucht sie auch, weil es keinen Glauben ohne das Fragen, die Zweifel, die Skepsis gibt – und weil all dies Widersinnige nicht verdrängt, sondern durchdrungen, kritisiert, gar verändert, verwandelt sein soll. Umgekehrt muss die Theologie aber dem Glauben dienen. Gemeint ist damit nicht, dass sie bestimmte Glaubensgestalten und -auffassungen nicht kritisieren dürfte, sondern dass sie den Glauben erkennt und reflektiert, verteidigt und vertieft, ohne den sie gar nicht Theologie wäre.

Ratzingers Offenbarungsverständnis schafft große Freiräume für eine Aufwertung der Theologie und bindet sie zugleich in die Lebensvollzüge der Kirche ein. In seiner „Fundamentaltheologie“⁶³ hat er – nicht ohne Schärfe – die Kirchlichkeit der Theologie angemahnt, wie sie sich auch in der *Instructio* „Über die kirchliche Berufung des Theologen“⁶⁴ ausspricht. Er setzt sich von dem Vorurteil ab, die Anerkennung einer spezifischen Lehrkompetenz des kirchlichen Amtes widerspreche der Freiheit theologischer Forschung. Er setzt sich auch von der fundamentalistisch angehauchten Allergie gegen neue Einsichten der Forschung ab, die von der Exegese besonders auf religions- und sozialgeschichtlichem Gebiet beigesteu-

⁶² Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968, 52f.

⁶³ *Joseph Kardinal Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zu einer Fundamentaltheologie, München 1982, bes. 339–348.

⁶⁴ AAS 82 (1990) 1550–1570. Deutsche Übersetzung, in: Herder Korrespondenz 44 (1990) 365–373.

ert werden. Er nimmt die Aufgabe des Lehramtes in Anspruch, den Glauben der einfachen Leute zu verteidigen. Er sieht die Theologie in einer komplementären Gefahr: auf der einen Seiten zur Religionsphilosophie zu mutieren, die alles Gewesene nur als Gleichnis sehen kann, auf der anderen Seiten (bestens kompatibel) sich auf die Historik zurückzuziehen. Beides bedeute, die rationale Verantwortung des Glaubens zu verabschieden. Den Kern des Problems sieht Ratzinger darin, dass Offenbarung als Information, nicht aber als Heilsvermittlung verstanden und dass diese Information mit dem Wortlaut der Bibel identifiziert werde. Das „Seziermesser des Literarkritikers“ werde so als das wesentliche Instrument für die „Erkenntnis der Geheimnisse Gottes“ ausgegeben.⁶⁵ Demgegenüber sei es das Neue Testament selbst (Ratzinger zitiert 1Joh 2,18–27), das die Sakramentalität der Kirche herausstelle.

Die Polemik gegen die hermeneutische Dominanz einer Exegese, die durch diachronische Analysen dem Dogma den Boden entziehen und dem kirchlichen Leben eine ganz andere, zeitgemäße Grundlage verschaffen wolle, ist zeitbedingt. Es gibt für den Glauben der Kirche noch andere Gefahren als eine Bibelwissenschaft, die nicht hinreichend über ihre eigenen Voraussetzungen aufgeklärt ist. Die Kirchlichkeit der Theologie anzumahnen, macht desto mehr Sinn, je deutlicher der Kirche, einschließlich des Lehramtes, die Notwendigkeit rationaler Glaubensverantwortung und freier wissenschaftlicher Diskussion (einschließlich der Kritik ideologischer Freiheitsverständnisse) einleuchtet. An dieser Stelle gibt es einen Nachholbedarf theologischer Klärung. Das Zweite Vatikanum, die Bibel und die Exegese im Sinn, begnügt sich mit der ziemlich allgemein gehaltenen Wendung, dass „aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift“ (DV 12). Was dies heißt und wie dies funktionieren kann, bleibt offen. Es gehört zu den großen Themen nach dem Zweiten Vatikanum oder sollte doch zu ihnen gehören.

Ratzinger setzt sich für die Kirchlichkeit der Theologie so gut wie für die theologische Kompetenz der Kirche ein. Er setzt auf eine klare Rollenverteilung und auf intensive Kommunikation: Die Bischöfe sind nicht Obergutachter in wissenschaftlichen Debatten, die Professoren haben kein ordentliches Lehramt in der Kirche. Das ist eine wesentliche Klarstellung, besser: eine Neuformulierung der gewachsenen Struktur der katholischen Theologie und Kirche. Die unterschiedlichen Sprecherrollen kommen viel deutlicher als in der evangelischen Theologie heraus, die mal mit

⁶⁵ Prinzipienlehre (Anm. 63) 345.

einem Lehramt der Professoren liebäugelt, dann aber doch auch die Bischöfe und sogar die Synoden, selbst wenn sie mehrheitlich von Laien besetzt sind, als Lehrkörper betrachtet. Umgekehrt kann das katholische Modell nur dann seine Stärken ausspielen, wenn die Theologen wirklich etwas zu sagen haben (im doppelten Sinn des Wortes); und es muss besser als bislang geregelt werden, wie in Konflikten zu verfahren ist. Die Theologie hat das berechnete Interesse, gebührendes Gehör zu finden. Sie kann auch auf ihre eigenen, von großer Selbstkritik geprägten Diskurse verweisen, die regelmäßig zur Überwindung von Einseitigkeiten geführt haben und die einzige Chance bieten, am Gespräch im Haus der Wissenschaften teilzunehmen – was im Interesse der Kirche sein muss. Während die katholische Kirche – unter dem Vorzeichen ihres Offenbarungsverständnisses – mit besten Gründen die Lehrkompetenz des kirchlichen Amtes ausgebaut hat, fehlt es an einer hinreichend starken Gewichtung sowohl des *sensus fidei* als auch der wissenschaftlichen Theologie, nicht nur der Exegese.

b) Die christliche Ökumene

Joseph Ratzinger ist ein erfahrener, deshalb aber auch realistischer Ökumeniker, mehr der Orthodoxie als dem Protestantismus zugewandt, weniger auf Anerkennungsdiplomatie ausgerichtet als auf die Vertiefung des Gottesglaubens. 1976 hat Joseph Ratzinger in Graz die Gefahren benannt, die in der Zwischenzeit eher größer als kleiner geworden sind:

„Zweierlei steht der Entwicklung kirchlicher Einheit entgegen: auf der einen Seite ein konfessioneller Chauvinismus, der sich letztlich nicht an der Wahrheit, sondern an der Gewohnheit orientiert und in der Fixierung aufs Eigene vor allem gerade auch auf dem besteht, was gegen die anderen gerichtet ist. Auf der anderen Seite eine glaubensmäßige Gleichgültigkeit, die in der Wahrheitsfrage ein Hindernis sieht, Einheit an der Zweckmäßigkeit misst und so zu einem Bündnis im Äußerlichem macht, das fortwährend den Keim neuer Spaltungen in sich trägt.“⁶⁶

Kardinal Ratzingers vielfach unterschätzter Beitrag zum Zustandekommen der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“⁶⁷ ist von der Aufforderung begleitet, energisch die offengeblie-

⁶⁶ Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus (1977), wieder abgedruckt in: Vom Wiederauffinden der Mitte (Anm. 33) 181–194, hier: 193.

⁶⁷ Vgl. Peter Neuner, Joseph Ratzingers Beitrag zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: MThZ 56 (2005) 435–448.

benen Fragen der Ekklesiologie zu diskutieren.⁶⁸ Andererseits wird er für die harschen Töne von „Dominus Iesus“⁶⁹ verantwortlich gemacht, die von evangelischer Seite als Affront verstanden wurden, insofern ihr das Kirchesein abgesprochen werde und sie auf den Status kirchlicher Gemeinschaften zurückgestuft würde. Ob die Differenzierung zwischen „Kirchen“ und „kirchlichen Gemeinschaften“, die das Zweite Vatikanum *bona fide* vorgenommen hat, tatsächlich der Weisheit letzter Schluss ist, wird sich zeigen. Umgekehrt ist mit Höflichkeitsfloskeln nichts gewonnen: Was die Konstitutiva (nicht nur die „Elemente“) des Kircheseins ausmachen, steht nach der „Gemeinsamen Erklärung“ weit oben auf der Agenda der Ökumene.

Jene Unterschiede in der Einschätzung der Orthodoxie einerseits, der evangelischen Kirchen andererseits, die Joseph Ratzinger sah, bestimmen bislang auch sein Wirken als Papst Benedikt XVI. Seine 1976 abgegebenen „Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus“, haben sich weitgehend bestätigt.⁷⁰ Er unterscheidet zwei Typen von Kirchenspaltung, denen zwei Typen von gegenwärtiger Ökumene-Praxis und Einheits-Bestrebungen entsprechen müssten. Der eine Typ setze die Einheit nicht nur im Grundbekenntnis des Glaubens, sondern auch in der Sakramentalität der Kirche voraus; die Spaltung bestehe nur aufgrund eines Dissenses an einem nicht so zentralen Punkt, sei es der begrifflichen Präzisierung des gemeinsamen Credo, sei es der sakramentalen Kirchenstruktur; diesem Typ sei die Spaltung zwischen Ost und West zuzurechnen. Der andere Typ stelle zwar nicht das gemeinsame Credo, wohl aber die Sakramentalität der Kirche und das episkopale Weiheamt in Frage; diesem Typ rechnet Ratzinger die Reformation zu, der er attestiert, aus religiösem Eifer eine Spaltung zwischen der wahren, der unsichtbaren Kirche Jesu Christi einerseits, der kirchlichen Institution andererseits vorgenommen zu haben, die keine Heilsicherheit versprechen könne.

Entsprechend diesem Raster fallen die Diagnosen und Therapievorschläge aus. Zur Orthodoxie heißt es:

„Mag der Westen am Osten das Fehlen des Petrusamtes beanstanden – er muß dennoch zugestehen, daß in der Kirche des Ostens Gehalt und Gestalt der Väterkirche ungebrochen lebendig sind. Mag der Osten am

⁶⁸ Vgl. *Joseph Ratzinger*, Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre? in: *Communio* 29 (2000) 424–437.

⁶⁹ Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 6. August 2000 (Verlautbarung des Apostolischen Stuhls 148), Bonn 2000.

⁷⁰ Vom Wiederauffinden der Mitte (Anm. 33) 181–194.

Westen die Existenz des Petrusamtes und seinen Anspruch kritisieren, auch für ihn muß sichtbar bleiben, daß darob in Rom nicht eine andere Kirche als im ersten Jahrtausend besteht – in der Zeit, in der man gemeinsam Eucharistie feierte und eine Kirche war.“⁷¹

Demgegenüber wird im Blick auf die Reformation⁷² zwar zugestanden, dass es der grausame Zustand der in Schismen zerriebenen lateinischen Kirche gewesen sei, der den Nährboden zur Relativierung der institutionalisierten Sakramentalität gebildet habe aber es wird dennoch ein gravierendes ekklesiologisches Defizit festgestellt:

„So gibt es zwar dort, wo die Bekenntnisschriften ernstgenommen werden, eine beträchtliche inhaltliche Gemeinschaft mit der alten Kirche, aber ihre kirchliche Verankerung und damit die verbindliche Vollmacht, die das Mit- und auch das Gegeneinander trägt, bleibt undeutlich, obgleich in der kirchlichen Entwicklung der reformatorischen Gemeinschaft vieles von den tatsächlichen Notwendigkeiten her wieder nachgewachsen ist, was vom Prinzip her seinen Grund verloren hatte.“⁷³

Entsprechend werden sehr schnell die entsprechenden Maximallösungen verworfen: sei es die Unterwerfung der Orthodoxen unter das Erste Vatikanum oder die Erklärung der päpstlichen Infallibilität und Jurisdiktion als Irrtum, sei es die Konversion der Protestanten zum Katholizismus oder die vorbehaltlose Anerkennung der evangelischen Ämter und des evangelischen Kircheseins durch die Katholiken, was einem Verzicht auf die apostolisch-sakramentale Struktur der Kirche gleichkäme.

Stattdessen müsse die katholische Kirche eine andere ökumenische Strategie verfolgen. Über das Verhältnis zur Orthodoxie sagt Joseph Ratzinger:

„Obgleich uns nicht gegeben ist, die Geschichte stillzustellen, den Weg von Jahrhunderten zurückzunehmen, darf man doch sagen, daß nicht heute christlich unmöglich sein kann, was ein Jahrtausend lang möglich war ... Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.“⁷⁴

Wenn Orthodoxe einen „Primat der Liebe“ anerkannten, wie Patriarch Athenagoras 1967 gegenüber Paul VI. es getan habe, sähen

⁷¹ A.a.O. 184.

⁷² A.a.O. 185.

⁷³ A.a.O. 185f.

⁷⁴ A.a.O. 188.

Katholiken im Prinzip erfüllt, was sie legitimerweise fordern könnten, müssten aber hinreichend plausibel machen, dass der päpstliche Primat die Kollegialität des Episkopats nicht verdecke, sondern gerade zur Geltung bringe.⁷⁵ Die Gesten und Worte Benedikt XVI. weisen in diese Richtung – auch wenn die Ablegung des Titels „Patriarch des Abendlandes“ für Irritationen gesorgt hat. Nach Ratzingers Analyse gibt es aus katholischer Sicht – die Orthodoxen, besonders Russlands, schätzen die Lage anders ein – keinen theologischen Grund, Kirchengemeinschaft nicht wiederherzustellen; es sei eher ein geistliches Problem: innerlich zu akzeptieren, was theologisch möglich scheine.

Weit schwieriger ist nach Einschätzung Ratzingers die Ökumene innerhalb des Westens; erstens weil der Protestantismus so vielschichtig sei; zweitens weil die konfessionelle Thematik überlagert sei durch die Entwicklung der Moderne, die von der evangelischen anders als von der katholischen Theologie angenommen worden sei. Ratzinger spitzt die Frage auf den Stellenwert der *Confessio Augustana* zu. Er visiert einen geschichtlich bedeutsamen Schritt aufeinander zu an:

„Er würde bedeuten, dass die katholische Kirche in den hier gegebenen Ansätzen eine eigene Form der Verwirklichung des gemeinsamen Glaubens mit der ihr zukommenden Eigenständigkeit annähme. Er würde umgekehrt von reformatorischer Seite her bedeuten, diesen vielfältiger Auslegung fähigen Text in der Richtung zu leben und zu verstehen, die zuerst ja auch gemeint war: in der Einheit mit dem altkirchlichen Dogma und mit seiner kirchlichen Grundform.“⁷⁶

Die weitere Entwicklung hat eine Widersprüchlichkeit zutage gefördert. Die Ökumene hat auf der einen Seite in einer Vielzahl von Studien und Konsenstexten das gemeinsam Glaubensfundament in der Theologie bestärkt. Unter dieser Rücksicht ist die „Gemeinsame Erklärung“ noch viel zu wenig beachtet worden. Zum anderen zeigt sich aber im Nachdenken über die Kirche und ihr Amt ein Problem. Biblische und historische Forschung könnten – und sollten – die katholische Theologie dazu führen, die Verbindungen, Verschiebungen, Überschneidungen zwischen dem presbyterialen und episkopalen Amt stärker zu gewichten, ohne die Ausführungen des Zweiten Vatikanums zum dreigliederten *Ordo* zu relativieren, die den Abschluss einer langen Entwicklung markieren (und

⁷⁵ Dazu *Joseph Ratzinger*, *Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, in: *Wort Gottes* (Anm. 10) 13–36.

⁷⁶ *Vom Wiederauffinden der Mitte* (Anm. 33) 192.

z. B. bei der Zuordnung von Episkopat und Presbyterat noch viele offene Frage stellen); dem entsprechend könnte – und sollte – auch die bisweilen überscharfe Unterscheidung zwischen episkopaler und presbyterialer Sukzession überdacht werden, eingedenk dessen, dass im Neuen Testament und in der Alten Kirche viele, die Presbyter hießen, de facto episkopale Funktionen wahrgenommen haben. Entscheidend ist nicht die Bezeichnung, sondern die Sache: Die *successio apostolica* ist um der *successio fidei* willen notwendig, wenn anders der Glaube auf geschichtlicher Offenbarung beruht, ursprünglich in der Heiligen Schrift bezeugt ist und in lebendiger Überlieferung von Generation zu Generation in der ganzen Kirche geteilt wird; und die *successio apostolica* ist insofern episkopale Sukzession, als es eine pneumatisch qualifizierte Nachfolge im kirchenleitenden Amt der Apostel geben muss.

Diese starke Bewegung ökumenisch-katholischer Theologie, die eine historische Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils wie des Kirchenrechts einschließt, läuft aber ins Leere, wenn von evangelisch-lutherischer Seite erstens die Autorität der *Confessio Augustana* relativiert und zweitens – unter Berufung auf das allgemeine Priestertum der Getauften – das kirchliche Amt nur als Ordnungsfaktor, nicht aber als Wesenselement der Kirche verstanden wird. Welche Richtung die weitere Diskussion nehmen wird, ist derzeit nicht abzusehen.

Evangelische Kritiker der „Gemeinsamen Erklärung“, die eine Katholisierung des Protestantismus befürchten⁷⁷, haben einen Zusammenhang mit einem offenbarungsgeschichtlichen Konzept wie dem von *Dei Verbum* ausformulierten gesehen. Die theologische Kritik, die Joseph Ratzinger am Luthertum äußert, ist ohne seine offenbarungsgeschichtliche Theologie so wenig zu verstehen wie sein ökumenischer Vorstoß. Die Kernfrage allerdings lautet, ob das kirchliche Amt nach reformatorischem Verständnis tatsächlich „vom Prinzip her seinen Grund verloren hatte“, was zur Folge hätte, dass tatsächlich nur durch eine Revision der Reformation der Weg zur Einheit des Glaubens und der Kirche mit den Katholiken denkbar wäre, oder ob nicht eine Radikalisierung der Reformation, ihre Rückführung auf die Wahrheit des Evangeliums, zu einer reformatorischen Formierung des Amtes führen könnte, die zur Zeit der Reformation aus geschichtlichen Gründen nicht hat realisiert werden können, aber auch von der katholischen Theologie als substantielle Ausformung des Amtes erkannt werden könnte.

⁷⁷ Vgl. *Eilert Herms*, Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965–1998. Ausgangsperspektiven, Verlauf, Ergebnis, in: *ThLZ* 123 (1998) 658–712.

Joseph Ratzinger war einer der Vordenker der starken Initiativen Johannes Paul II., das Verhältnis des Judentums zum Christentum auf eine neue Basis zu stellen. Zwar munkelten manche Auguren, es habe einen Dissens zwischen dem damaligen Papst und seinem damaligen Cheftheologen gegeben. Aber spätestens der Besuch Benedikts 2005 beim Weltjugendtag in der Kölner Synagoge hat die Skeptiker widerlegt. Sein Ansatz ist allerdings weniger ein politischer als ein theologischer: Weit über die Entdeckung der jüdischen Wurzeln des Christentums hinaus hat er das Problem im Blick, welche Israel-Theologie sich aus der entfalteten Christologie ergibt. Dieses Problem zeichnete sich ihm schon in seinen frühen Arbeiten ab. Als Präfekt der Glaubenskongregation hat er seine Position, ex officio der Bibelkommission zu präsidieren, genutzt, um von der Schrift selbst her zu einer Lösung beizutragen. Im Vorwort zur 2001 veröffentlichten Studie über „Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift im Licht der christlichen Bibel“ stellt er die entscheidenden Fragen des jüdisch-christlichen Gesprächs:

„Die Päpstliche Bibelkommission konnte aber bei ihrer Arbeit nicht von dem Kontext unserer Gegenwart absehen, in der der Schoah die ganze Frage in ein anderes Licht getaucht hat. Zwei Hauptprobleme stellten sich: Können die Christen nach allem Geschehenen ruhig Anspruch darauf erheben, rechtmäßige Erben der Bibel Israels zu sein? Dürfen sie mit einer christlichen Auslegung dieser Bibel fortfahren, oder sollten sie nicht lieber respektvoll und demütig auf einen Anspruch verzichten, der im Lichte des Geschehenen als Anmaßung erscheinen muss? Damit hängt eine zweite Frage zusammen: Hat nicht die Darstellung der Juden und des jüdischen Volkes im Neuen Testament selbst dazu beigetragen, eine Feindseligkeit dem jüdischen Volk gegenüber zu schaffen, die der Ideologie derer Vorschub leistete, die Israel auslöschen wollten?“⁷⁸

Kardinal Ratzinger klagt ein, dass Christen nicht nur am Alten Testament festhalten, sondern auch Respekt gegenüber der jüdischen Auslegung des Alten Testaments entwickeln. Dem entspricht die Einsicht, dass die *Interpretatio Christiana* nicht die einzig stimmige sei, wohl aber eine im Sinnpotential der Texte angelegte, nämlich aus ihrem Monotheismus sich ergebende Deutungsmöglichkeit, die von Jesus Christus bewahrheitet worden ist. Die Bibelkommission hat ihrerseits mit einer Vielzahl von exege-

⁷⁸ Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VApSt 152), Bonn 2001, 7f.

tischen Beobachtungen ein eindrucksvolles Argumentationsgebäude errichtet, in dem die grundlegende Bedeutung des Alten Testaments für das Neue Testament erhellt, wesentliche thematisch-theologische Gemeinsamkeiten beider Testamente herausgearbeitet werden und ein Bild der „Juden im Neuen Testament“ entsteht, das weit stärker als üblich die irenischen Stimmen betont, während die Polemiken relativiert werden.

Seine eigene Sicht hat Joseph Kardinal Ratzinger 1996 vor der „Academie de sciences morales et politiques“ zum Ausdruck gebracht⁷⁹, im Anschluss an Nikolaus von Kues' *De pace fidei* und in Absetzung von Hans Küngs „Projekt Weltethos“. Dort erklärt er zum Judentum, es greife zu kurz, die Gemeinsamkeit im Alten Testament und den Unterschied im Christusglauben zu sehen, weil ja die Kirche den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – via Bibel – den Völkern nahegebracht habe. Überdies sei es notwendig, eine Theologie, ja eine Christologie Israels zu entwickeln, die seiner bleibenden Bedeutung in der Zeit gerecht werde:

„Auch wenn die Christen wünschen, daß Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und daß damit der Spalt sich schließt, der beide noch trennt, so sollen sie doch Gottes Verfügung anerkennen, der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden‘ eine eigene Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten.“

Es ist augenscheinlich, dass die Reflexionen des jüdischen Völkerapostels Paulus bestimmend im Hintergrund stehen. Es ist erkannt, dass es nicht reicht, die Verwurzelung der Kirche in Israel zu betonen, weil dies zwar jedem Markionismus und Dokerismus, jeder Gnosis einen Riegel vorschiebt, aber auch blutige Erbfolgekriege ausgelöst hat. Notwendig ist vielmehr, den Blick in die Zukunft und von dorthin in die Gegenwart zu richten. Christen können, wie Paulus gesehen hat, auf keinen anderen hoffen als den Retter vom Zion, den sie als den wiederkommenden Christus erwarten (Röm 11,26: Jes 59,20f. LXX). Sie dürfen aber auf die Rettung ganz Israels hoffen, und sie müssen, so Paulus, hinnehmen, dass es bis zur Parusie das Nebeneinander von Juden und Christen geben wird. Der Kardinal geht an dieser Stelle – mit Paulus – über Paulus hinaus, wenn er fordert, Christen müssten dies nicht nur hinnehmen, son-

⁷⁹ In *Communio* 26 (1997) 419–429, hier zitiert nach: *Joseph Kardinal Ratzinger, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Bad Tölz 2003, 93–121. Die folgenden Zitate stehen auf den S. 110f. und 111.

dern annehmen und in der Existenz Israels eine göttliche Sendung erkennen. Wenn er sich auf die Vätertheologie beruft, die von einem bleibend notwendigen Zeugnis Israels auch für die Christen sprechen, verschweigt er höflich, dass dieses Zeugnis meist als ein kritisches, aus der Verstockung erwachsendes gesehen wurde. Er selbst versucht aber, dieses Motiv ins Positive zu wenden:

„Da ist zuerst die Tora, die Bindung an Gottes Willen und damit die Aufrichtung seiner Herrschaft, seines Königtums in dieser Welt. Und da ist zum anderen der Blick der Hoffnung, die Erwartung des Messias – die Erwartung, ja die Gewissheit, daß Gott selbst in die Geschichte eintreten und Gerechtigkeit schaffen wird, auf die wir immer nur in sehr unvollkommenen Formen zugehen können.“

Beide Wesensmerkmale jüdischer Existenz, Tora-Gehorsam und Erlösungshoffnung, sind dem Christentum nicht fremd, das Jesus als den Erfüller der Tora sieht (Mt 5,13–17) und seine Wiederkunft zur Vollendung der Gottesherrschaft erwartet. Beide Wesensmerkmale muss das Christentum sich aber immer neu erarbeiten, weil es auch eine Befreiung vom Gesetz kennt, die oft mit Gesetzlosigkeit verwechselt wird, und eine Heilsgegenwart, die nicht den Ruf nach Erlösung verstummen machen darf. Dass diese Essentials heute gegen die These abgesichert werden müssen, Jesus sei nur der Heiden Heiland, kann Ratzingers Position nicht erschüttern, sondern nur dazu beitragen, sie weiter auszubauen. Es ist der offenbarungsgeschichtliche Ansatz, der das Konzilsdokument „*Nostra Aetate*“ möglich gemacht und abgesichert hat. Auf dem Boden dieses Konzilstextes steht Joseph Ratzinger, aber er geht weiter, als das Konzil gegangen ist. Er kann weitergehen, weil sein Offenbarungsverständnis einen positiven Begriff der Offenbarungsgeschichte und der Heiligen Schrift beider Testamente umfasst, der ihn zu einer dem Christusgeschehen konformen Tora-Theologie und Eschatologie führt.

d) Das interreligiöse Gespräch

„*Dominus Iesus*“ zielt im Kern gegen eine pluralistische Religions-theologie⁸⁰, die zu einem friedfertigen Miteinander der Religionen

⁸⁰ Vgl. *John Hick*, *God and the Universe of Faiths*. London 1973; *ders.*, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London 1989; auch *Perry Schmidt-Leukel*, *Zehn Thesen zu einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 4 (2000) 167–177. Dazu die kritische Auseinandersetzung in: *Raymund Schwager (Hg.)*, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg – Basel – Wien 1996.

durch die wechselseitige Relativierung ihrer Wahrheitsansprüche gelangen will.⁸¹ Dem hält der römische Text entgegen, dass gerade im Gegenteil die Radikalisierung des christlichen Offenbarungsverständnisses zu einer positiven Theologie der Religionen führt, die nichts Imperialistisches, nichts Zerstörerisches an sich hat, sondern eine Begegnung auf dem Boden der Wahrheit anbahnt, die nach Paulus auch die Glaubenden „wie in einem Spiegel als ein dunkles Bild“ sehen (1Kor 13,12). Nur die Leidenschaft für die Wahrheit führt zur Selbstkritik; nur sie nimmt den eigenen Glauben und den der anderen ernst; nur sie kann Kritik üben und akzeptieren, die der Wahrheitsfindung dient; nur sie kann verstehen, was anderen heilig ist.

Joseph Ratzinger selbst macht in seinen eigenen Arbeiten klarer als „Dominus Iesus“, dass die Betonung der Heilsuniversalität Jesu Christi keine Zurückweisung des Pluralismus und keine Abwertung anderer Religionen bedeutet, sondern das Plädoyer, die Offenbarungstheologie, die *Nostra Aetate* pneumatologisch ansetzt, weiter zu entfalten. In der Akademierede von 1996 formuliert er abschließend drei Thesen, die einander ergänzen und bestärken.⁸² Er fordert, nicht auf die im eigenen Glauben erkannte Wahrheit zu verzichten; er fordert, im Dialog mit anderen Religionen die Selbstkritik nicht zu vergessen; und er fordert, Verkündigung als dialogischen Vorgang zu verstehen. Die erste These ist eine Warnung vor purem Pragmatismus und damit vor einer reduktionistischen Anthropologie – man wird auch sagen dürfen: vor einer horizontalistischen Kulturtheorie. Die zweite These macht geltend, dass auch das Christentum von Aberglaube, von krankmachendem Pseudoglauben nicht frei ist – und in der Auseinandersetzung mit anderen dies vielleicht eher erkennen kann als in der Fixierung auf sich selbst. Die dritte These setzt sich mit dem schwierigen Thema der Mission auseinander, die einerseits, vom Neuen Testament aus gesehen, ein Wesensmerkmal der Kirche ist, andererseits aber, von dunklen Phasen der Geschichte her gesehen, die Quelle vieler Vorwürfe an das Christentum, durch die Verkündigung des Glaubens die Kulturen der Völker nicht tiefer zu sich selbst geführt, sondern vernichtet zu haben. Dem stellt Ratzinger – für viele überraschend – das Prinzip des Dialoges ent-

⁸¹ Vgl. *Gerhard Ludwig Müller – Massimo Serretti (Hg.)*, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen (Sammlung Horizonte. Neue Folge 35), Einsiedeln – Freiburg 2001 (mit Beiträgen von Gerhard Ludwig Müller, Horst Bürkle, Massimo Serretti, Michael Schulz, Walter Kasper, Marcello Bordoni, Karl-Heinz Menke und Bruno Forte).

⁸² A.a.O. 117–121. Das folgende ausführliche Zitat steht auf S. 120.

gegen (den er jetzt als Papst in signifikanter Weise praktiziert). Mission und Dialog müssten sich wechselseitig durchdringen:

„Dialog ist nicht ziellose Unterhaltung, sondern zielt auf Überzeugung, auf Wahrheitsfindung, sonst ist er wertlos. Umgekehrt kann Mission in Zukunft nicht mehr so geschehen, als werde einem bisher aller Kenntnis Gottes baren Subjekt endlich mitgeteilt, woran es zu glauben habe ... So muß Verkündigung notwendig ein dialogischer Vorgang werden. Dem anderen wird nicht das gänzlich Unbekannte gesagt, sondern die verborgene Tiefe dessen erschlossen, was er in seinem Glauben schon berührt. Und umgekehrt ist der Verkündiger nicht nur der Gebende, sondern auch Empfangende.“

Was empfangen wird, ist das Echo des Wortes Gottes, das nicht nur in der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition erschallt, sondern – wie gebrochen und entfernt auch immer – ebenso in den heiligen Büchern, den Riten und Lebensformen anderer Religionen.

Ohne eine solche Perspektive könnte der Anspruch, nicht die Relativierung, sondern die Radikalisierung des Glaubens führe zum Religionsfrieden, nie und nimmer durchgehalten werden. Joseph Ratzinger treibt den Gedanken aber weiter voran als die meisten christlichen Dogmatiker. Er treibt ihn so voran, dass der Kontakt zur Bibel nicht verloren geht, die im Neuen Testament entschieden missionarisch ist, weil sie alles auf den Glauben setzt, aber in einem breiten Bogen, der von der Fremdprophetie bis zur Logos-Christologie reicht, den Boden für eine Begegnung des Christentums mit der Philosophie und für seine dialektische Kritik anderer Religionen bereitet.

Das Christentum hat von Jesus her die Aufgabe, Frieden zu stiften. Wenn es die Wahrheit des Evangeliums ins Spiel bringt, ist dies eine Zusage an die Dialogpartner, nichts vom eigenen aus dem Gespräch herauszuhalten, sondern alles in die Waagschale zu werfen, was wichtig ist.

e) Die Auseinandersetzung mit der Neuzeit

Joseph Ratzinger ist ein formidabler Kritiker der Moderne, sofern sie dem Diktat des Funktionalismus folgt und dadurch den Relativismus wie den Fundamentalismus erzeugt. Diese Kritik ist aber ihrerseits modern, weil sie die „Dialektik der Aufklärung“⁸³ erkennt. Sie stößt deshalb bei westlichen Intellektuelle auf größtes Interesse. So wie Johannes Paul II. zu Beginn seines Pontifikates

⁸³ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, (1947) Frankfurt/M. 1986 (1969).

die Meinungsführerschaft in der Menschenrechtsdebatte übernommen hatte, so übernimmt Benedikt XVI. derzeit die Meinungsführerschaft auf dem Gebiet der Vernunftkritik und der Religionskritik, mit allen Folgen für das Verhältnis von Glaube, Politik und Gewalt.

Sein wesentlicher Beitrag besteht darin, die Wahrheitsfrage neu ins Spiel gebracht zu haben.⁸⁴ Sie gewinnt einen großen Resonanzboden durch eine doppelte Entwicklung. Zum einen hat der Zusammenbruch des Ostblocks Stimmen verstärkt, die von der revolutionären, der befreienden Kraft der Wahrheit überzeugt sind und darin bei den westlichen Intellektuellen zuerst große Irritationen, dann großes Erstaunen ausgelöst haben; Václav Havel ist nur eine Stimme von vielen.⁸⁵ Zum anderen hat die westliche Technokratie zwar die Globalisierung ermöglicht, damit aber zugleich die Völker Afrikas, Asiens, Lateinamerikas in den Gesichtskreis gezogen, die von einer vitalen Religiosität und einem Sinn für Heiligkeit bestimmt sind, die dem Norden und Westen abhanden gekommen schienen (in Wirklichkeit aber wohl nur verdeckt waren).

Die Thematisierung der Wahrheitsfrage ist kein Rückfall in die Vormoderne, sondern ein Ausgriff auf kommende Diskussionen im theologisch-philosophischen, interreligiösen, interkulturellen Gespräch. Das hat sich paradigmatisch an dem Dialog gezeigt, den Joseph Ratzinger 2005 mit Jürgen Habermas in München geführt hat.⁸⁶ Jürgen Habermas verfolgt seine Linie weiter, aus Gründen politischer Klugheit solle die Gesellschaft auch auf die Stimme des Glaubens hören⁸⁷; er analysiert (wie Ratzinger), die europäische Säkularisierung sei, weltgeschichtlich betrachtet, ein Sonderweg⁸⁸; er bleibt aber typischer Philosoph der (deutschen) Aufklärung, wenn er den Bezug zur Wahrheit, deren Einheit er postuliert⁸⁹, immer nur als Suche, nicht aber als Gefundensein ver-

⁸⁴ Programmatisch ist sein viel beachteter Vortrag an der Sorbonne vom 27. 11. 1999; vgl. Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends, in: FAZ 8. Januar 2000 (Nummer 6–1); in vollständiger Form wieder abgedruckt in: Glaube – Wahrheit – Toleranz (Anm. 28) 131–147.

⁸⁵ Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbek 1989.; Am Anfang war das Wort, Reinbek 1990.

⁸⁶ Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, hg. v. Florian Schuller, Freiburg – Basel – Wien 2006 (12004). (Aus Ratzingers Stellungnahme kommen die folgenden Zitate.)

⁸⁷ Glauben und Wissen (Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels), Frankfurt/M. 2001.

⁸⁸ Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 2005. Dazu die kritischen Anmerkungen von Magnus Striet, Verteidiger der Religion, in: HerKorr 59 (2005) 508–512.

⁸⁹ Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen: Merkur 42 (1988) 1–14.

steht und immer nur als das vorläufige Zwischenergebnis des herrschaftsfreien Diskurses, nicht aber als Vorgabe allen Sprechens. Philosophie, z. B. als Phänomenologie, kann mehr, Theologie muss mehr plausibel zu machen versuchen.

Das unternimmt Joseph Ratzinger. Er sieht die Möglichkeit einer großen Koalition mit der Philosophie der Aufklärung, weil sie die Macht dem Recht unterwirft und das Recht an der Gerechtigkeit misst. Er weist auf, dass die menschliche Vernunft aber auch die Atombombe ersonnen habe und jetzt daran gehe, Menschenzucht zu betreiben. Da diese Rationalität im Raum des christlichen Abendlandes entstanden sei, sei auch vor allem das Christentum gerufen, die Sache des Glaubens und der Religionen zu vertreten. Was er nicht in der Katholischen Akademie Bayerns, aber andernorts gesagt hat: Das Christentum kann den Diskurs auch führen, weil es von Joh 1,1 bestimmt ist: „Im Anfang war der Logos“.

In der Neuzeit, so Joseph Ratzinger, kommt es darauf an, eine „Korrelationalität von Vernunft und Glaube“ zu denken und zu praktizieren, „die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen“. Doch müsse der Westen auch die Kraft aufbringen, die anderen Kulturen, die weit weniger vom Säkularismus geprägt seien, in das Gespräch einzubeziehen. Es ist klar, dass nach Ratzinger, der den Gedanken freilich nicht ausspricht, der katholischen Kirche, die in allen Weltkulturen verankert ist, dabei eine Schlüsselrolle zufällt.

Während sich allerdings beim Thema der Zweckrationalität noch relativ leicht eine philosophisch-theologische Verbindung schmieden lässt, ist das beim Thema Freiheit schwieriger. Lässt sie sich nicht – so die neuzeitliche Skepsis – gerade aus der Distanz zum Monotheismus, zum Dogma, zu einer universalistischen Heilslehre gewinnen? Ist aber umgekehrt Freiheit im Horizont der Wahrheit zu denken möglich?

Joseph Ratzinger greift das Thema in Form einer Marx-Kritik auf:

„Der Zustand der künftigen kommunistischen Gesellschaft werde es möglich machen, ‚heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe ...‘⁹⁰ Genau in diesem Sinn versteht das unreflektierte Durchschnittsempfinden unter Freiheit das Recht und die Möglichkeit, alles das zu tun, was wir uns gerade wünschen, und nichts tun zu müssen, was wir nicht möchten. Anders gesagt:

⁹⁰ Karl Marx – Friedrich Engels, Werke. 39 Bände, Berlin 1961–1971), III 33.

Freiheit würde bedeuten, daß das eigene Wollen die einzige Norm unseres Tuns ist und daß der Wille alles könne und alles Gewollte auch auszuführen die Möglichkeit habe. An dieser Stelle steigen freilich Fragen auf: Wie frei ist der Wille eigentlich? Und wie vernünftig ist er? Und: Ist ein unvernünftiger Wille ein wirklich freier Wille? Ist eine unvernünftige Freiheit wirklich Freiheit? Ist sie wirklich ein Gut? Muß also die Freiheit vom Wollenkönnen und Tunkönnen des Gewollten her nicht durch den Zusammenhang mit der Vernunft, mit der Ganzheit des Menschen ergänzt werden, damit es nicht zur Tyrannei der Unvernunft komme? Und wird es nicht zum Zusammenspiel zwischen Vernunft und Wille gehören, dann auch die gemeinsame Vernunft aller Menschen und so die gegenseitige Verträglichkeit der Freiheiten zu suchen? Es ist offenkundig, daß in der Frage nach der Vernünftigkeit des Willens und seiner Vernunftbindung die Wahrheitsfrage verborgen mitgegeben ist.“⁹¹

So einleuchtend freilich diese Fragen sind, so sehr hängt alles am Begriff der Wahrheit, ob die Konsequenz überzeugt. Nach der Bibel ist die Freiheit der Menschen immer von Gott geschenkte und befreite Freiheit. In diesem Sinn versteht sich Joh 8,32: „Die Wahrheit wird euch befreien“. Gemeint ist die Wahrheit Gottes, die in Jesus verwirklicht ist. Die Neuzeit aber denkt Freiheit als Autonomie. Die Theologie hat darauf so zu reagieren versucht, dass sie Gottes Freiheit stark macht (auch wenn in der Bibel von der Freiheit Gottes keine Rede ist), um von dort her einen transzendentaltheologischen Autonomiebegriff zu entwickeln, der Freiheit nicht nur in der Wahl des Guten, sondern als Selbstbestimmung versteht.⁹² Fraglos ist damit ein engerer Anschluss an Kant und die Subjektphilosophie des 19. Jahrhunderts hergestellt als in Ratzingers Freiheitsbegriff, der aus biblischen und patristischen Quellen fließt. Nur fragt sich, um welchen Preis dieser Modernitätsgewinn erkaufte ist. Welche Kritik der Neuzeit ist noch möglich, wenn ihr die entscheidenden theologischen Kategorien entnommen werden? Und welcher Begriff des Selbst ist vorausgesetzt (welcher müsste formuliert werden), wenn Freiheit als Selbstbestimmung nicht ambivalent bleiben, sondern radikal positiv gedacht werden soll, wie es doch das Pathos der Neuzeit ist? Ist also die Kritik der um Gottes Güte willen aufgestellten These, das Böse sei *privatio boni*, nicht inkonsequent, wenn Freiheit als Bedingung der Möglichkeit von Subjektwerdung gesehen wird?

⁹¹ Glaube – Wahrheit – Toleranz (Anm. 28) 188.

⁹² *Magnus Striet* hat das Problem des Freiheitsbegriffs in der Regensburger Papstrede genau erfasst und versucht von der Kritik der päpstliche Nominalismus-Kritik eine scharfsinnige Rechtfertigung: Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes, in: HerKorr 60 (2006) 551–554.

Umgekehrt: Muss sich die biblische Theologie, der Joseph Ratzinger sich in seiner Offenbarungstheologie verpflichtet weiß, nicht, in der Neuzeit durch die kantische Kritik geschult, so ausarbeiten können, dass sie Autonomie nicht mit der adamitischen Versuchung assoziiert? Sondern mit der paulinischen Glaubensgewissheit: „Ich lebe, aber nicht mehr lebe ich – in mir lebt Christus, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20)? Kann sie nicht die Suche nach Wahrheit als Form der Glaubenserfahrung deuten, da sie doch Jesus selbst auf der Suche nach den Verlorenen beobachtet, die er nur finden kann, weil er sich auf den Weg gemacht hat? Kann nicht auch die moderne Kunst, die in ihren Abstraktionen, ihren Fragmentierungen, ihrem Tempo die Zeichen der Neuzeit sichtbar macht, im Haus des Glaubens ihren Ort erhalten?

Es ist die Stärke katholischer Offenbarungstheologie, wie Joseph Ratzinger sie entwickelt, die Fülle des Lebens zur Einheit Gottes, die Länge der Geschichte zum Kairos des Glaubens, die Brüche des Lebens zur Heilung der Wunden in Verbindung zu setzen. Diese Theologie, weil sie so viel integrieren kann, muss immer den Integralismus als ihren ärgsten Gegner betrachten. Die Kirche muss selbst ein Hort und mehr noch: eine Anwältin der Freiheit sein, nicht nur der legitimen eigenen Rechte. Wo sie dazu fähig ist, wird sie in einer zerrissenen Welt am ehesten Glaube, Hoffnung und Liebe bestärken.