

Bibel und Kirche bei Joseph Ratzinger

Eine kritische Analyse

von Thomas Söding

1. Bibel und Kirche in Dei Verbum

„Die Heilige Schrift im Leben der Kirche“ ist das sechste und letzte Kapitel der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* überschrieben, die viele als zentrales theologisches Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils ansehen.¹ In diesem Kapitel wird der Bezug zur Liturgiekonstitution herausgearbeitet: „Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht“ (DV 21). In Kapitel VI wird auch der Kern der pastoralen Erneuerung herausgeschält, die in der Konstitution *Gaudium et Spes* beschrieben werden sollte: „Der Zugang zur Heiligen Schrift muss den an Christus Glaubenden weit offenstehen“ (DV 22). Zwei Paragraphen später wird eingeholt und begründet, was mit einem Wort von Leo XIII. (*Providentissimus Deus*: Ench. Bibl. 114) im Dekret über die Priesterausbildung *Optatam totius* zur Ausrichtung der katholischen Theologie gesagt worden war: „Das Studium des Heiligen Buches ist gleichsam die Seele der Heiligen Theologie“ (DV 24; vgl. OT 16). Das Bischofs- und Priesterbild des Konzils, das die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* ausführt, gewinnt durch den Verweis auf Augustinus und Hieronymus Kontur: Keiner werde „zu einem hohlen und äußerlichen Prediger des Wortes Gottes, ohne dessen innerer Hörer zu sein“ (Augustinus, *sermo* 179,1: PL 38,966); und: „Die Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen“ (Hieronymus, *Comm. in Is.*, prol.: PL 24,27). Der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra Aetate*, fehlte ohne den umfassenden Offenbarungsbegriff von Kapitel I die Basis seiner Religionstheologie und ohne das IV. Kapitel über das Alte Testament das Widerlager seiner Israeltheologie.

Aber auch innerhalb der Offenbarungskonstitution schafft der Schlussteil an wichtigen Stellen größere Klarheit. Das umstrittene Kapitel II über „Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung“² hat Schrift und Tradition so

1 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*, vol. III, Freiburg - Basel - Wien 2005, 695-831.

2 Kritik über OTTO HERMANN PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse*, Würzburg 2001 (1993), 271-290; GUNTER WENZ, *Offenbarung. Studium Systematische Theologie II*, Göttingen 2005, 36s.

nebeneinanderstellt, dass sich in die Interpretationen das alte Missverständnis eines additiven oder komplementären Verhältnisses einschleichen konnte (DV 8-10). Kapitel VI präzisiert jedoch: Ihre „höchste Glaubensregel“ („*suprema fidei suae regulam*“) habe die Kirche in den Heiligen Schriften „eins mit (*una cum*) der Heiligen Tradition“ (DV 21; vgl. DV 24). Diese Wendung löst längst nicht alle Fragen, ist aber in der Verbindung und Unterscheidung von Schrift und Tradition genauer als das klassische *et*, z.B. in den Aussagen, „die Heilige Tradition und die Heilige Schrift beider Testamente“ seien „gleichsam ein Spiegel, in dem die Kirche Gott, von sie alles empfängt, auf ihrer irdischen Pilgerschaft anschaut“ (DV 8), und den „Schatz des Wortes Gottes“ besitze die Kirche in der „Heiligen Tradition und der Heiligen Schrift“ (DV 10). Denn während Kapitel II in einigen Paragraphen denken lassen können, Tradition und Schrift – immer in dieser Reihenfolge – seien zwei Quellen der Offenbarung, kommt Kapitel VI der Lösung nahe, dass es nur eine Quelle gibt: das Wort Gottes selbst. So steht es auch in *Dei Verbum* 9 am Anfang: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu“. Das aber ist die Basis der notwendigen Verbindung und Unterscheidung von Schrift und Tradition. Hatte *Dei Verbum* 9 zum Ende deklariert, die Kirche schöpfe „ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Schrift allein“; so kann *Dei Verbum* 21 erklären: „Wie die christliche Religion selbst, so muss auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren“ (DV 21).

In Kapitel III von *Dei Verbum* über „Die göttliche Inspiration und die Auslegung der Heiligen Schrift“ wird zu Beginn geschrieben, dass die Kirche „die Bücher des Alten wie des Neuen Testaments in ihrer Ganzheit mit all ihren Teilen als heilig und kanonisch“ annimmt, „weil sie, unter der Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben³, Gott zum Autor haben und als solche der Kirche übergeben sind“ (DV 11). Zum klassischen Verständnis der Inspiration gehört aber nicht die Reduktion auf die Bibel und gar auf ihre göttliche Autorschaft. Kennzeichnend ist vielmehr, dass sowohl die menschliche Abfassung als auch das menschliche Lesen der Heiligen Schriften als Werk des Heiligen Geistes betrachtet werden: sofern es zwischen inspiriertem Autor und inspiriertem Leser durch das Medium des inspirierten Textes zu einer Verständigung

3 Zur Begründung werden Joh 20,31; 2Tim 3,16; 1Petr 1,19ff.; 3,15f. angeführt. Das ist eine wenig befriedigende Auflistung meist nicht einschlägiger Stellen, die andere wie Mk 12,36 par. Mt 22,43; Röm 1,2ff; 15,4.10f.; 1Kor 10,11 und 2Petr 1,12-21 sowie Offb 1,10f.; 22,18f. vermissen lässt.

kommt, und zwar nicht nur über den wörtlichen Sinn des geschriebenen Buchstabens, sondern durch ihn über das lebendige Wort Gottes, das nach dem Hebräerbrief „lebendig ist, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ (Hebr 4,12). Gregor der Große, den die Tradition als inspirierten Kommentator und Poeten gesehen hat, schreibt im Ezechielkommentar⁴ () „Gottes Worte wachsen mit denen, die lesen“ („*Divina eloquia cum legente crescunt*“), und ähnlich in seinem Hiobbuch (*Mor. in Job* 20,1): „Die Heilige Schrift wächst in gewisser Weise mit denen, die lesen“ („*Sacra Scriptura in aliquomodo cum legente crescit.*“). Diesen Horizont zieht erst *Dei Verbum* 21 in der Weite der biblischen Überlieferung selbst nach, wenn es dort heißt, die Heiligen Schriften seien deshalb die höchste *regula fidei*, „weil sie, von Gott eingegeben und ein für allemal niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen“. Mit den Propheten und Aposteln kommt erstens die Zeit der Abfassung ins Spiel, die nach Gal 4,4f. durch die Sendung des Sohnes definitiv strukturiert ist; mit den Propheten und Aposteln wird zweitens der menschliche Faktor verdeutlicht, der durch die Inspiration nicht verkleinert, sondern vergrößert wird; mit den Propheten und Aposteln wird aber auch drittens die ekklesiale Dimension der Bibel erhellt, und zwar nicht nur unter dem zuvor stark betonten Aspekt der Auslegung, dass dem *magisterium* die letzte Instanz der verbindlichen Schriftinterpretation in Fragen des Glaubens und der Sitte zustehe, sondern auch unter dem Aspekt der Entstehung: dass die Bibel von Menschen für Menschen im Volk Gottes entstanden, für das Volk Gottes geschrieben und im Volk Gottes bewahrt und gelesen, überliefert und gedeutet wies – von Anfang an.

Wer den Kommentar zu *Dei Verbum* im 2. Ergänzungsband zum *Lexikon für Theologie und Kirche*, erschienen 1967, liest, wird vor allem in den großen Teilen, die Joseph Ratzinger übernommen hat⁵, in die Dramatik der Entstehung, in die Spannungen des Endtextes und in die Hermeneutik der Dogmenexegese eingeführt. Der Tübinger Dogmatiker, der er damals war, nimmt kein Blatt vor den Mund. Die Spannungen im 2. Kapitel von *Dei Verbum* erklärten sich daraus, dass der Unterschied zur Fragestellung von Trient „nie wirklich zur Reflexion gebracht“ worden sei, so dass „die satzhafte Auffassung von Offenbarung und die daraus resultierende quantitative Betrachtungsweise“, „bis zuletzt“ neben dem neuen Offenbarungsverständnis, das Kapitel I skizziert hatte, „als Sprengstoff bestehen“ blieb (S. 518). Dem umfassenden Traditionsbegriff des zweiten Kapitels fehle das traditionskritische Moment,

4 *Comm. in Ez.* I 7,8: SC 327, 244: „*Divina eloquia cum legente crescunt*“.

5 Kommentar zu *Dei Verbum*, in: *LThK.E* 13 (1967) 498-528.571-581:

obwohl der amerikanische Kardinal Meyer es 1964 in der Konzilsaula eingeklagt habe: „Nicht alles, was in der Kirche existiert, muss deshalb auch schon legitime Tradition sein“ (S. 519f.). Dadurch bleibe aber eine wichtige Anfrage der Reformation unbeantwortet: die nach der kritischen Instanz der Bibel gegenüber den Traditionen in der Kirche (S. 521f.). Diese Frage sei gerade dann brennend, wenn man, anders als Oscar Cullmann, nicht das Gegeneinander, sondern das Miteinander von Bibel und Kirche betone (S. 523).

Derselbe Kommentar kann den weiterführenden Sätzen im sechsten Kapitel erheblich mehr abgewinnen. Mit dem knappen Verweis auf die Propheten und Apostel lasse sich der „Erdgeruch‘ des Landes der Väter“ einatmen und die „Stimme des Ursprungs“ hören, sogar das „Temperament des Paulus“ von der „Ruhe“ des Lukas unterscheiden“ (S. 572). Zwar sei es bedauerlich, dass nicht, wie in einem Modus vorgeschlagen, ausdrücklich erklärt worden sei, dass die Schrift alle kirchliche Lehre und Praxis beurteile und beherrsche (*judicare et regere*); aber was im Text stehe, sei doch geeignet, anzudeuten, wie eine katholische Antwort auf die evangelische Frage nach der traditionskritischen Aufgabe der Schrift in der Kirche aussehen könne (S. 573). Die evangelisch-katholische Ökumene ist in nachkonziliarer Zeit, soweit es um die Schrifthermeneutik ging, in die Richtung gegangen, die Ratzinger als aussichtsreich angesehen hat.⁶

Wie man heute aufgrund der Konzilsforschung wissen kann⁷, ist der Einfluss des jungen Peritus auf das Schlusskapitel der Offenbarungskonstitution nicht unbedeutend gewesen, so dass im *LThK* auch ein klein wenig Selbstkommentierung herauszuhören ist. Die Tatsache, dass der frühere Konzilsberater und -kommentator heute Papst ist, führt zwar nicht zu einer nachträglichen Dogmatisierung seiner damaligen Kritik, lässt aber in seinen eigenen Schriften nach dem Verhältnis von Bibel und Kirche fragen, wie er den Ansatz von *Dei Verbum* entwickelt und seine Kritik konkretisiert hat.

6 Am weitesten geht die Studie des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“, dessen korrespondierendes Mitglied Joseph Ratzinger ist: THEODOR SCHNEIDER – GUNTER WENZ (EDS.), *Verbindliches Zeugnis*, vol. I: Kanon - Schrift - Tradition (Dialog der Kirchen 7), Freiburg - Göttingen 1992; vol. II: Schriftauslegung - Lehramt - Rezeption (Dialog der Kirchen 9), Freiburg - Göttingen 1995; vol. III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen 10), Freiburg - Göttingen - Freiburg 1998.

7 Speziell zu *Dei Verbum* cf. JARED WICKS, *Dei Verbum Developing: Vatican II's Revelation Doctrine 1963-1964*, in: Daniel Kendall – Stephen Davis (eds.), *The Convergence of Theology*. FS Gerald O'Collins, New York 2001, 109-125. Auf die Anteile Ratzingers als Peritus von Frings konzentriert sich NORBERT TRIPPEN, *Joseph Kardinal Frings*, vol. II (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B104), Paderborn 2005, bes. 210-511.

2. Bibel und Kirche im Werk Joseph Ratzingers

Die Grundentscheidung Joseph Ratzingers, nicht über ein Thema der neuzeitlichen, sondern der patristischen Theologie, konkret: der augustinischen Ekklesiologie, promoviert zu werden⁸, war nicht die Entscheidung gegen die moderne, sondern für eine schriftgemäße Theologie. Es war aber auch die Entscheidung für eine Exegese, die nicht bei der historischen Differenzierung bleibt, sondern zur Gottesfrage durchdringt, wie sie originär von Jesus gestellt und beantwortet wird – im Horizont der Gotteserfahrung Israels und auf die Gottesverkündigung der Kirche hin. Deshalb konnte die Zusammenarbeit Ratzingers mit Karl Rahner nicht von Dauer sein. Denn Rahner braucht für seine Transzendentalphilosophie nicht die Schrift, sondern die historisch-kritische Exegese, um die Relativität aller biblischen Überlieferungen zu demonstrieren und so jenseits der frühesten Glaubenszeugnisse das Wesen der Sendung Jesu, seines Todes und seiner Auferstehung zu bestimmen; Joseph Ratzinger hingegen geht in die biblische Schule des Glaubens, um überhaupt erst sehen und hören, sprechen und zeigen zu lernen, wie Jesus Gott gesehen und gehört, besprochen und gezeigt hat – nicht isoliert, sondern präpariert von den Propheten und imitiert von den Aposteln.

2.1 Der theologische Ansatz

Das starke Interesse Ratzingers an der Bibel und ihrer Auslegung hat ihn zu zahlreichen Arbeiten geführt, die sich mit Fragen des Schriftverständnisses und der Schriftauslegung, der Offenbarungs- und der Bibeltheologie befassen – in genauer Kenntnis der fachwissenschaftlichen Debatten und deshalb mit einer gehörigen Portion Kritik an der professionellen Exegese.⁹ Die Rückfragen sind grundsätzlich. Sie gelten Modellen von Exegese, die eher religionswissenschaftlich als theologisch angelegt sind, aber den Religions- und Theologiebegriff nicht reflektieren und deshalb Gefahr laufen, Ergebnisse historisch-kritischer Einzelforschung, die im Ansatz immer weiter distanzieren und relativieren, sekundär zu dogmatisieren. Die Kritik erkennt an, dass die Exegese in der klassischen Form- und Gattungsgeschichte, aber auch in der neueren Sozial- und Kulturgeschichte die Texte methodisch auf den historischen Zusammenhang ihrer Entstehung und Überlieferung bezieht; sie fragt aber an, wo die ekklesiologischen Konkretionen bleiben, und zwar sowohl

⁸ *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), St. Ottilien ²1992.

⁹ Aufsehen erregt hat vor allem die von ihm edierte, eingeleitete und eröffnete *Quaestio disputata: Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg - Basel - Wien 1989.

im Prozess der Entstehung als auch im Prozess der Überlieferung. Im Kern steht also die Geltungsfrage, die ihrerseits auf die Gottesfrage verweist.

Ratzinger arbeitet eine Theologie des Wortes Gottes aus, nach der die Bibel nicht die letzte Instanz, sondern die erste Zeugin der Theologie ist: ein altes Buch für den immer jungen Glauben; eine Sammlung vieler Worte, die das eine Wort hören lässt, wie es nie zu hören war und nie wieder zu hören sein wird; das Dokument einer definitiven Vergangenheit, die für die Kirche jeder Zeit grundlegende Bedeutung hat: als Maßstab und Motor, Ursprung und Verheißung.¹⁰

Die Krönung dieser exegetischen Arbeiten ist das Jesusbuch, dessen erster Band den Weg der Verkündigung vom Jordan bis zum Tabor nachzeichnet¹¹, während der zweite, der für dieses Jahr angekündigt ist, den Tod und die Auferstehung Jesu behandeln soll. Der Ansatz kanonischer Exegese, den Ratzinger hier verfolgt, ist die Grundentscheidung, die Evangelien nicht isoliert zu lesen, sondern im Blick auf denjenigen, von dem sie handeln, und auf diejenigen, die sie gestaltet haben: Aus der gläubigen Erinnerung an Jesus hervorgegangen, können die Evangelien nur in dem Horizont verstanden werden, in dem Jesus selbst gelebt hat und gestorben ist: im Raum der Gottesgeschichte Israels, wie seine Heiligen Schriften, das sogenannte Alte Testament, sie erzählen und besprechen; und auf die gläubige Vergegenwärtigung Jesu zielend, können die Evangelien nur in dem Kontext verstanden werden, den Jesu Leben, Tod und Auferstehung gebildet haben: im Raum der Kirche, deren Glauben die Briefe des Neuen Testaments als erste bezeugen.

2.2 Die Konkretion in der Ekklesiologie

Die Ekklesiologie ist ein weites Arbeits- und Bewährungsfeld der *theologia secundum scripturas*, die Ratzinger entwirft. Die biblische Orientierung zeigt sich im breiten Themenspektrum, das die beiden Teilbände zur Ekklesiologie und Ökumene in den Gesammelten Werken dokumentieren.¹² Die

10 Vgl. JOSEPH RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, hg. v. Peter Hünermann und Thomas Söding, Freiburg - Basel - Wien 2005.

11 *Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg - Basel - Wien 2007.

12 *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I-II*, Freiburg – Basel – Wien 2010.

Schlüsselbegriffe der kleineren und größeren Beiträge heißen nicht göttliche Stiftung, hierarchische Ordnung, perfekte Sozietät und juristische Kompetenz, sondern christliche Brüderlichkeit und jesuanische Sendung, Liturgie und *communio*, Leib Christi und Tempel Gottes, Charisma und Eucharistie, Freiheit und Gehorsam. Auch der dreigliedrige *ordo* spielt nicht die alles beherrschende Rolle. Wichtiger sind das Leben der Gläubigen, das Zeugnis der Wahrheit, die Gemeinschaft des Dienstes.

Das entspricht der Ekklesiologie des Neuen Testaments selbst; es entspricht der Architektur von *Lumen Gentium*, erst vom Volk Gottes und Leib Christi, dann vom kirchlichen Dienst zu handeln; es entspricht auch den Schwerpunkten des Jesusbuches: Jüngerschaft und Nachfolge stehen im Vordergrund, der Jurisdiktionsprimat tritt zurück. Ratzingers Studien zur Ekklesiologie zeigen, dass es genau diese Ausweitung und Vertiefung des Blicks ist, die es erlaubt, präzise auch vom sakramentalen *ordo*, vom Papst, von den Bischöfen und ihrer Kollegialität, von Priestern und ihrer Spiritualität, vor allem aber von der Gründung der Kirche durch die Sendung Jesu zu handeln.

Aber der Einfluss der Bibel bestimmt nicht nur die Themenwahl, sondern auch die Methode. Ratzingers Beiträge zur Ekklesiologie sind weitgehend und im argumentativen Kern durchweg Exegese. Nicht nur die Predigten und die expliziten Arbeiten zu biblischen Texten und Motiven sind Schriftauslegung; auch die Interpretationen der Konzilstexte nehmen am Zeugnis der Schrift Maß. So sehr die Prägungen durch Heinrich Schlier, später auch die Einflüsse durch Heinz Schürmann und die Verbindungen mit Franz Mußner, aber auch die Dialoge mit den Tübinger evangelischen Kollegen Hartmut Gese, Peter Stuhlmacher und Martin Hengel erkennbar bleiben – kennzeichnend ist, dass Joseph Ratzinger nicht mit dem jeweils aktuellen Forschungsstand der Bibelwissenschaft argumentiert, sondern mit der Schrift selbst. Er treibt eigenhändige Exegese, und zwar in theologischer Absicht, wie vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgezeichnet. Das macht seine Ekklesiologie exegetisch angreifbar, aber theologisch haltbar und ökumenisch fruchtbar.

Paulus ist der *spiritus rector*, weit über die Interpretation biblischer Grundbegriffe der Kirche hinaus. In seinem vielkritisierten und nicht ganz ironiefreien Brief an die Theologische Quartalschrift Tübingen 1986 „Zum Fortgang der Ökumene“ (II 731-738) ist es, wie so oft, das Leib-Christi-Gleichnis 1Kor 12,12-27, aber auch die dunkle Vision des Paulus in 1Kor 11,19, Spaltungen müsse es geben, die ihn dazu führen, Oscar Cullmanns Idee „Einheit durch Vielfalt“ zu bedenken, um nicht nur die Chancen und Grenzen der Konsensökumene abzumessen, sondern auch geistliche Formen des Miteinanders zu finden, solange die Spaltung nicht überwunden ist. Sein Plädoyer für eine theologische gegen eine kulturpolitische Ökumene, 1995 gehalten, ist von der johanneischen Pneumatologie inspiriert (II 739-752). Was Ratzinger seit 1963, dem *LThK*-Artikel, während 40 Jahren über den „Primat“

schreibt (I 610-691), ist wesentlich eine Exegese der neutestamentlichen Petrustexte (I 610-628). Der Essay von 1998 über die *movimenti* verzichtet nicht auf eine aktuelle Situationsanalyse, setzt aber, wo Institution und Charisma, Christologie und Pneumatologie, Hierarchie und Prophetie, universale und lokale Ämter, apostolische Nachfolge und apostolisches Leben diskutiert werden, biblisch an. Die Reihe ließe sich fortsetzen.

Auffällig ist allerdings, dass ausgerechnet die Beiträge zur evangelisch-katholischen Ökumene stärker politisch und juristisch als biblisch argumentieren; dadurch aber wird Ratzingers These, Luther habe prinzipiell die Einheit der Kirche hinter die Autonomie der Gemeinde, die Sichtbarkeit der Ekklesia hinter die Unsichtbarkeit des Glaubensgeheimnisses und das Priestertum aller Glaubenden hinter das Weiheamt zurücktreten lassen (II 721f.), nicht noch einmal von der Heiligen Schrift her reflektiert. Das aber müsste geschehen, wenn nicht nur die lutherische, sondern auch katholische und orthodoxe Position neu verstanden und weiter entwickelt werden sollen.

2.3 Die Begründung in der Eucharistie

Im Vorwort zur Dissertation von Maximilian Heinrich Heim¹³, heute Zisterzienser-Prior von Bochum-Stiepel, nennt Joseph Ratzinger 2005, am Fest Maria Lichtmess, den Grund für die biblische Prägung seiner Ekklesiologie, indem er sich auf *Lumen Gentium* bezieht: So sehr die „konkreten Strukturen der Kirche“ zu behandeln seien – „die theologische Mitte“ dürfe nicht verlorengehen: „Christologische Zentrierung der Ekklesiologie bedeutet Verstehen der Kirche vom Sakrament her, bedeutet näherhin eucharistische Ekklesiologie, bedeutet die Einordnung und Unterordnung menschlicher soziologischer Systeme und Formen in die Grundordnung der *communio*, wie sie sich von der Eucharistie her entfaltet“ (II 1316).

Ist das der berüchtigte Platonismus Ratzingers? Oder berechtigter Skepsis gegenüber Bossuet und der Neuscholastik? Seine eucharistische ist keine spiritualistische Ekklesiologie. Der sakramentale Ansatz muss Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit, Wort und Zeichen, Gnadenvermittlung und Repräsentanz Jesu Christi verbinden. Die Beiträge zu „Primat und Episkopat“ (I 629-659) – in dieser Reihenfolge – und zur Universalkirche als Horizont der Ortskirche (I 519-605), zur apostolischen Sukzession (II 855-863) und zur „Wiedervereinigung im Glauben“ (II 816-827) sind profilierte Positionen römisch-katholischer Ekklesiologie, die jenseits der Distinktionen Schleiermachers und Webers die Institution vom Charisma, die Tradition vom lebendigen Wort Gottes, die

13 MAXIMILIAN HEINRICH HEIM, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen Gentium*. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger, 2. Auflage Frankfurt/M. 2005.

Katholizität von der Kontingenz der Sendung Jesu und seiner Jünger her verstehen. Einige Sätze arbeiten so pointiert die Unterschiede zwischen der östlichen und der westlichen Ökumene heraus, dass man genau auf den Kontext schauen muss, um nicht ein Pendant zur neoprotestantischen These zu erkennen, es gäbe eine unüberwindbare Grunddifferenz zwischen dem Evangelischen und dem Katholischen, das am Verhältnis von Grund, Gestalt und Gehalt des Glaubens zu bestimmen sei.

Um der eucharistischen Dimension der Kirche willen muss Ratzinger Ekklesiologie als Exegese treiben. Denn das *mysterium fidei* erschließt sich nicht schon einer Definition der Transsubstantiation, sondern zeigt sich in der Suche nach dem, was Jesus „in der Nacht, da er verraten wurde“, gesagt und getan hat, so dass in Brot und Wein kraft des Geistes er selbst gegenwärtig wird, wo immer in seiner Nachfolge getan wird, was Jesus getan, und gesagt wird, was Jesus gesagt hat. Die Verbindung entspricht dem theologisch Schlussgedanken der Offenbarungskonstitution: „Wie sich das Leben der Kirche durch die ständige Teilnahme am eucharistischen Geheimnis mehrt, so darf man neuen Antrieb für das geistliche Leben aus der gesteigerten Verehrung des Wortes Gottes erhoffen, welches ‚bleibt in Ewigkeit‘ (Jes 40,8; vgl. 1Petr 1,23-25)“ (DV 26).

Wird dieser Anspruch bei Joseph Ratzinger eingelöst? Über Details der Exegesen kann immer gestritten werden. Auch im diachronischen Vergleich zeigen sich Entwicklungen im Denken Ratzingers, die aufzuarbeiten sich lohnt. Im Kern steht jedoch die Frage, wie sich die eucharistische Orientierung der Ekklesiologie in der Interpretation Joseph Ratzingers gesamt-biblisch und neutestamentlich abzeichnet.

Das Ergebnis einer kritischen Analyse fällt differenziert aus. Einerseits ist in der synoptischen Tradition unverkennbar, dass Jesu Letztes Abendmahl die Zuspitzung seiner Sendung, die Zusammenfassung seines Evangeliums und die Zusage seines Heiles ist, ein qualitativer Sprung sowohl gegenüber den Mählern seines öffentlichen Wirkens wie auch gegenüber den Opfern des Tempels, die Jesus durch seine Tempelaktion in Opfer des Gebetes verwandelt hat. Das hat Ratzinger in seinen Studien zur Liturgie herausgearbeitet.¹⁴ Der „Bund“, der bei Markus und Matthäus wie bei Lukas und Paulus mit dem Becherwort verknüpft ist, das eine Mal in der Wendung „Blut des Bundes“ im Rückgriff auf das Opfer am Sinai Ex 24, das andere Mal in der Wendung „neuer Bund in meinem Blut“ im Rückgriff auf die Verheißung des leidenden Propheten Jeremia, dessen unschuldiges Blut vergossen wird (Jer 26,15), ist eine ekklesiale Größe *par excellence*. Auch dies hat Ratzinger sorgfältig nachgezeichnet (II 1099-1119). Paulus reflektiert den Zusammenhang zwischen

14 *Theologie der Liturgie* (Gesammelte Werke II), Freiburg - Basel - Wien 2009.

dem personalen, dem eucharistischen und dem ekklesialen Leib Christi in zwei Sätzen, die Eucharistietheologie als Koinoniatheologie treiben: „Der Kelch des Segens, den wir segnen – ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? Ein Brot ist es, so sind wir vielen ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1Kor 10,16f.). Die Ekklesia von der Eucharistie her zu verstehen, heißt, sie vom Heilswirken Jesu Christi her zu sehen und seiner Liebe zu Gott wie zum Nächsten zuzuordnen, die sie hervorbringt und prägt.

Allerdings steht die Eucharistie selbst in einem größeren Zusammenhang, den sie fokussiert. Nach der synoptischen Tradition hat Jesus im Abendmahlssaal sich die Hoffnung Israels auf die Gottesherrschaft und die Auferstehung der Toten zu eigen gemacht: „Amen, ich sage euch, ich werde nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken, bis ich wieder (mit euch) trinken werde im Reich Gottes“ (Mt 14,25 par. Mt 26,28; vgl. Lk 22,14-18). Bei Paulus ist die Erwartung des kommenden Herrn für die Eucharistieliturgie wesentlich: „Sooft ihr dieses Brot esst und diesen Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1Kor 11,26). Bei Johannes ist der eucharistische Teil der Brotrede von der Verheißung des ewigen Lebens und der Auferweckung am letzten Tag getragen (Joh 6,51-59): „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag“ (Joh 6,54). Die Eucharistie steht im Horizont des Reiches Gottes, das Jesus verkündet und verkörpert, aber auch verheißt. Sie verdichtet seine Gegenwart und vergrößert seine Hoffnung.

2.4 Der Horizont des Reiches Gottes

Im eucharistischen Hochgebet sind von der eschatologischen Spannung, die das Vaterunser in voller Stärke aufbaut, nur schwache Reflexe geblieben. Die Reich-Gottes-Erwartung ist aber für die Theologie der Eucharistie grundlegend. Sie verbindet die Feier des Glaubensgeheimnisses mit der messianischen Hoffnung Israels; sie öffnet die zelebrierte Gegenwart für die noch ausstehende Vollendung des Heiles, um deren Kommen man nur bitten und beten kann; sie macht die Kirche zur Zeugin einer Hoffnung angesichts des Todes und über den Tod hinaus; sie lässt die Eucharistie als *viaticum* genießen.

Joseph Ratzinger sieht in seinem Communio-Artikel von 1990 über „Ursprung und Wesen der Kirche“ (I 220-241) genau, dass für Jesus nicht die Ekklesia, sondern die Basileia Gottes das Hauptwort des Evangeliums ist. Aber ihm geht es darum, die populäre Entgegensetzung zu überwinden. Rudolf Schnackenburg hatte demgegenüber 1958 sein magistrales Werk über „Gottes Herrschaft und Reich“ geschrieben¹⁵, um die im frühen 20. Jahrhundert

15 Eine biblisch-theologische Studie, Freiburg – Basel – Wien 1958.

forcierte Gleichsetzung zwischen der gegenwärtigen Basileia und der römischen Ekklesia zu kritisieren. Einige Jahrzehnte später sieht Ratzinger die gegenteilige Herausforderung. Aus diesem Grund zeichnet er die ekklesiologischen Dimensionen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu selbst nach: die Suche nach den Verlorenen, die Sammlung der Zerstreuten, die Berufung der Jünger, die Einsetzung der Zwölf, die Lehre des Gebetes, die Feier des Letzten Abendmahles.

Diese Fundamentalekklesiologie ist in der Tat eine wesentliche Dimension der Basileiatheologie. Die Exegese hat sie mühsam gewonnen, indem sie sich erst vom Moralismus des 19. und dann vom Existentialismus des 20. Jahrhunderts freigemacht hat, um im Horizont Biblischer Theologie den unlösbaren Zusammenhang zwischen dem Reich und dem Volk Gottes zu erkennen. Gerhard Lohfink¹⁶ und Rudolf Pesch¹⁷, beide der von Joseph Ratzinger geförderten Integrierten Gemeinde verbunden, sind die Pioniere dieses Umdenkens in der katholischen Exegese des Neuen Testaments.

Allerdings ist dies nur die eine Seite der Medaille. So gewiss es die Ekklesia nicht ohne die Basileia gibt und das Kommen der Basileia wesentlich zur Entstehung der Ekklesia Gottes im Namen Jesu Christi führt, so gewiss ist die Basileia immer größer als die Ekklesia, nicht nur in futurisch-, sondern auch in präsentisch-eschatologischer Perspektive.¹⁸ Das zeigen die alten Bilder der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,1-5; Mi 4,1-5; Ps 72; Mt 8,11f. par. Lk 13,28f.) und die neuen Gleichnisse vom Verlieren und Finden (Lk 15; Mt 18,12ff.); das zeigt sich in der frühesten Kirchengeschichte, wenn der Heilige Geist den ersten Missionaren, Petrus und Paulus an der Spitze, immer weit voraus ist (vgl. Apg 10-11; 16,9f.; 18,9f.); das zeigt sich in der paulinischen Kreuzes- und Auferstehungstheologie. „Zeichen unter den Völkern“ ist die Kirche als Zeugin der Hoffnung auf das ewige Leben, am überzeugendsten ist sie es, wenn sie mit den Worten Jesu betet: „Dein Reich komme“ (Mt 6,9 par. Lk 11,2).

16 *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg – Basel Wien 1982; *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg – Basel – Wien 1998.

17 *Die Apostelgeschichte I-II (EKK V)*, Neukirchen-Vluyn 1986 u.ö.; *Die biblischen Grundlagen des Primats* (QD 187), Freiburg - Basel - Wien 2001; *Gott ist gegenwärtig. Die Versammlung des Volkes Gottes in Synagoge und Kirche*, Augsburg 2006.

18 Das habe ich zu zeigen versucht in: *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg - Basel - Wien 2007.

Der Ekklesiologie-Band der Gesammelten Werke richtet das Augenmerk auf die geschichtliche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Kirche: „Brüderlichkeit“, „Ursprung, Wesen und Sendung“, „universales Sakrament des Heiles“, „Communio-Struktur“, „sichtbare Einheit“, „Zukunft der Kirche“ sind die Teile der Sammlung überschrieben. Sie endet mit einer Predigt zum Kirchweihsonntag (II 1360-1363). Künftig wird man Ratzingers Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene eng mit denen zur Eschatologie verbinden müssen, um die ganze Dynamik des Evangeliums mit der Berufung der Kirche zu vermitteln. Bislang betonen die Gesammelten Werke Ratzingers zur Ekklesiologie weniger, dass die Vollendung noch aussteht, als dass die Gegenwart schon gefeiert werden kann.

Der argumentative Spannungsbogen seiner Ekklesiologie ist weit und hoch. Auch heiße Eisen wie die „Kritik an der Kirche“ (482-494), die Schuld der Kirche“ (I 495-502) und die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit und Wirklichkeit der Vergebung (I 503-507) werden furchtlos angefasst – im Licht von *Lumen Gentium* 8, dass die Kirche der ständigen Erneuerung und Reinigung bedürfe. Joseph Ratzinger hat auch in mehreren Studien (I 258-282, 291-302) die zwischenzeitlich inflationäre Rede von der katholischen Kirche als *corpus Christi mysticum* kritisiert, weil sie zwar die Kirche von der Eucharistie her zu verstehen helfe; aber erstens unbiblisch und zweitens ungeschichtlich sei, also idealistisch, ungeeignet, die Realität mit der Idee der Kirche zur Anschauung zu bringen. Die Lösung, die Ratzinger vorschlägt, den biblischen Begriff der Ekklesia als Volk Gottes mit dem paulinischen Bild der Kirche als Leib Christi zusammenzubringen, führt zwar aus der Sackgasse ekklesiologischer Romantik heraus und zeichnet eine starke Linie paulinischer Theologie nach, muss aber mit der Schwierigkeit rechnen, dass gerade die Rede vom Leib Christi weder eine alttestamentliche Vorgabe aufnimmt noch aus sich heraus eine eschatologische Perspektive entwickelt.¹⁹ Sie ist zwar wie keine zweite geeignet, das Miteinander von Vielfalt und Einheit, Eucharistie und Koinonia auszudrücken, weil sie wie keine zweite Christus und die Kirche verbindet; sie muss aber mit anderen Bildern der Kirche zusammengeschaut werden, damit die heilsgeschichtlichen und eschatologischen Dimensionen der Ekklesiologie erhellen.

Die Bibel endet mit einem Kirchen-Bild, das alle Dimensionen sprengt: „Eine große Stadt erstet, die von Himmel niedergeht, in die Erdenzeit. Mond und Sonne kennt sie nicht, Jesus Christus ist ihr Licht, ihre Herrlichkeit“, so wird im

¹⁹ Zur Stärke und zu den Grenzen des Bildes vgl. Th. SÖDING, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 92), Tübingen 1997, 272-299. JOSEPH RATZINGER (*Kirche – Zeichen unter den Völkern* I 233-237) rückt hingegen die paulinische Metapher von der Stoa ab, was die christologische Dimension beleuchtet, die soziale aber unterbelichtet, und verbindet sie mit der Eucharistie, was fundamental ist, aber noch nicht die Logik der Übertragung erhellt.

Gotteslob (692) mit Worten von Silja Walter auf die Melodie Josef Anton Saladin gesungen: „Lass uns durch dein Tor hinein und in dir geboren sein, dass uns Gott erkennt. Lass herein, die draußen sind, Gott nennt jeden Sohn und Kind, der dich Mutter nennt.“ Das himmlische Jerusalem ist mehr als die triumphierende Kirche und mehr als das verlorene Paradies: Es ist das Gottesreich in Vollendung, die neue Stadt Gottes, in die unaufhörlich von allen Enden der Erde die Völker mit ihren Königen strömen (Offb 21-22). Diese Vision weitet die Grenzen der Kirche, die auf Erden immer die Welt durchschneiden, ins Unendliche. Dann erst ist die Verheißung erfüllt, um derentwillen Jesus seine Jünger in die Nachfolge gerufen und zur Verkündigung des Evangeliums ausgesandt hat. Ohne diese Eschatologie bleibt die Ekklesiologie Fragment.

Den komplementären Gedanken fasst Hans Urs von Balthasar²⁰. Er bezieht das Bild vom Schiff der Kirche, das Heinrich Schlier noch vor seiner Konversion in einer bewegenden Exegese auf die Erzählung von der Rettung aus dem Sturm (Mk 4,35-42 parr.) gelegt hat²¹, auch auf die Geschichte vom Schiffbruch vor Malta (Apg 27,14-44). Das Segelboot, auf dem Paulus als Gefangener nach Rom überführt werden soll, gerät in einen schweren Wirbelsturm. Weil es nicht mehr gegen den Wind gedreht werden kann, lässt es sich nicht mehr steuern; man „gibt es auf“ und „lässt sich treiben“ (Apg 27,14). Da keine Wetterbesserung eintritt, reagiert die Besatzung gemäß seemännischer Erfahrung mit Notmaßnahmen: Zuerst holt sie das Beiboot ein (Apg 27,16f), dann verstärkt sie den Schiffsrumpf mit Tauen (Apg 27,17a), dann wirft sie voller Panik die Treibanker (Apg 27,17b), dann geht der Ballast (Apg 27,18), danach die „Schiffsgerätschaft“ (Apg 27,19), schließlich die Ladung über Bord (Apg 27,38). Doch alles hilft nichts; das Schiff strandet an einer Sandbank, „es bohrt sich tief ein und sitzt unbeweglich fest“ (Apg 27,41a); das Heck wird durch die Brandungsbrecher zerschlagen (Apg 27,41b). Alle Mann müssen über Bord – und alle erreichen das Land, teils schwimmend, teils festgeklammert an „Planken und anderen Schiffstrümmern“ (Apg 27,44). Auf diese Weise sollte sich die Verheißung erfüllen, die Paulus in einem Traum zuteil geworden ist (Apg 27,22): „Keiner von euch wird sein Leben verlieren, aber das Schiff wird untergehen.“ Im Schriftstellenregister der Ekklesiologie-Bände findet sich diese Referenz nicht. Das ist vielleicht nicht nur Zufall. Ihr Fehlen lässt fragen, an welchen Stellen die Ekklesiologie Ratzingers neue Probleme aufwirft und künftige Aufgaben der Theologie erkennen lässt.

20 *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III/2.2: Neuer Bund, Einsiedeln 1969.

21 *Das Schifflin der Kirche* (Theologische Existenz heute 23), München 1935.

Wo in präsentisch- und futurisch-eschatologischer Perspektive der Primat der Basileia vor Kirche betont wird, verringert sich nicht deren Bedeutung, sondern wird der Zusammenhang deutlich, den *Lumen Gentium* mit der Sakramentalität der Kirche anspricht. Denn bei aller Kritik an dieser Kennzeichnung, die vor allem von protestantischer Seite kommt, ist nur eine Seite der Medaille, die Heilsnotwendigkeit der Kirche zu betonen, die – wie Ratzinger in seiner Kritik des traditionellen *extra ecclesiam nulla salus* (II 105-11077– ausführt, eher positiv als exklusiv und nicht absolutistisch, sondern interzessorisch zu verstehen ist; die andere Seite aber ist, dass die Kirche „nur“ Mittel, nicht Zweck ist, nur Weg, nicht Ziel. Ihr ganzer Sinn besteht darin, die Menschen auf das ewige Leben vorzubereiten und dessen Vorschein schon auf Erden leuchten zu lassen.

3. Bibel und Kirche – kommende Aufgaben der Theologie

Die essentielle Verbindung von Basileia und Ekklesia, die Joseph Ratzinger betont, setzt die Unterscheidung beider voraus. Wird sie konsequent betrieben, zeichnen sich im Blick auf die Beziehungen zwischen Bibel und Kirche drei Anfragen an die Ekklesiologie Ratzingers ab, die kurz beschrieben werden sollen.

3.1 Kirche und Israel

So sehr die Bibel als ein Buch der Kirche gelesen werden will, so sehr muss mit dem Zweiten Vatikanum und darüber hinaus wegen des Alten Testaments und des tief judenchristlich geprägten Neuen Testaments die christliche Theologie Israels stimuliert werden. Ratzingers Schriften geben dazu wichtige Anstöße, die aber aufgenommen und verstärkt werden müssen.

Im einzelnen: Die Bibel ist im Schoß des Gottesvolkes entstanden; sie ist für die Lesung im Gottesdienst, für die theologische Lehre und die Motivation der Caritas gedacht – nicht unbedingt in jedem einzelnen Text von Anfang an, aber doch im Laufe der Zeit und im Ganzen. Insofern erklärt es sich, die Bibel als Buch der Kirche zu sehen und zu lesen.²²

Aber was ist mit dem Alten Testament? Was ist mit Israel?

Es ist richtig, dass Jesus und die Apostel Juden waren, die nie mit Israel gebrochen haben; es ist auch richtig, dass die Heiligen Schriften Israels zur Zeit Jesu noch nicht ganz abgeschlossen waren und die Septuaginta mit Fug und

²² Vgl. Th. SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift?, Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg - Basel - Wien 2005 (E-Book seit 2008).

Recht nicht nur als jüdische, sondern auch als eine christliche Schriftensammlung gesehen werden kann, wie Martin Hengel nachgewiesen hat.²³

Aber es ist nicht richtig, die Bibel als Buch der Kirche zu lesen und zu interpretieren, ohne eine Theologie Israels zu entwickeln, und zwar nicht nur im Blick auf die gemeinsamen Wurzeln in der Zeit *ante Christum antum* und im Blick auf die eschatologische Vollendung, wenn es ohnehin keiner Schrift mehr bedarf, sondern im Blick auf die jeweilige Gegenwart, in der die Juden ihre Bibel ohne das Neue Testament lesen und in der die Christen nicht nur tolerieren und respektieren, sondern verstehen müssen, dass es eine *interpretatio Judaica* gibt und geben muss, wo die *interpretatio Christiana* die Einheit beider Testamente im Sinn hat.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Frage in der Offenbarungskonstitution nicht berührt, während umgekehrt *Nostra Aetate* keine Schrifthermeneutik skizziert. Die Päpstliche Bibelkommission hat allerdings 2001, angeregt und eingeleitet vom damaligen Präfekten Joseph Ratzinger, eine Studie über „Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ vorgelegt, die am weitesten in die Lücke vorstößt²⁴, aber auch nicht die Aufgabe hatte, die notwendigen Konsequenzen in der Ekklesiologie zu ziehen. In seinem Aufsatz von 1994 über „Israel, die Kirche und die Welt“ hat Joseph Ratzinger drei Eckpunkte einer christlichen Theologie Israels markiert: Durch Jesus, den Knecht und Sohn Gottes, sei der Gott Israels zum Gott der Weltvölker geworden; die Tora werde von Jesus nicht abgeschafft, sondern in Glaube,

23 Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: id. – Anna Maria Schwemer (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 182-284

24 Im Vorwort schreibt Joseph Kardinal Ratzinger (VApSt 152, Bonn 2001, 7s.: „Die Päpstliche Bibelkommission konnte aber bei ihrer Arbeit nicht von dem Kontext unserer Gegenwart absehen, in der der Schock der Shoah 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?“ Damit sind die Hauptschwierigkeiten klar benannt. Wer eine Lösung sucht, findet viel in Ratzingers Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene sowie zur Offenbarungstheologie, muss aber versuchen, auch selbst weiterzudenken.

Liebe, Hoffnung erfüllt; in der Kirche selbst müsse die messianische Erwartung Israels lebendig bleiben (II 1130ff.).

In seinem Jesusbuch zeigt der Autor, wie tief Jesus in der Liturgie, in der Prophetie und Weisheit, in der Tora verwurzelt ist. Erich Zenger hat das in dieser Akademie eigens gewürdigt – jedoch eingewendet, es fehle der Blick für das zeitgenössische Judentum und dessen ganz überwiegendes Nein zu Jesus im Namen Gottes.²⁵ Allerdings darf der Dialog mit Jacob Neusner über die Bergpredigt nicht überlesen werden²⁶, ein intellektuelles Glanzstück des Buches, das klar herausarbeitet, weshalb dort, wo der eine, Jacob, beim heiligen Israel der Väter bleiben will, weil man wie Jesus nur sprechen können, wenn Gott selbst die Stimme erhebe, der andere, Joseph, zur heiligen Kirche gehören will, weil man wie Jesus nur sprechen könne, wenn Gott selbst die Stimme erhebe. Es ist dieser theologische Widerspruch, die beide Seiten sich selbst besser verstehen lässt und ihre Hoffnung für sich selbst und den anderen.

Das ist freilich ekklesiologisch bislang kaum eingeholt. Ratzinger wendet Gedanken des Paulus und der Alten Kirche ins Positive, wenn er schreibt: „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“ (II 1130). Worin dieses Zeugnis besteht und was es für die Kirche bedeutet, dass nicht sie selbst es ablegen kann, auch nicht mit den wenigen Stimmen des Judenchristentums – das müsste weiter bedacht werden.

3.2 Traditionskritik in der Kirche

So sehr die Schrift in der Tradition der Kirche gebildet worden ist, so sehr muss es Traditionskritik im Sinne der Unterscheidung von Traditionen geben, die an der Schrift Maß nimmt und deshalb durch theologische Schriftauslegung erschlossen wird. Das hat Ratzinger offenbarungstheologisch begründet, aber ekklesiologisch kaum konkretisiert.

25 Das Jesusbuch von Benedikt XVI. im Licht des Alten Testaments, in: *zur Debatte* 5/2007.

26 *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog* (1993). Neuausgabe, Freiburg - Basel - Wien 2007.

Im einzelnen: Joseph Ratzinger hat in seinem „Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs“ von 1962²⁷ erklärt, von „Schrift“ im eigentlichen Sinn des Wortes könne nur mit Blick auf die Bibel Israels gesprochen werden, nicht aber im gleichen Sinn auf die neutestamentlichen Schriften. Dies steht im Rahmen eines theologischen Arguments, das herausstellt, die „Offenbarung“ habe einen Überhang gegenüber der Schrift, das Glaubensbekenntnis sei der Schrift übergeordnet und die Kirche habe von den Aposteln her die Vollmacht, das Christusgeschehen auszulegen, also die *regula fidei* zu definieren und zu konkretisieren. Diese Position wird noch einmal ausführlich zu diskutieren sein, wenn Band 9 der Gesammelten Werke über „Offenbarung – Schrift – Tradition“ vorliegt. Sie hat überzeugend die missverständliche Interpretation des tridentinischen Traditionsbegriffs von Josef Rupert Geiselmann kritisiert²⁸, die gleichwohl immer noch Rückhalt findet, löst aber auch ihrerseits Rückfragen aus, die für die Ekklesiologie erhebliche Bedeutung haben.

Richtig ist, auch wenn es Grenzfälle geben mag (2Tim 4,13; 2Petr 1,20f; 3,15f.), dass der Ausdruck die „Heiligen Schriften“ sich im Neuen Testament nur auf die biblischen Bücher Israels bezieht. Richtig ist auch, dass Jesus und den neutestamentlichen Autoren die „Schrift“ als eine Größe *sui generis* vor Augen steht, die nicht im mindestens einer Fortsetzung, einer Ergänzung, gar einer Verbesserung bedarf.

Aber die Evangelisten Matthäus (Mt 1,1) und Johannes (20,30f.; 21,24f.) erwähnen eigens, ein „Buch“ geschrieben zu haben, das ein schriftliches Medium des Glaubens ist. Paulus hat ein starkes Gattungsbewusstsein von der Kraft seiner Briefe (2Kor 10,10), die es ihm erlauben, Distanzen zu überbrücken (1Kor 5,3; 2Kor 10,11), komplexe Themen zu erörtern (Röm 15,14-29), Verständigung zu erzielen (2Kor 1,13) und die Gemeinde zu versammeln (1Thess 5,27). Deshalb gibt es eine Bibel zweier Testamente; deshalb wird in der Liturgie regelmäßig nicht nur das Alte Testament, sondern auch eine Epistel als „*Verbum Domini*“ vor dem Evangelium, der *vox Christi*, verkündet.

Damit werden Maßstäbe gesetzt. Denn die Kirche feiert in der Eucharistie das Pascha-Geheimnis, das den Exodus mit Ostern verbindet; und von der Einheit der Schrift kann christlich nur auf der Basis der beiden Testamente geredet werden; nur so schließt sich der Bogen zwischen der Erschaffung und der Vollendung der Welt, den Jesus Christus selbst spannt. Die Schriftform sorgt dafür, dass sich die Urkunde des Glaubens nicht im Laufe der Zeit auflöst. Sie sorgt für jene Widerständigkeit gegenüber jeder Aktualisierung, ohne die es

27 *Wort Gottes* 37-81, bes. 57f.

28 *Die Heilige Schrift und die Tradition* (QD 18), Freiburg - Basel - Wien 1962..

keine Vergegenwärtigung des Anfangs gibt. Sie zieht die Richtschnur fest, an der sich die Kirche orientieren muss, wenn sie an der „Lehre der Apostel“ (Apg 2,42) festhalten will. Es ist zwar richtig, wie Max Seckler betont, dass die Bibel nicht in Stein gemeißelt, sondern auf fragilen Materialien notiert ist und dass ihr Text gar nicht so selten fluktuiert,²⁹ wiewohl im Alten Testament mit dem Unterschied zwischen der Biblia Hebraica und der Septuaginta viel dramatischer ist als im Neuen Testament mit seinen explosionsartig sich verbreitenden Handschriften. Es ist auch richtig, dass das Neue Testament selbst zusammen mit dem Alten ein eminent ekklesiales Phänomen ist.

Aber dann muss gleichzeitig gesagt werden, dass die nachapostolische Kirche die Bibel nicht schreibt, sondern liest und auslegt – weil sie das Geheimnis des Glaubens nicht macht, sondern feiert. Wer die Bindung zwischen Bibel und Kirche nicht lockern will, muss sagen, dass für die Kirche aller Zeiten und Räume die Kirche des Anfangs, die Kirche der Apostel, die radikal mit Israel verbunden ist, grundlegend ist, so wie sie im Neuen Testament, zusammen mit dem Alten, sich auf Jesus Christus bezieht. Die Kirche ist – Ratzinger gibt hierin Luther Recht – nicht Herrin der Schrift, sondern Dienerin³⁰; sie kann es nur sein, wenn sie sich, um die Geister unterscheiden zu können, in erster Linie und letzter Verbindlichkeit von der Heiligen Schrift sagen lässt, was Gottes Wort ist und wie es gehört werden kann.

Gewiss ist die Offenbarung größer als die Schrift; das sagt sie ja selbst, wenn sie vom Zeugnis des Glaubens spricht. Aber die Offenbarung ist auch größer als die Tradition; nichts anderes besagen die Glaubensbekenntnisse und die Liturgie, die Sakramente und die Diakonie, wenn sie den Primat der Liebe und der Wahrheit bezeugen. Zwar kann auch die evangelische Theologie aufgrund der ökumenischen Gespräche sagen, die Schrift sei *traditio scripta*; dann muss aber, was Ratzinger gesehen hat³¹, die katholische Theologie erwidern, die *traditio* sei nur *secundum scripturas* sie selbst.

Wie sie dies sein kann, lässt sich nicht ohne die *regula fidei* erkennen; aber die ist ja ihrerseits in der Schrift ausgebildet und von der Schrift abgelesen (cf. Röm

29 Problematik des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit, 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, 150-177; ebenso in: *Tübinger Theologische Quartalsschrift* 180 (2000) 30-53.

30 *Wort Gottes* 59.

31 *Wort Gottes* 60.

12,6). Mehr noch: Das Konzil nennt die Schrift selbst *suprema regula* (DV 21). Was das offenbarungstheologisch und ekklesiologisch bedeutet, muss noch näher bedacht werden. Es hat zur Folge, dass theologische Schriftauslegung zum Kriterium wird, Traditionen der Kirchen zu beurteilen: Schriftauslegung, weil die Bibel im Glauben der Kirche der Kanon ist; theologische Schriftauslegung, weil nur *sub specie Dei* vor Augen treten kann, was die Kirche zur Kirche macht und woran sie sich deshalb zu halten hat.

Aus diesem Grund kann sich die hermeneutische Kompetenz des *magisteriums*, das nach katholischer, neutestamentlich begründeter Ekklesiologie den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel anvertraut ist, nicht ohne den Dialog mit der Theologie und in Sachen Schriftauslegung speziell der Exegese vollziehen. Das die katholische Theologie ihrerseits das Lehr- und Leitungsamt der Bischöfe anerkennt, setzt auf das *charisma veritatis* derer, die den Dienst des Lehrens und Leitens empfangen und übernommen haben. Es bedeutet aber nicht den Verzicht auf Kritik. Nach Joseph Ratzinger kommt der Exegese sogar ein „Wächteramt“ zu, weil sie „den Literalsinn erforscht und so aller Gnosis entgegen die Bindung an die Sarx des Logos hütet“.³² der mit so klaren und kritischen Worten die hermeneutische Bedeutung der Schrift und der Exegese proklamiert. Dass damit hohe Erwartungen an eine theologisch interessierte, hermeneutisch reflektierte Exegese verbunden sind, versteht sich. Wo Theologie als Schriftauslegung gedacht ist, muss auch Exegese als Theologie möglich sein. Es gibt kaum einen katholischen Dogmatiker, der mit so klaren und kritischen Worten die hermeneutische Bedeutung der Schrift und der Exegese proklamiert. Allerdings fehlt bislang in der Ekklesiologie, so weit ich sehe, eine Reflexion dieser Zusammenhänge, die auf die Stimme der Wissenschaft hört und so die Beziehungen zwischen Glauben und Vernunft vertieft.

3.3 Kirchenreform

So sehr die Eucharistie die sakramentale Gestalt der Kirche prägt, so sehr muss um der Eucharistie willen das *ecclesia semper reformanda* gelten. Ratzingers Ekklesiologie konzentriert sich weniger auf Strukturfragen denn auf Glaubenthemen. Das ist die Voraussetzung dafür, die Ökumene von der Schrift her zum Mittel und Ziel einer Kirchenreform zu machen, die von der Heiligen Schrift inspiriert ist.

Im einzelnen: Unter dem Eindruck des Missbrauchsskandals konzentriert sich die Reformdebatte in der katholischen Kirche auf die Zugangsvoraussetzungen zum kirchlichen Amt. Das ist eine Verengung. Sie ist nicht neu, sondern wird seit vielen Jahren forciert, erstens wegen des Priestermangels und zweitens

³² Wort Gottes 61f.

wegen der Frauenemanzipation. Die Reformvorschläge haben eine ökumenische Dimension, weil die Orthodoxie verheiratete Priester, der Protestantismus weibliche Pfarrer kennt. Die Reformvorschläge werden zuweilen durch den Hinweis auf biblische Texte und Phänomene unterstützt: Erstens seien die Apostel – mit Ausnahme des Paulus – verheiratet gewesen und bei den Bischöfen und Presbytern der Pastoralbriefe seien eine gute Ehe und Familie sogar eine Voraussetzung, das Amt zu bekleiden (1Tim 3,1-7; Tit 1,6f.) und dass zweitens hätten Frauen bei Paulus und weitgehend im Urchristentum eine tragende Rolle gespielt.³³

An beiden Punkten ist im Kern nicht zu zweifeln. Aber welche Verbindlichkeit eignet diesen und anderen Beobachtungen? Welchen Stellenwert haben sie? Sind sie Ausdruck dessen, dass die Kirche in neutestamentlicher Zeit ihre volle Form noch nicht gefunden hat? Oder sind sie schon deshalb normativ, weil sie im und mit dem Neuen Testament gemacht werden können?

Es stellt sich nicht nur die Frage nach der Bedeutung der Tradition für die kirchlich verbindliche Schriftauslegung. Denn aus der Tatsache, dass eine Praxis sehr lange in Übung war, ergibt sich so wenig schon eine Norm wie aus der Beobachtung, dass ein einzelner biblischer Text eine bestimmte Aussage macht oder dass ein bestimmtes Phänomen in neutestamentlicher Zeit – wahrscheinlich – aufgetreten ist. Es muss vielmehr aufgezeigt werden, wie sich in einem Text, einem Ereignis, einer Praxis die Kirche als Kirche zeigt, so wie sie von Jesus auf das Reich Gottes ausgerichtet ist. Es geht um die Intensivierung von Glaube, Liebe und Hoffnung. Nur in dieser Perspektive macht die Reformdebatte Sinn. Nur dann kann die Kirche an Haupt und Gliedern reformiert werden.

In den Arbeiten Joseph Ratzingers finden sich keine Ansätze zu einer Strukturreform des kirchlichen Amtes. Die Impulse zur Reform des Petrusdienstes im Sinne einer Konzentration auf die Formen des Jahrtausends waren in 60ern und 70ern kräftiger³⁴ als später. Die Stärke seiner Ekklesiologie liegt darin die Stärken der gewachsenen Strukturen zu sehen. Wo er das *ecclesia semper reformanda* betont, da geht es immer um eine Vertiefung im Glauben.

Das ist auch der einzige Sinn, den die Reformdebatte neutestamentlich macht. Paulus spricht von einem neuen Denken, das sich nicht der Welt anpasst,

3 33 Beide Richtungen unterstützen auch die meisten Beiträge von der Jahrestagung 2009 der Arbeitsgemeinschaft katholischer Neutestamentler; cf. THOMAS SCHMELLER –MARTIN EBNER – RUDOLF HOPPE (EDS.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (QD), Freiburg - Basel - Wien 2010

3 34 JOSEPH RATZINGER, Primat, Episkopat und Successio Apostolica (1961), in: id., *Wort Gottes* 13-36.

sondern aus der erfahrenen Barmherzigkeit Gottes stammt und das ganze Leben bestimmt, den vernünftigen Gottesdienst, zu dem die Gläubigen befähigt und berufen sind (Röm 12,1f.). Die Form des Lebens, die wiedergewonnen werden soll, ist jene Metamorphose, die durch die Konformität mit Jesus Christus entsteht (Röm 8,28f.; 1Kor 15,49; 2Kor 3,18; Phil 3,21). Das betrifft die einzelnen – und es betrifft auch die Kirche als Ganze.

Wie bei Paulus selbst wird es zum entscheidenden Kriterium, was Reform in der Kirche überhaupt bedeuten kann, dass die eucharistische Prägung der Kirche schärfer, tiefer, breiter wird. Denn das Bild Jesu Christi ist das des auferstandenen Gekreuzigten; und die Form gläubigen Lebens ist die *imitatio Christi* (1Kor 11,1; cf. 1Kor 2,21).

Damit ist noch keine konkrete Handhabe gegeben, aber ein Ansatz markiert, eine Richtung gewiesen, ein Horizont vorgezeichnet. Es wird so sein, dass alle kirchlichen Reformdebatten aus der Not geboren sind. Wo sie aber auf besseres Krisenmanagement aus sind, bleiben sie stecken. Joseph Ratzinger warnt immer wieder vor einer gemachten, einer verkopften, einer politisch motivierten Reformdebatte. Das ist weise. Aber was folgt daraus über die Kirchenreform, die immer notwendig ist?

Die Erfahrungen der Katholischen Kirche seit dem Altertum sind die, dass jede Reformbewegung, die auf eine Stärkung der Gottes- und Nächstenliebe, auf eine Überwindung von Korruption und Heuchelei ausgerichtet war, mit einer Einschärfung, Neuentdeckung und geistlichen Vertiefung des Zölibates einhergegangen sind, den Jesus um des Himmelreiches willen gelebt und empfohlen hat (Mt 19,12). Wenn in der Gegenwart nicht gezeigt werden kann, dass die Abschaffung des Junktims zwischen Amt und Zölibat das Charisma der Ehelosigkeit, von dem Paulus spricht (1Kor 7,7), stärkt und die Kirche besser auf das Geheimnis des Glaubens konzentriert, hilft die ganze Diskussion nichts. Die Argumente, die neutestamentlich zu gewinnen sind, geben nur die Richtung vor, können aber nicht die konkrete Entscheidung vorwegnehmen.

In *Ordinatio Sacerdotalis* hat Papst Johannes Paul II. – sicher nicht ohne die Zustimmung des Präfekten Joseph Ratzinger – erklärt, die Kirche habe nicht das Recht, von der Praxis abzuweichen, nur Männer zum Presbyterat zuzulassen, nachdem Jesus nur Männer zu den Zwölf Aposteln erwählt habe. Aus dieser Geschichte kann und wird die Katholische Kirche nicht aussteigen – aber nicht mit dem Argument, dass es immer schon so war, sondern mit dem Argument, die Zeichensprache der Kirche müsse eindeutig sein. So wie Jesus zwölf Männer erwählt hat, weil zwölf Stammväter das Gottesvolk repräsentieren, so wird er selbst, nach alttestamentlich grundierten Bildern der messianische Bräutigam, der die Tochter Zion heimführt, durch einen Mann repräsentiert, der als Priester der Eucharistie vorsteht, weil er zur Diakonie Jesu Christi selbst berufen ist, und die Kirche vor Ort leitet, weil ihm die Feier der Eucharistie

anvertraut ist. Das ist vielleicht nicht dogmatisch zwangsläufig – so wenig Jesus, indem er die Zwölf „machte“, einem Zwang gefolgt ist; aber es ist ein stimmiges Zeichen. Denn es ist es gerade das Zentrum der Ekklesia in der Eucharistie und daraus folgend das Sacerdotale des kirchlichen Amtes, das zur *repraesentatio Christi* führt, die Paulus stark betont (2Kor 5,19), und bei der Frage des Wer und Wie die anthropologische Fundamentalunterscheidung der Genesis: „Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27) nicht unterläuft, die Paulus gleichfalls, wenngleich erst im zweiten Anlauf überzeugend begründet (1Kor 11,2-10. 11s.).

Doch ist damit das ekklesiologische Potential des Neuen Testaments nicht ausgeschöpft. Eine typisch moderne Argumentationsfigur wäre, zu sagen, dass die Gestalt des dreigliedrigen *ordo*, die sich in der Alten Kirche langfristig und nie ganz ohne Alternativen herausgebildet hat, nur ein mögliche und lange Zeit besonders erfolgreiches Modell sei, aber keine Norm, die mit dem Kirchesein gesetzt ist. Aber dann wird mit bloßer Faktizität argumentiert. Es müsste aber theologisch begründet werden können, dass es alternative Modelle geben kann und dann auch geben muss – so wie theologisch begründungspflichtig ist, wer den *ordo* als essentiell ansieht.

Wer nach einer solchen Begründung sucht, ist in Joseph Ratzingers Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene an der denkbar besten Adresse. Denn hier ist die Kirche von Christus, das Amt von der Diakonie, die Liturgie vom Sakrament her verstanden. Das ist der neutestamentliche Ansatz von Kirche. Weniger deutlich wird, was die neutestamentliche Exegese zur Differenzierung der Amtstheologie beitragen kann: dass es starke Entwicklung in der Theologie und Praxis des kirchlichen Dienstamtes gibt und dass vor allem die Definitionen des Zweiten Vatikanischen Konzils zwischen den Episkopen und Presbytern zwar normativ sind, aber nicht einfach den Befund der heiligen Schrift wiedergeben, sondern an ihm und den fließenden Grenzen zwischen Presbyterat und Episkopat neu gemessen werden müssen, um Entwicklungen in der Reformation theologisch angemessen zu verstehen.

Dies ist kein Nebenaspekt, wenn man sagt, dass in einem wechselseitigen Prozess des theologischen Dialoges die katholische Kirche die evangelischen Kirchen als Kirchen einschließlich ihres Amtes anerkennen muss und die evangelischen Kirchen die katholischen Sakramente einschließlich der Ordination. Es wäre aber wiederum ein spiegelverkehrter Klerikalismus, wenn nicht erstens gefragt würde, welche zahlreichen weiteren Aufgaben, welche alten und neuen Charismen es in den Kirchen gibt, von denen einige spontan sein, andere aber geordnet werden müssen, und wenn nicht zweitens das ganze Interesse darauf gerichtet würde, dass die tiefe Krise des Gottesglaubens, die derzeit von der moralischen Krise verdeckt wird, durch mehr und bessere Bildung, durch mehr und bessere Theologie, durch mehr und intensivere Spiritualität und Diakonie überwunden werde.

Schluss

Joseph Ratzinger orientiert seine gesamte Lehre von der Kirche an der Bibel – nicht an der historisch-kritischen Exegese, aber an einer Schriftauslegung, die das Alte und das Neue Testament mit der Geschichte des Gottesvolkes verbindet, die bis heute nicht endet. Das ist zukunftsweisend – nicht nur ökumenisch, sondern interreligiös und transkulturell.

Im Zentrum seines Kirchenbildes steht die Eucharistie. Ratzinger deutet sie im Zuge einer Theologie der Offenbarung, die zu einer kritischen Interpretation der Konzilstexte und zu einer spirituellen Vertiefung der Ekklesiologie führt, aber auch Fragen nach der Stellung der katholischen Kirche im Heilsplan Gottes aufwirft. Diese Fragen nach dem Verhältnis zu Israel, nach dem Verhältnis zur Schrift wie zur Tradition und nach der Reformfähigkeit der Kirche ergeben sich aus der Ekklesiologie Ratzingers; sie müssen mit ihr über sie hinaus beantwortet werden.

Joseph Ratzinger hat seine Prägungen im katholischen Oberbayern erhalten und seinen ganzen Verstand darein gesetzt, sie so zu erhellen, dass die Frömmigkeit seiner Heimat vor dem Richterstuhl der Vernunft bestehen und die Feier der Eucharistie intensivieren kann. Während zu derselben Zeit etwas weiter westlich Martin Walser an der katholischen Volkskirche fast zerbrochen wäre, ohne doch von ihr loskommen, hat Joseph Ratzinger in ihr Halt gefunden, ohne in ihr aufzugehen. Wer wie ich aus der tiefen Diaspora kommt und als Kind froh war, eine offene Kirche zu finden, steht mit Staunen vor dem ekklesiologischen Werk eines Mannes, der aus einer anderen Welt kommt, aber die Größe hat, die Kirche katholisch zu denken. Die Welt, in der Joseph Ratzinger groß geworden ist, gibt es nicht mehr. Die katholische Kirche gibt es noch, auch wenn sie in all ihren Erfolgen und Misserfolgen, in ihrer Heiligkeit und ihrer Schuld demütiger werden muss – um des Reiches Gottes willen.