

Joseph Ratzinger und die Exegese.

Die Antrittsvorlesung in Münster im Kontext des Gesamtwerks

Vorbemerkungen

Als Benedikt XVI. im Februar 2013 seinen Amtsverzicht bekanntgab, hatte dies, wie zu erwarten war, die verschiedensten Reaktionen zur Folge. Es war wohl nur eine kleine Minderheit, die nach dem Vorbild Dantes den Papst wegen dieses Rücktritts geradezu neben Cölestin V. in der Hölle plaziert sehen wollte¹. Sehr viele haben aus diesem Schritt Hoffnung auf einen Petrusdienst geschöpft, der sich in Zukunft stärker an der Wirklichkeit des Menschen als an alten Schablonen orientiert. Fast alle waren aber zunächst einmal schlichtweg erstaunt.

Neben seinem unerwarteten Amtsverzicht gibt es zumindest noch ein auffallendes Faktum, wodurch sich Benedikt XVI. von allen – und diesmal von wirklich allen – Vorgängern im Petrusdienst unterscheidet: die Tatsache, daß er während seines Pontifikats ein dreibändiges Werk über Jesus von Nazareth nicht nur veröffentlicht², sondern weitgehend auch geschrieben hat – in der knapp bemessenen Zeit, die ihm die Ausübung seines schwierigen Amtes dafür beließ. Man hat ihm den Vorwurf gemacht, seine Pflichten als Papst nicht genügend in ihren komplexen Details erkannt zu haben, weil er nicht darauf verzichten konnte, auch weiterhin als akademischer Lehrer tätig zu sein. Dieser Vorwurf kann sich darauf stützen, daß Benedikt sein großes Werk über Jesus nicht als Ausdruck seiner Autorität als oberster Lehrer der Kirche, sondern als einen für Kritik offenen Beitrag zur zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskussion vorgelegt hat³.

¹ So lesen wohl noch immer die meisten Interpreten Dante Alighieris "(La Divina) Commedia", Inferno III, 58–60.

² Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg–Basel–Wien, 2006; Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, ebd. 2010; Prolog – Die Kindheitsgeschichten, ebd. 2012.

³ "Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens 'nach dem Angesicht des Herrn' (vgl. Ps 27,8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen" (Jesus von Nazareth, Erster Teil, s. Anm. 2, 22).

Damit verbindet sich aber ein Problem ganz anderer Art. Nicht wenige atmeten auf: Hier sagt endlich einmal ein Papst, daß auch er seine Ansicht über zentrale theologische Fragen in allgemein menschlicher Weise gebildet hat: dem Gesetz von "trial and error" unterworfen. Damit konnte sich unversehens die Hoffnung auf eine baldige Revision der römisch-katholischen Lehre über den Papstprimat verbinden. Dieser Hoffnung wollte der Papst zwar sicher keine Nahrung geben. Naheliegend war aber immerhin, daß die eine oder andere in diesem Werk vorgetragene Interpretation von Schriftstellen sich als wissenschaftlich unhaltbar erwies. Zu welchen Unruhen wäre es gekommen, wenn Benedikt XVI. aufgrund seines Lehramtes zu irrgen Äußerungen hinsichtlich des christologischen Dogmas hätte Stellung nehmen müssen, sich dabei aber auf eine als unhaltbar erwiesene Auslegung der Heiligen Schrift gestützt hätte? Führt die bloße Tatsache, daß sich ein akademischer Lehrer der Theologie nach seiner Wahl zum obersten Hirten der Kirche weiterhin am offenen wissenschaftlichen Disput beteiligt, nicht leicht zu der Frage, wie es in der Kirche zu im Gehorsam verpflichtenden Aussagen über die Wahrheit kommt? Mir scheint, daß Benedikt XVI. nicht nur mit der Niederlegung seines Amtes, sondern auch mit seinem Werk über Jesus von Nazareth Steine ins Rollen gebracht hat, denen seine Nachfolger nur mit Mühe ausweichen können.

Doch nicht um diesen Aspekt geht es mir hier, sondern um Fragen, die seit über einem Jahrhundert ohne befriedigende Antwort geblieben sind und heute weitaus mehr, als die Öffentlichkeit wahrnimmt, hinter der Ratlosigkeit stehen, die nicht nur die katholische Kirche plagt. Ohne einen näheren Blick auf diese Fragen ist auch das Werk "Jesus von Nazareth", Benedikts letzter großer Beitrag zur Exegese der Heiligen Schrift, nicht angemessen einzuordnen, geschweige denn zu verstehen. Ich wüßte keinen anderen großen systematischen Theologen zu nennen, den die Frage nach dem Stellenwert der historisch-kritischen Methode für die Auslegung der Bibel so geplagt hätte wie Joseph Ratzinger, und zwar bis in seinen Pontifikat hinein. Im Werk Karl Rahners spielen exegetische Fragen eine recht untergeordnete Rolle. Die Theologie Hans Urs von Balthasars ist durch und durch von einem Ringen um das Verstehen der Heiligen Schrift geprägt, aber kaum von der Frage nach dem Wert historisch-kritischer Forschung für ein vertieftes Bibelstudium. Karl Barth hat seinen Spott darüber ausgelassen, daß man sich seit den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts erneut, "mit Schwertern und Stangen bewehrt", auf die Suche nach dem "historischen Jesus" begab⁴, aber

⁴ Vgl. K. Barth, How my mind has changed, in: EvTh 20 (1960) 97–106.

er hat wohl nicht mehr den enormen Einfluß wahrnehmen können, der von dort auf die systematische Theologie in der evangelischen wie katholischen Kirche ausging.

Joseph Ratzinger hat sich schon sehr früh in einer Intensität mit den Problemen historisch-kritischer Exegese beschäftigt wie wohl nur wenige Theologiestudenten seiner Zeit. Die wichtigste Anregung dazu empfing er von Friedrich Wilhelm Maier, dem Professor für neutestamentliche Exegese in der Zeit seines Theologiestudiums. Diesem durch kirchliche Maßnahmen gegen seine als "modernistisch" eingeschätzte wissenschaftliche Tätigkeit hart geprüften und bitter gewordenen Gelehrten widmet Ratzinger mehrere Seiten in seinen "Erinnerungen"⁵. Aus Anlaß des hundertjährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission hielt Ratzinger am 10. Mai 2003 eine Ansprache mit dem Titel "Die Beziehung zwischen Lehramt der Kirche und Exegese". Hier geht der Kardinal noch einmal ausführlich auf den Leidensweg Maiers ein und bekennt: "Das Thema meines Referats gehört sozusagen auch zu den Problemen meiner Autobiographie"⁶. Wie umfassend Ratzinger diese Problematik im Blick hatte, geht bereits aus einer Passage in der ursprünglichen, 1955 der Münchener Theologischen Fakultät vorgelegten, aber erst 2009 veröffentlichten Fassung seiner Habilitationsschrift⁷ hervor.

"Es gibt eine Reihe von Fällen, in denen die Evangelisten so genannte freischwebende Logien des Herrn zu tradieren hatten, die zwar unzweifelhaft aus seinem eigenen Munde stammten, deren ursprünglicher Zusammenhang jedoch verlorengegangen war. Da gibt nun der Evangelist dem Logion an irgendeiner Stelle einen neuen Zusammenhang, der das Wort in eine neue Beleuchtung rückt und in ihm daher auch einen neuen Sinn sichtbar werden läßt. Was nun hier noch innerhalb des biblischen Wortes, innerhalb der Schrift selbst geschieht, läßt sich verlängert denken in die Kirche hinein. Die Kirche kann eine neue Beleuchtung eines Textes in neuen Zusammenhängen vollziehen, ohne damit dem Wort Gottes untreu zu werden, denn ähnlich wie der Evangelist (wenn auch anders) gehört sie selbst mit in den Vorgang der Wortmitteilung, der Offenbarungsvergegenwärtigung hinein. Das Wort Gottes ist gegeben in der überliefernden Tat der Kirche"⁸.

⁵ J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, München 1998, 55–58.

⁶ J. Ratzinger, Kirchliches Lehramt und Exegese. Reflexionen aus Anlaß des 100jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission, in: IKaZ Communio 32 (2003), 522–529.

⁷ Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura. Vorwort, Einführung, I. Abschnitt: Der Scholastiker Bonaventura, Anhänge, in: JRGS 2, 53–417. 647–659.

⁸ JRGS 2, 67.

Dieser Text zeigt, *erstens*, daß Ratzinger schon damals – wie dann bis in sein dreibändiges Werk "Jesus von Nazareth" hinein – die Frage nach "authentischen Worten" Jesu beschäftigt hat. *Zweitens* ist ihm bewußt, daß sich aus solchen Worten kein auch noch so unvollständiger Torso des wirklichen Jesus der Geschichte rekonstruieren läßt. Dafür müßte man Zugang zu ihrem ursprünglichen Sinnzusammenhang haben, ohne den sie nicht sachgerecht zu deuten sind. Einen neuen Sinn erhalten sie, *drittens*, in dem Kontext, in den sie der Evangelist einfügt. Schon hier hakt der Historiker ein: Was gibt dieser "neue Sinn" aber für das Wissen um den wirklichen Jesus der Geschichte her? Diese kritische Frage verschärft sich, *viertens*, wenn die ursprünglichen "Logien" über ihre Interpretation in den kanonischen Evangelien hinaus im Prozeß der kirchlichen Tradition weitere Deutungen erfahren. Mit welchem Recht kann man sagen, daß die Kirche damit nicht "dem Wort Gottes untreu" wird, so sehr sie auch selbst "in den Vorgang der Wortmitteilung" mit hineingehört? Zu allen hier genannten Einzelproblemen hat Ratzinger im Laufe der dann folgenden Jahrzehnte Stellung genommen. Um die vierte Frage geht es fast ausschließlich in der am 28. Juni 1963 gehaltenen Antrittsvorlesung in Münster, "Offenbarung und Überlieferung. Versuch einer Analyse des Traditionsbegriffs"⁹. Dieser Vortrag bietet zugleich einen eindrücklichen Beweis dafür, wie sehr diese Frage zu den Problemen von Ratzingers Autobiographie gehört.

Unmittelbarer Kontext der Antrittsvorlesung

Joseph Ratzinger war schon ins Rampenlicht der Öffentlichkeit geraten, als bekannt wurde, daß die berühmte, ein Jahr vor dem Konzil in Genua gehaltene Rede des Kölner Erzbischofs von einem blutjungen Bonner Fundamentaltheologen verfaßt war. Die 1963 in Münster gehaltene Antrittsvorlesung ist jedoch nur zu verstehen, wenn man die heißen Debatten berücksichtigt, die um die erst 1965, unmittelbar vor Konzilsende, verabschiedete "Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*" ausgetragen wurden. Diese Kämpfe bahnten sich schon vor Beginn des Konzils an, und bereits gegen Ende der ersten Konzilsperiode 1962 drohte Ratzinger als Berater von Kardinal Frings zwischen die Fronten zu geraten¹⁰. Der zentrale Streitpunkt war und blieb das Verhältnis von Schrift und Tradition. Für dieses Thema war Ratzinger durch seine Studien am Offenbarungsbegriff Bonaventuras bestens gerüstet. Die Mehrzahl der fortschrittlichen deutschsprachigen

⁹ In: Karl Rahner / Joseph Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung, (QD 25) Freiburg 1965, 25–49.

¹⁰ Vgl. J. Ratzinger, Aus meinem Leben (s. Anm. 5), 129f.

Theologen stützte sich aber auf eine von Josef Rupert Geiselmann erarbeitete Theorie zum Verhältnis von Schrift und Tradition, die sich nur teilweise mit der Position Ratzingers deckte. Geiselmann vertrat die Ansicht, daß dem Konzil von Trient zufolge die Heilige Schrift und die Tradition nicht als zwei nebeneinander bestehende Quellen zu betrachten seien. Man könne die Schrift als inhaltlich die Offenbarung vollständig umfassend, als "material suffizient" ansehen. Die Tradition sei als deren stets lebendig bleibende, für je neue geschichtliche Situationen offene Interpretation zu betrachten.

Die erste, von römischen Theologen erarbeitete Vorlage für eine Dogmatische Konstitution über die Offenbarung war, wie schon ihr Titel "Über die Quellen der Offenbarung" erkennen ließ, ganz im Sinne der Gegenreformation abgefaßt: Schrift und Tradition seien als zwei materiale Quellen für die authentische Bibelauslegung und damit für die Erstellung von Dogmen zu betrachten. Als der Text den Konzilsvätern zugesandt wurde, verbreiteten die Präsidenten der Bischofkonferenzen Belgiens, Deutschlands, Frankreichs, Hollands und Österreichs sogleich einen Gegenentwurf. Schon von der ersten Konzilsdebatte an entbrannte ein so heftiger Streit, daß Johannes XXIII. selbst die offizielle Vorlage von der Tagesordnung absetzte und die Neubearbeitung einer eigens dafür geschaffenen gemischten Kommission übertrug, zu der auch Ratzinger als Berater des Kölner Erzbischofs gehörte. Aus dieser Arbeit ging am 27. März 1963 eine erste Neufassung hervor.

Schon einen Tag später berichtete Ratzinger auf einer Tagung des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn über den Stand der Dinge. Der hier vorgetragene Text diente dann als Rohfassung für die Antrittsvorlesung in Münster. Für das Verständnis dieser Vorlesung ist ein Vortrag unter der Überschrift "Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis*" hilfreich, den Ratzinger am 10. Oktober 1962 unmittelbar vor der Konzilseröffnung auf Wunsch von Kardinal Frings vor den deutschsprachigen Bischöfen in Rom gehalten hatte¹¹. Bei der folgenden fragmentarischen Analyse einiger zentraler Punkte der Antrittsvorlesung werde ich gelegentlich auf diesen Vortrag zurückgreifen und dann einen Blick auf vergleichbare Aussagen im Zweiten Kapitel von *Dei Verbum* und Ratzingers 1967 veröffentlichten Kommentar dazu werfen.

¹¹ Der Vortrag wurde leider erst 2008 in einer englischen Arbeit veröffentlicht und ein Jahr später in die "Mitteilungen [des] Institut[s] Papst Benedikt XVI." aufgenommen: MIPB 2/2009, 36–48.

Einige Bemerkungen zum Inhalt der Antrittsvorlesung

Nach einem kurzen Überblick über die grundsätzlichen Unterschiede zwischen der protestantischen und katholischen Sicht des Verhältnisses von Schrift und Tradition geht Ratzinger sogleich zu einer Auseinandersetzung mit der von Geiselmann vertretenen These über. Einleitend bemerkt er: "Den bedeutendsten Versuch auf katholischer Seite, zu einer Neusicht des Traditionproblems zu kommen, hat in unserer Generation wohl der Tübinger Dogmatiker J. R. Geiselmann unternommen, dessen Bemühungen [...] dem Ringen des Konzils um diese Fragen jene erregende Aktualität gegeben haben, die es weit über einen doktrinellen Streit von Theologen verschiedener Schulen hinaus zu einer Selbstbesinnung der katholischen Christenheit auf ihre wesentlichen Grundlagen schon in der ersten Sitzungsperiode werden ließ" (30). Geiselmann habe aus seinen Studien über die entsprechenden Äußerungen des Trienter Konzils die Folgerung gezogen, daß "man auch als katholischer Theologe die Auffassung einer materialen Suffizienz der Schrift vertreten [...] kann. [...] Geiselmann hält demnach ein materiales *Sola scriptura* auch für einen Katholiken durchaus tragbar [...]" (31). Ratzinger fährt fort: "Es ist leicht zu verstehen, daß eine solche These auf vielfache Zustimmung rechnen durfte angesichts der ganz neuen Begegnungsmöglichkeiten zwischen katholischen und evangelischen Christen, die sie zu eröffnen scheint [...]. Daß [diese These] in der Tat einen erheblichen sachlichen Fortschritt darstellt, halte ich für unbestreitbar" (32)¹².

Geradezu abrupt geht Ratzinger unmittelbar danach aber zu einem Frontalangriff über: "Was heißt eigentlich 'Suffizienz der Schrift'? Auch Geiselmann kommt als katholischer Theologe nicht daran vorbei, die katholischen Dogmen als solche festzuhalten, und keines darunter ist *sola scriptura* zu gewinnen, die großen altchristlichen Dogmen [...] nicht und die neuen von 1854 und 1950 noch weniger. Was hat dann aber die Rede von der Suffizienz der Schrift noch für einen Sinn? [...] Mindestens muß man, um einerseits dabei zu bleiben, daß die Schrift alle Offenbarungswahrheit enthält und andererseits etwa das Dogma von 1950 eine

¹² Wohl ungefähr zur gleichen Zeit hatte Ratzinger, schon in Münster, in einer Rezension herausgestellt: "Es bleibt die große Leistung Geiselmanns, daß er der Frage nach dem Wesen der Überlieferung ganz neues Leben zugeführt und ihr einen historischen und sachlichen Tiefgang verliehen hat, der aus dem Gespräch um die Tradition die bedeutsamste theologische Diskussion der Nachkriegszeit werden ließ [...]", in: J. Ratzinger, Rez. "J. Geiselmann: Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neuen Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen" (QD 18), Freiburg 1962, in: ThPQ 111 (1963) 224–227, hier 227.

Offenbarungswahrheit ist, zu einem so weit gedachten Suffizienzbegriff Zuflucht nehmen, daß das Wort 'Suffizienz' jede ernsthafte Bedeutung verliert"¹³.

Die Gegner Ratzingers sind hier zweifellos unter den fortschrittlichen, insbesondere deutschsprachigen Theologen zu suchen, die schon in der ersten Konzilsperiode seiner Meinung nach völlig undifferenziert die These Geiselmanns aufgriffen und sogar vergröberten¹⁴. Am Vorabend des Konzils hatte Ratzinger schon ähnlich, aber noch mit Blickrichtung auf die Konservativen unter den deutschsprachigen Bischöfen argumentiert: Fasse man Tradition als eine materiale Quelle neben der Schrift, so lasse sich keine Legitimation für das 1950 verkündete Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel erbringen. Erst im 5. Jahrhundert fänden sich Texte, die dieses Dogma stützen könnten. Diese erwiesen sich aber den Ergebnissen historischer Forschung zufolge nicht als von den Aposteln her mündlich weitergegebene Offenbarung. Es handele sich hier vielmehr "um eine Erkenntnis, die eben erst neu ans Licht drängt, um deren Verständnis dann ein jahrhundertelanges Ringen anhebt und von der schließlich 1950 die Kirche [!] erklärt hat, daß es eine Erkenntnis im Heiligen Geiste war, die zum Grundbestand der Offenbarung zu rechnen ist. Die Tradition als ein eigenes Materialprinzip kann man gerade von hier aus nicht beweisen, sondern wiederum erscheint sie als der Vorgang der geistigen Aneignung und Entfaltung des Christusgeheimnisses in der geschichtlichen Mühsal der Kirche"¹⁵.

Seltsam ist zunächst, daß Ratzinger die altkirchlichen Dogmen und die beiden von Päpsten verkündeten Mariendogmen von 1854 und 1950 in einem Atemzug nennt. Was auf den Konzilien insbesondere bis Chalcedon erarbeitet wurde, läßt sich doch durchaus als eine angemessene Interpretation von neutestamentlichen Vorgaben verstehen, auch wenn diese Auslegung der damaligen geistigen Situation entsprechend mit den Mitteln griechischer Philosophie formuliert wurde. Merkwürdig ist darüber hinaus, mit welcher Entschiedenheit Ratzinger den Begriff Tradition so weit zu fassen sucht, daß sich aus ihr die genannten Dogmen als unaufgebares Offenbarungsgut herleiten lassen.

¹³ J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung – Versuch einer Analyse des Traditionsbegriffs, in: K. Rahner / J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung, (QD 25) Freiburg 1965, 25-49, hier 32.

¹⁴ Vgl. hierzu die ausführliche, äußerst harte Schilderung der Situation seit der ersten Konzilsperiode in: J. Ratzinger, Aus meinem Leben (Anm. 5), 106f. 128–132.

¹⁵ MIPB 2/2009, 40.

In diesem Zusammenhang erscheint es mir nützlich, einen Blick 60 Jahre zurück auf den sogenannten Modernismusstreit zu werfen. 1904 hatte auch Maurice Blondel sich unter dem Titel "Geschichte und Dogma" gegen ein materiales Verständnis von Tradition als Summe der von den Aposteln her nur mündlich weitergegebenen Wahrheiten gewandt. Ebenso lehnte auch er die Auffassung ab, alles für den Glauben Verbindliche sei in der Heiligen Schrift niedergeschrieben. Auch er betonte wie Ratzinger ein lebendiges Fortleben der Offenbarung in der Tradition, das zu neuen Lehräußerungen führen kann. Aber sein Dogmenbegriff war gänzlich anderer Natur:

"[...] ohne die legitime Rolle des diskursiven Denkens gering einzuschätzen, läßt sich sagen, daß man weniger von den Dogmen zum Glauben kommt als vom Glauben zum Dogma. [...] Bei einer Tunnelbohrung – selbst im lockersten Sand – geht das Graben immer der Maurerarbeit voraus. Die Festigkeit der Argumente und Lehrformulierungen ist in den unruhigen Tiefen unseres Lebens und den Dunkelheiten unseres Weges zu Gott nur die stets notwendige Maurerarbeit, notwendig aber allein, damit die Wege offen gehalten und neue Grabungen möglich werden, die dann wieder neue Schutzmauern erfordern"¹⁶. – "Im vollen Bewußtsein der Kraft ihrer Tradition ist [die Kirche] in der Lage, auf bestimmte Gerüste zu verzichten, die zunächst nötig waren, um das Wachsen ihres Werks abzusichern oder dem Aufbau im Geiste zu dienen. Es kann aber auch nützlich oder sogar notwendig werden, diese Stützvorkehrungen wieder zu entfernen, nicht um das Bauwerk abzureißen, vielmehr um den Blick freizugeben auf die bisher nicht wahrnehmbaren Proportionen und die Mauern aus Granit"¹⁷.

Wie verstand Ratzinger 1963 das Verhältnis von Schrift und Tradition? Er unterstreicht, daß beide erst dann ins rechte Licht kommen, wenn sie als Ausfluß der *Offenbarung* betrachtet werden. "Als Wirklichkeit, die sich auf den Menschen hin im Glauben zuträgt, reicht sie [...] über das vermittelnde Faktum der Schrift hinaus" (35). "'Sufficient' 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 [...]" (39).

¹⁶ Maurice Blondel. Geschichte und Dogma, hrsg. u. eingel. v. Albert Raffelt, übers. u. komment. v. Hansjürgen Verwegen, (Pustet) Regensburg 2011, 106f mit Anm.

¹⁷ Ebd., 108.

In Analogie zu der stets unabgeschlossen gebliebenen Offenbarung im Alten Testament und der Aneignung des Alten im Neuen Testament will Ratzinger dann Ähnliches für das Neue Testament deutlich machen. So gebe es – entsprechend der alttestamentlichen Theologie des Alten Testaments – eine "*neutestamentliche Theologie des Neuen Testaments*", die "durch das gleiche Anwachsen, durch das Neuverstehen von Altem in neuer Situation gekennzeichnet [sei]". Dieser "*neutestamentlichen Theologie*" stellt er dann eine "*kirchliche Theologie des Neuen Testaments*" gegenüber, die er mit der "Dogmatik" oder, wie er dann genauer bestimmt, dem Dogma identifiziert. "Das eigentümliche 'Mehr', das [...] die Dogmatik von der biblischen Theologie unterscheidet, nennen wir in einem präzisen Sinn die Tradition" (vgl. 43f). Ihr "Organ" aber habe die Überlieferung "in der Vollmacht der Kirche bzw. in denen, die in ihr Vollmacht haben" (46).

Inwieweit hat diese – hier sehr verkürzt wiedergegebene – Position Ratzingers, von der die Antrittsvorlesung in Münster bestimmt war, Bestätigung in den Dokumenten des Konzils gefunden, insbesondere in dem Zweiten Kapitel der Offenbarungskonstitution, das der "Weitergabe der göttlichen Offenbarung" gewidmet ist und von Ratzinger selbst 1967 im zweiten Ergänzungsband zum "Lexikon für Theologie und Kirche" kommentiert wurde? Zwei Passagen in *Dei Verbum* sind für diesen Vergleich besonders erhellend.

In Art. 9 heißt es: "[...] die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde. Die Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten". Ratzinger bemerkt, daß hier "im Anschluß an die Betonung der Einheit von Schrift und Überlieferung eine Art Definition der beiden Größen versucht wird. Dabei ist wichtig, daß nur über die Schrift eine eigentliche 'Ist'-Definition gegeben wird: Von ihr wird gesagt, daß sie schriftlich festgehaltenes Sprechen Gottes *ist*. Die Tradition wird dagegen nur funktional beschrieben, von dem her, was sie tut: Sie vermittelt [das?] Wort Gottes, 'ist' es aber nicht. Kommt schon auf diese Weise der Vorrang der Schrift deutlich zum Vorschein, so zeigt er sich noch einmal bei der näheren Charakterisierung des Vorgangs der Überlieferung, deren Auftrag das 'Bewahren, Auslegen und Verbreiten' ist; sie ist nicht produktiv, sondern

konservativ', dienend einem Vorgegebenen zugeordnet"¹⁸. Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, daß an dieser Stelle – vom Text wie von Ratzingers Kommentar her – eher die Position Geiselmanns als die in der Antrittsvorlesung vertretene Ansicht unterstützt wird.

Die schon auf dem Konzil selbst und vor allem danach am heftigsten umstrittene Passage in *Dei Verbum* war der zweite Abschnitt von Artikel 8: "[Die] apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt [proficit]¹⁹: es wächst *nämlich* [enim] das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen [...], durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen".

Ratzinger kommentiert: "Wichtig ist [...], daß das Voranschreiten des Wortes in der Zeit der Kirche nicht einfach als eine Funktion der Hierarchie angesehen wird, sondern im gesamten Lebensvollzug der Kirche verankert erscheint [...]. In diesem Verstehensvorgang, der die konkrete Vollzugsweise der Überlieferung in der Kirche darstellt, bildet der Dienst des Lehramtes eine Komponente (und zwar, von seinem Sinn her, eine kritische, nicht eine produktive); aber er ist nicht das Ganze"²⁰.

Daß der Dienst des Lehramtes "eine kritische, nicht eine produktive" Komponente bildet, ist dem Text nicht zu entnehmen. Der tatsächliche Wortlaut läßt einer produktiven Funktion des Lehramts doch durchaus Raum – etwa der Verkündigung von neuen Dogmen, die sich zwar von der Entwicklung der kirchlichen Spiritualität her nahelegen mögen, aber keinerlei Basis im Neuen Testament haben. Merkwürdig ist, daß Ratzinger diesen Aspekt, der für ihn vor allem wegen der beiden Mariendogmen auch nach dem Konzil von großer Wichtigkeit blieb, hier anscheinend herunterzuspielen bemüht ist.

¹⁸ J. Ratzinger, Einleitung zur "Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung" und Kommentar zu Proömium, Kap. 1 und 2, in: LThK², Erg.Bd. II, Freiburg 1967, 498-503; 504-528, hier: Kommentar zu Kap. 2, 525.

¹⁹ An dieser Stelle wird in einer Fußnote auf die "Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben, *Dei Filius*", des Ersten Vatikanums verwiesen (DS 3020), wo die Funktion des Bewachens (custodire) und unfehlbaren Erklärens (declarare) der Glaubenslehre unterstrichen ist.

²⁰ J. Ratzinger, Kommentar zu Kap. 2 (s. Anm. 18), 520.

Von besonderem Interesse ist allerdings, daß Ratzinger noch 1963 eine Problematik wohl noch nicht bewußt geworden war, die erst nach dem Ende des Konzils immer mehr in den Vordergrund seiner Stellungnahmen zur Auslegung der Heiligen Schrift trat.

Historisch-kritische und kirchliche Exegese

Die oben erwähnte "neutestamentliche Theologie des Neuen Testaments" bezeichnete Ratzinger in der Antrittsvorlesung als "jene Theologie, die der Historiker als solcher dem Inneren des Neuen Testaments entnehmen kann" (43). Etwas später sagt er, "daß, gleichwie es ein Wächteramt der Kirche und ihrer geistbegabten Zeugenschaft gibt, so auch ein Wächteramt der Exegese besteht, die den Literalsinn erforscht [...]" (47). Es gebe den "historisch faßbaren Wortsinn [...] der Schrift". "Das, was wissenschaftlich oder auch durch schlichte Lektüre eindeutig aus der Schrift zu erkennen ist, hat die Funktion eines wirklichen Kriteriums, vor dem auch die lehramtliche Äußerung sich bewähren muß" (48). Der historischen Wissenschaft als solcher wird hier eine eigenständige Rolle *innerhalb* der *theologischen* Schriftexegese eingeräumt.

War Ratzinger zu dieser Zeit noch nicht bekannt, daß Ernst Käsemann mit seinem berühmten, 1953 gehaltenen und 1954 veröffentlichten Vortrag "Das Problem des historischen Jesus" eine völlig neue Situation hinsichtlich des Verhältnisses zwischen historischer Forschung und theologischer Verkündigung geschaffen hatte? Bereits 1959 war durch das Buch von James M. Robinson "A New Quest for the Historical Jesus" die angelsächsische Welt auf diese Umwälzung im Verständnis von Exegese aufmerksam gemacht worden. Selbst in seinem 1966 verfaßten Kommentar zum Zweiten Kapitel von *Dei Verbum* schien Ratzinger diese neue Lage noch nicht wirklich zu durchschauen. Gegen Oscar Cullmann, der in der Diskussion um Art. 8 der Konstitution über die Offenbarung ein striktes Gegenüber der Schrift zur Kirche gefordert hatte, wandte er ein, dies würde die Absurdität mit sich bringen, den Glauben zur Funktion der historischen Forschung zu machen und ihn damit der Erstinstanzlichkeit der Wissenschaft auszuliefern, deren Gewißheit eine höchst mittelmäßige Form von Wahrscheinlichkeit nicht überschreiten kann [...]; hier hat die Bultmann-Schule unwiderruflich Klarheiten geschaffen, hinter die nicht mehr zurückzugehen ist". Zur Bekräftigung seines Arguments stützte sich Ratzinger auf ein Wort von Käsemann gegen Joachim Jeremias, der ähnlich wie Cullmann sehr optimistisch hinsichtlich der

Wahrheitsfindung durch die historisch-kritische Methode war: "Können wir [historisch-kritischen Exegeten] unser Handwerk anders als in dem Wissen treiben, daß die Füße derer, die uns heraustragen werden, schon längst und jederzeit vor der Türe stehen?" (525 [Apg 5,9]) Hatte Ratzinger noch nicht erkannt, daß gerade Käsemann gegen seinen Lehrer Bultmann die kirchliche, auf unsere unbedingte Glaubenszustimmung zielende Verkündigung über Jesus Christus zumindest partiell an die stets nur wahrscheinlichen Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese rückgebunden hatte? Oder wollte Ratzinger, der zu der Zeit, als er den Kommentar schrieb, schon auf dem Weg nach Tübingen begriffen war, seinen künftigen Kollegen in der evangelischen Fakultät nicht desavouieren? Für diese Annahme könnte sprechen, daß Ratzinger in seiner 1968 veröffentlichten "Einführung in das Christentum" nur an zwei Stellen auf Käsemann hinweist, und zwar als einen Gewährsmann für seine eigenen Aussagen.

In dieser "Einführung in das Christentum" findet sich nun aber ein Satz, mit dem Ratzinger so etwas wie einen Erdrutsch im Verhältnis zu seinen *katholischen* Kollegen verursacht hat: "Die moderne Theologie beginnt zunächst damit, daß sie sich von Christus abwendet und zu Jesus als dem historisch Greifbaren flieht, um dann, am Höhepunkt dieser Bewegung, bei Bultmann, umzuschlagen in die entgegengesetzte Flucht von Jesus zurück zu Christus – eine Flucht, die jedoch im gegenwärtigen Augenblick bereits wieder sich zu wandeln beginnt in die neuerliche Flucht von Christus zu Jesus"²¹.

Walter Kasper, seit 1964 Professor für Dogmatik in Münster, warf Ratzinger in einer kritischen Rezension vor, er habe damit die historische Rückfrage nach Jesus, die nach dem Zweiten Weltkrieg unter veränderten Vorzeichen erneut aufgebrochen war, "karikierend beiseite [geschoben]" und unterstreicht selbst: "Jesus Christus ist [...] der einmalige und bleibende Grund, der uns das, was Menschsein von Gott her ist und sein soll im Glauben erst erschließt und ermöglicht. Die historische Rückfrage nach dem irdischen (historischen) Jesus wird damit zu einem immanenten Element der Theologie [...]" ". "[Die christliche Wahrheit läßt sich] nur noch annäherungsweise mit Hilfe geschichtlicher, immer wieder überholbarer Modelle (Analogien) begreifen"²². Wie sehr die Ansicht Kaspers von vielen Theologen geteilt wurde, läßt sich schon daraus erschließen, daß ihm die deutsche Bischofskonferenz die

²¹ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 158.

²² W. Kasper, Das Wesen des Christlichen, in: ThRv 65 (1969), 182-188, hier 186.

Hauptlast an der Erarbeitung eines neuen Katechismus übertrug²³. In den Ausführungen über das Abendmahlsgeschehen wird hier im Anschluß an einige besonders hervorgehobene Worte und Gesten Jesu in den Berichten der Synoptiker gesagt: "Das alles gibt einen *Anhalt* für die *Überzeugung*, daß Jesus seinen Tod als Heilstod verstanden hat [...]"²⁴.

Ratzinger ist meiner Ansicht nach völlig im Recht, wenn er immer wieder (wie schon Rudolf Bultmann) betont, einer unbedingten Glaubenszustimmung sei nicht damit gedient, daß man sie durch stets nur wahrscheinlich bleibende Anhaltspunkte absichern zu können meint. Aber er gibt (wiederum wie Bultmann) keine Antwort auf die Frage, wie sich die kirchliche Verkündigung über den sich in der Geschichte Jesu offenbarenden Gott vor der historischen Wissenschaft verantworten kann.

Der Disput zwischen Kasper und Ratzinger wurde noch mit mäßig harten Bandagen ausgetragen. Erheblich verschärfte sich der Ton, als Hans Küng eine wesentlich auf die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese gestützte Christologie veröffentlichte²⁵. Ratzingers Urteil, knapp zusammengefaßt: "Der historische Jesus – eine 'Rekonstruktion' also [...] – wird zum eigentlichen Maßstab des Christseins [...]; zu ihm aber hält der Historiker (oder wer sich dafür ansieht) den Schlüssel in Händen"²⁶.

In den darauffolgenden Jahrzehnten hat Ratzinger den Beitrag der historisch-kritischen Exegese zur theologischen Auslegung der Heiligen Schrift zunehmend geringer gewertet. Leider ließ er dabei wichtige lehramtliche Vorgaben unberücksichtigt bzw. gab sie durch Auslassungen verstellt wieder²⁷. Immer wieder verweist Ratzinger auf *Dei Verbum*, Kap. III, Art. 12 als Norm, nach der sich die Exegese zu richten habe. Der erste Absatz dieses Textes lautet: "Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat [...], muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig

²³ Katholischer Erwachsenenkatechismus. Bd. I: Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985.

²⁴ Ebd., 186 (meine Hervorhebungen).

²⁵ H. Küng, Christ sein, München 1974.

²⁶ J. Ratzinger, Wer verantwortet die Aussagen der Theologie? Zur Methodenfrage, in: Diskussion über Hans Küngs "Christ sein". Hans Urs von Balthasar, Alfons Deissler, Alois Grillmeier, Walter Kasper, Jacob Kremer, Karl Lehmann, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Helmut Riedlinger, Theodor Schneider, Bernhard Stoeckle, Mainz 1976, 7–19, hier 11.

²⁷ Ich kann hier nur auf wenige Aspekte der Gesamtentwicklung Ratzingers in dieser Hinsicht eingehen. Ausführlich dazu: H. Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 84–98; ders., Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie, Regensburg 2010, 91–133.

erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte". Im zweiten Absatz wird als Hilfe für die Ermittlung der "Aussageabsicht der Hagiographen" das methodische Instrumentar genannt, das durch die historisch-kritische Exegese erarbeitet wurde. Im dritten Absatz ergeht dann die Mahnung, "mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift [zu achten], unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens [...]".

In einem 1988 gehaltenen Vortrag bemerkt Ratzinger, die Konstitution über die göttliche Offenbarung habe "zum einen das Recht, ja die Notwendigkeit der historischen Methode betont, die sie auf drei wesentliche Elemente zurückführt: auf das Beachten der literarischen Gattungen, auf die Erforschung des historischen [...] Umfelds und auf die Untersuchung dessen, was man 'Sitz im Leben' zu nennen pflegt. Gleichzeitig hat aber das Konzilsdokument auch am theologischen Charakter der Exegese festgehalten [...]"²⁸. Die Aufgabe, sorgfältig die Aussageabsicht der heiligen Schriftsteller mit den genannten Hilfsmitteln zu erforschen, um zu erfassen, *was Gott uns mitteilen wollte*, ist hier übergangen. In einem Beitrag von 1996 wird diese Aufgabe sogar persifliert: "Man will herausbringen, was der damalige Autor damals gesagt hat [...]"²⁹. Häufig beruft sich Ratzinger in dieser Zeit auf die "Kanonische Exegese" als eine weiterführende Methode, derzufolge die einzelnen kanonischen Schriften vom "Ganzen" her zu lesen seien. Hier liegt die Versuchung nahe, die von der Kirche selbst als kanonisch bezeugten Schriften des Neuen Testaments nicht genug von der jeweiligen Aussageintention der Autoren her zu lesen. Wenn historisch-kritische Exegeten den wahren Jesus der Geschichte oder wenigstens einige ihm selbst zuzuschreibende Worte und Taten hinter dem Rücken der Evangelisten durch Vordringen in immer tiefere Traditionsschichten entdecken wollen, kann man vielleicht von einer "Maulwurfsperspektive" sprechen. Wenn die kanonische Exegese dazu verführt, gleichsam von oben herab über den je besonderen theologischen Beitrag der vier Evangelisten hinwegzugeleiten, legt sich dafür der Ausdruck "Adlerblick" auf die Zunge.

²⁸ J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: ders., (Hrsg.), Schriftauslegung im Widerstreit, (QD 117), Freiburg 1989, 15–44, hier 19.

²⁹ J. Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: IKaZ Communio 25 (1996) 359–372, hier 368. – Leider hat sich die Position Ratzingers auch in offiziellen Lehraussagen niedergeschlagen. Während im "Katechismus der Katholischen Kirche" von 1993 bei der Frage nach der adäquaten Auslegung der Hl. Schrift noch der ganze Artikel 12 von *Dei Verbum* paraphrasiert ist (Nr. 109–119), werden im "Kompendium" von 2005 Absatz 1–2 dieses Artikels einfach übergangen (Nr. 19).

Was in den beiden ersten Abschnitten des zwölften Artikels von *Dei Verbum* kurz zusammengefaßt war, hatte schon 1943 die Enzyklika *Divino afflante spiritu* hervorgehoben. Dort heißt es: "Der Ausleger soll mit ganzer Sorgfalt und unter Vernachlässigung keines Lichtes, das neuere Untersuchungen beigetragen haben, zu erkennen versuchen, welches die besondere Eigenart und Lebenslage des heiligen Schriftstellers war, zu welcher Zeit er lebte, welche Quellen – ob schriftlich oder mündlich überliefert – er benutzte und welche Redeformen er gebrauchte. So wird er nämlich noch besser erkennen können, wer der heilige Schriftsteller war und was er beim Schreiben bezeichnen wollte. Es ist nämlich keinem verborgen, daß *die höchste Regel für die Auslegung* [summam interpretandi normam] *die ist, daß man durchschaut und bestimmt, was der Schriftsteller zu sagen beabsichtigte*" (DH 3829, meine Hervorhebung).

Die entscheidenden Schritte zu einer historisch-kritischen, aber zugleich theologisch orientierten Methode, dieser "höchsten Regel für die Auslegung" gerecht zu werden, wurden erst ein Jahrzehnt später unter dem Titel "redaktionskritische (bzw. redaktionsgeschichtliche) Forschung" unternommen – merkwürdigerweise fast gleichzeitig mit dem Siegeszug der "neuen Rückfrage nach dem historischen Jesus". 1993, fünfzig Jahre nach der Publikation von *Divino afflante spiritu* gab die Päpstliche Bibelkommission ein Dokument mit dem Titel "Die Interpretation der Bibel in der Kirche"³⁰ heraus. Hier sind entscheidende Charakteristika dieses Ansatzes unter Bezugnahme auf die früher entwickelten Methoden festgehalten: "Zur Formgeschichte gesellte sich die Redaktionsgeschichte [...]. Diese versuchte, den persönlichen Beitrag jedes Evangelisten und die theologische Ausrichtung, die seiner Redaktionsarbeit zugrunde lag, hervorzuheben. Durch die Anwendung dieser letzten Methode wurde die Reihe der verschiedenen Schritte der historisch-kritischen Methode vollständiger: von der Textkritik kommt man zur Literarkritik, die die Texte zerlegt (Quellenforschung), dann zu einer kritischen Erforschung der Formen und schließlich zu einer redaktionsgeschichtlichen Analyse, die dem Text als ganzem ihre Aufmerksamkeit schenkt. So wurde ein klareres Verständnis der Absicht der Verfasser und der Redaktoren der Bibel möglich, und dadurch auch der Botschaft, die sie den ersten Empfängern vermittelten wollten" (ebd. 32). "Während man in den früheren Schritten versucht hat, den Text in seinem Werden

³⁰ Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. 23. April 1993, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115. Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994.

in einer diachronen Perspektive zu erklären, so schließt dieser letzte Schritt [sc. die Redaktionskritik] mit einer synchronen Untersuchung: man erläutert nun den Text als solchen [...] und betrachtet ihn unter dem Gesichtspunkt einer Botschaft, die der Verfasser seinen Zeitgenossen vermitteln will" (ebd. 34). "Denn der Text in seiner Endgestalt und nicht in irgendeiner früheren Fassung ist der Ausdruck von Gottes Wort" (ebd. 35).

Bei Ratzinger findet man wenig Interesse, sich auf die Redaktionskritik einzulassen, obwohl diese doch auf den Kern dessen zielt, was "kanonische Exegese" zu leisten hätte: in der Pluralität der von der gesamten frühen Kirche als authentische Zeugnisse und Norm für die Kirche selbst herausgestellten Evangelien nach der Einheit des Zeugnisses Jesu Christi zu fragen. Diese Einheit kann sachgerecht nur auf dem mühsamen Wege erkundet werden, daß man sich auf den je verschiedenen theologischen Ansatz der Evangelisten einläßt. Die je andere Sicht, in der die Evangelisten das ihnen überkommene Zeugnis weitergaben, kann man gleichsam als den Niederschlag der Art und Weise betrachten, wie der von Gott durch Jesus Christus gesandte Blitz in ihr Herz und in ihren Geist eingeschlagen hat.